Exeg. 114 md Bleek.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Einleitung
in die
Heilige Schrift

von

Friedrich Bleek.

Erster Theil.

Einleitung in das Alte Testament.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1860.

35 – D.

Einleitung

in das

Alte Testament

von

Friedrich Bleek.

Herausgegeben

von

Joh. F. Bleek und **Ad. Kamphausen.**

Mit Vorwort

von

Carl Immanuel Nitzsch.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1860.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Ohne mich unter die Autoritäten des Gebietes eindrängen zu dürfen, in welches die vielerwarteten biblischen Einleitungswerke des seligen Bleek gewiss noch zu guter Zeit heilsam eingreifen werden, rechne ich es doch zu den liebsten Auszeichnungen, die mir widerfahren, dass ich der bewährten Amtsgenossenschaft wegen, in welcher ich mit ihm gestanden, aufgefordert worden bin, das erstere, alttestamentliche in die Oeffentlichkeit einzuführen. Allerdings bedurfte es einer solchen Einführung nicht. Jede der zahlreichen kritischen Abhandlungen, welche Zeit seines Lebens erschien, von der erforschten Diaskeuase der Sibyllinen, von den Untersuchungen über das Alter der Gesetze Mose's an, von den ersten bis zu den letzten Beiträgen zur Kritik der beiden grossen apokalyptischen Bücher, wirkt, auch abgesehn von der Einleitung und dem Commentar zum Briefe an die Hebräer, vermöge der Signatur, welche ihr eigen ist, ein Verlangen nach dem Gemeinbesitze umfassender Mittheilung von den Erträgen einer dergleichen kritischen Lebens-

Arbeit, müssten diese auch in posthumis erscheinen. Wie so manche wichtige Auffindungen und Aufklärungen, die wir ihm verdanken, sind Bestandtheile des gemeinsamen Besitzes bei Grossen und Kleinen geworden, so dass sie, — wie es seinem unermüdlichen aber geräuschlos durch vier Jahrzehnde fortgesetzten akademischen Wirken entsprach, das im Prüfen und Befestigen des Seinigen am Andern am meisten aufging — ohne Erwähnung seines Namens umzulaufen pflegen. Wir rechnen dahin den Nachweis mosaischen Alters fundamentaler Gesetze des Pentateuchs und der Geschichtlichkeit des Gerüstes patriarchalischer Erzählungen u. s. w. Bleek sucht und gewinnt unter dem Gewoge der Ueberlieferungen und der streitigen Meinungen irgendwo festes Land; niemals schraubt er Hypothesen wider die Natur zu Thesen hinauf. Wollte die Republik der Kritiker, um ihren Besitz an Säulen übersichtlicher zu machen, charakterisirende Lobebeinamen austheilen, so würde Bleek der Zuverlässige heissen. Er führt nicht weiter, und will nicht weiter führen als die wirkliche Wissenschaft reicht. Die den kühnen Helden so verhasste Kategorie des Wahrscheinlichen behauptet in vielen Graden, neben den verneinenden oder bejahenden Gewissheiten, welche ihm nicht fehlen, eine weite Haushaltung. Bei der ihm eigenen Gabe, scharf zu beobachten und Data zu finden, die gemeinhin der Untersuchung entgangen sind, bei der ruhigen Zusammenrechnung derselben und der vollständigen Instruction der Frage, die er inne hält, hat Bleek wenn er einen Ertrag ziehet, weil ihn Gewissenhaftigkeit und

wissenschaftliche Unbestechlichkeit davor schützen, keine Angst und Sorge darüber, was werden die Leute dazu sagen, — etwa auch die, mit welchen er in religiöser und kirchlicher, naher und froher Gemeinschaft steht. Die positive Kritik mitzuvollziehen, neuerdings verloren gegebene Punkte kirchlicher Ueberlieferung herzustellen, fromme Voraussetzungen, wenn es möglich ist, wissenschaftlich zu begründen, macht ihm grosse Freude. Andererseits stand er in grosser Zuversicht zu aller gewissenhaften und redlich kämpfenden Wissenschaft, dass sie der evangelischen Gemeine nicht zur Entgründung, vielmehr zu immer vollerer Verherrlichung gereichen müsse. Seine innige Ehrfurcht vor der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den Urkunden seines Reiches und Geistes nöthigte ihn nicht der kritischen Rechnung die betreffende Aussage der Tradition als ein unvermeidliches Facit vorzuzeichnen, hinderte ihn nicht Bücher und Büchertheile des Kanons einander unterzuordnen, und Geistes-Authentie zu erkennen, wo zeitlich-persönliche nicht zu halten war. Je länger, seit ich freundschaftlich collegialisch mit **Bleek** verkehrte, desto mehr erkannte ich an ihm diese Harmonie von Tugenden eines Bibelforschers, sowenig derselbe auch Gelegenheit nahm ausdrücklich den principiellen Hintergrund seines Einzelwirkens aufzuthun. Auskunft und Unterricht, wenn ich ihn suchte, fand ich oft bei ihm, und stellte er mich über den dogmatischen Gebrauch der einen oder andern alttestamentlichen Stelle zur Rede, so hielt ich gern aus, und prüfte von neuem. Gerade von den vollständigeren

Veröffentlichungen eines solchen Kritikers erwartete ich schon vor zwanzig Jahren einen ungemeinen Segen. Er schien mir vor Allen geeignet, wo es noth war Halt zu gebieten, und trägen Vorurtheilen gegen gebotne Forschung zu wehren. Jetzt bei dem schweren Verluste, den wir erlitten, gereicht es zu einem Troste, dass tüchtige und treue Herausgeber uns nicht länger warten lassen. Dem studirenden Publicum wünsche ich zum Gebrauche des hier erschienenen Werkes noch insonderheit deshalb Glück, weil dasselbe auch zu demjenigen nöthigen Wissen vom Kanon, welches unmittelbar nicht in die Hauptfragen einschlägt, ebenso reichlich als ausgewählt und sparsam, überhaupt gründlich, klar und zweckmässig anleitet.

Berlin, den 10. October 1860.

Dr. C. J. Nitzsch.

Vorrede der Herausgeber.

Mit Freuden haben sich die Unterzeichneten der Aufgabe unterzogen, Fr. Bleeks *) Vorlesungen über die Einleitung ins A. T. nach der vollständig ausgearbeiteten Handschrift des Verfassers der Oeffentlichkeit zu übergeben. Der Leser empfängt hier eine viele Jahre hindurch mit grosser Liebe und Treue gepflegte Arbeit. Vom Sommer 1821 an hat Bleek die Einleitung ins A. T. im Ganzen 23 mal vorgetragen, gewöhnlich jedes dritte Semester in wöchentlich 5—7 Stunden, zuletzt im Sommer 1858. Nur bei der ersten Lesung hat der Verfasser das de Wette'sche Lehrbuch zu Grunde gelegt; die geschichtliche Behandlung des Gegenstandes, die er bereits im Winter 1822—23 bei der neutestamentlichen Einleitung anwandte, kam alsbald auch der alttestamentlichen Einleitung zu Gute. Der veränderten Methode entsprach nun auch lange Zeit der Titel „Kritische Geschichte des A. T." oder „Kritische Geschichte des alttestamentlichen Kanons" und ähnlich, bis der Verfasser 1852 zu der althergebrachten Benennung „Einleitung ins A. T." zurückkehrte. Es ist eine bemerkenswerthe Thatsache, dass Bleek, wie ähnlich andere neuere Gelehrte, durch selbstän-

*) Diejenigen Leser, welche über Bleeks Leben und Wirken Genaueres zu erfahren wünschen, verweisen wir — ausser den Nachrufen in der Neuen Ev. K. Z. 1859 No. 18, in der Beilage zum Ev. Gemeindeblatt aus u. für Rheinland und Westphalen 1859 No. 7, und den Worten Dorners in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie 1860, I. S. 45 ff. — auf die Nekrologe in der Allg. K. Z. 1859 No. 17 und in Hollenbergs Deutscher Zeitschrift 1859 No. 18.

diges Nachdenken sich schon früh von der Nothwendigkeit überzeugte, unsere Disciplin als eine geschichtliche Wissenschaft zu behandeln; ein Prioritätsrecht in dieser Beziehung öffentlich geltend zu machen, kam ihm nicht in den Sinn.

Wäre es dem Verfasser vergönnt gewesen, sein Werk selber herauszugeben, so würde es ohne Zweifel in vollendeterer Gestalt erschienen sein; wir mussten uns darauf beschränken, Bleeks Arbeit in ihrer vollständigsten und letzten Gestalt möglichst genau wiederzugeben. Wesentlich so, wie der Druck jetzt vorliegt, sind die Vorlesungen wirklich gehalten worden; Einzelnes indess scheint Bleek nur zu seinem eigenen Gebrauch in den Heften verzeichnet und seinen Zuhörern nie vorgetragen zu haben, wie er denn auch, durch Zeitmangel bestimmt, zuweilen unwichtigere Stücke beim Lesen überging, oder längere Abschnitte in einer kürzeren, dann gewöhnlich am Rande bemerkten Fassung vortrug. Da Bleek fortwährend die neueste Literatur berücksichtigte, bedurfte es unsererseits nur weniger Zusätze, welche sich als auf Bücher bezüglich, die nach Bleeks Tode (27. Febr. 1859) erschienen sind, von selbst kenntlich machen. Wo von früheren Büchern eine nähere Angabe vermisst wird, hat Bleek zu ihrer Nichterwähnung wohl seine Gründe gehabt, und wir waren nicht befugt, den Charakter des Werkes, das die Bedürfnisse der Studirenden im Auge hat, durch leicht zu beschaffende grössere Litteraturverzeichnungen zu verwischen.

Wie oft wir uns auch zu kleineren Bemerkungen oder zu kurzer Begründung unserer abweichenden Ansicht aufgefordert fühlen mochten, so durften wir doch schon aus Rücksicht auf die ohnehin starke Bogenzahl diesem Wunsche keinen Raum geben. Es handelte sich

jetzt, unmittelbar nach dem Tode des Verfassers, nur darum, Bleeks Eigenthum vollständig und unversehrt dem Leser vorzulegen; sollte das Buch eine zweite Auflage erleben, so würde eine grössere Freiheit in der Behandlung allerdings geboten sein. Die wenigen Anmerkungen aber, welche sich die Herausgeber erlaubt, und Jeder mit dem Anfangsbuchstaben seines Namens bezeichnet haben, finden hoffentlich Entschuldigung. Ohne Zweifel werden die gelegentlich aus exegetischen Vorlesungen Bleeks gemachten Mittheilungen, welche nur zum Theil durch ausdrückliche Verweisung des Verfassers veranlasst sind, willkommene Aufnahme finden.

Um Raum zu gewinnen und das ganze Buch übersichtlicher zu machen, haben wir Manches in Anmerkungen unter den Text gestellt, ausserdem aber sehr Vieles mit kleinerer Schrift drucken lassen, und zwar nicht nur solche Abschnitte, die ihrem Inhalte nach von geringerer Bedeutung sind, sondern auch sehr wichtige Stücke, die sich dann zu der vorhergehenden Textschrift wie die Ausführung zu einem Paragraphen verhalten. Um die angestrebte Uebersichtlichkeit erreichen zu können, mussten wir natürlich mit dem Wortlaute der Handschrift öfters frei verfahren; der Inhalt ist aber nie von uns angetastet worden. Dass wir die uns aufstossenden Schreibfehler und ähnliche kleine Versehen stillschweigend berichtigt haben, ist selbstverständlich; alle Citate sind sorgfältig nachgeschlagen worden, soweit uns die Bücher hier in Bonn zugänglich waren. Wer die Unzuverlässigkeit der gangbaren bibliographischen Hülfsmittel aus Erfahrung kennt, wird es begreiflich finden, dass wir nicht für die Richtigkeit aller angeführten Büchertitel, namentlich der Jahreszahlen, einstehen können; wir bedauern sehr, dass wir es versäumt haben, die verhältnissmässig

wenigen Fälle, in denen wir uns nicht aus eigener Anschauung von der Richtigkeit der Büchertitel überzeugen konnten, durch irgend ein Zeichen dem Leser kenntlich zu machen. Mögen Andere den so berechtigten Wunsch Gildemeisters (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1860, S. 298) nicht übersehen, wie seine Beachtung denn auch der Herausgabe der neutestamentlichen Einleitung zu Gute kommen soll.

Anfänglich hofften wir, ohne Beeinträchtigung des Sinnes, bloss durch kürzere Fassung des Ausdrucks an manchen Stellen eine bedeutende Raumersparniss zu erzielen; aber die Erfahrung überzeugte uns bald, dass die scheinbare Breite des Vortrages in den allermeisten Fällen die nothwendige Kehrseite der eigenthümlichen Klarheit ist, welche die Darstellungsweise Bleeks in so hohem Grade auszeichnet. Wir haben uns daher begnügt, nur hie und da am Ausdrucke zu glätten und einzelne Unebenheiten wegzuschaffen, wie sie bei einer nicht für den Druck bestimmten Aufzeichnung natürlich sind; im Ganzen aber sind wir auch hierin mit grosser Vorsicht zu Werke gegangen und haben den eigenthümlichen Stil des Verfassers keineswegs verwischen wollen.

Eine Zerlegung des Werkes in Paragraphen vorzunehmen, schien uns nicht rathsam; durch Seitenüberschriften, sowie durch Inhaltsübersicht und Register ist für die Uebersichtlichkeit des Ganzen wohl hinreichend gesorgt worden.

Bonn, im September 1860.

Joh. Friedr. Bleek, Cand. min.

Ad. Kamphausen, Lic. theol. u. Privatdocent.

Inhalt.

Vorbemerkungen

Begriff und Methode der Einleitung ins A. T. . . . 1—4.

A. Allgemeine Litteratur der alttestamentlichen Einleitung 5—28.

Bis zur Reformation: Herrschaft der traditionellen Ansichten 5. Von der Reformation bis R. Simon 8. R. Simon 11—15. Gegenschriften 12 Bis Eichhorn und Michaelis 15.

Neuere Zeit 18—28. Hauptsächliche Gegenstände der kritischen Forschung 18. Katholische Theologen 19. Kritische Richtung, hauptsächlich in der protestantischen Kirche 20. Ergebnisse der Kritik 24. Reaction der antikritischen Richtung 24. Differenzpunkt der beiden Richtungen 25. Das Recht der Kritik. Einseitigkeit vieler Kritiker 26. Aufgabe der Gegenwart 27.

B. Name, Bestandtheile, Ordnung, Eintheilung des A. T. 29—37.

Name 29—32. Ueber die Bezeichnung „Testament" insbesondere 30. Bestandtheile, Ordnung und Eintheilung 32. Zählung der alttestamentlichen Bücher 36.

C. Geschichtliches über die Original-Sprachen der alttestamentlichen Bücher 37—145.

Der semitische Sprachstamm. Umfang 37. Name 38. Verhältniss der semitischen Sprachen zu einander 39. Gemeinsamer Charakter 40.

1) Das Südsemitische. Das Arabische 41. Das Aethiopische 44.

2) Das Nordsemitische oder Aramäische. Umfang 45. Gehören die Chaldäer und Assyrer dazu? 45. Verhältniss zum Hebräischen 48. Litteratur des Alt-Aramäischen 49. Das Chaldäische 50. Das Syrische 52. Verhältniss des Chaldäischen zum Syrischen 52. Aussterben des Syrischen 55. Litteratur, besonders des Syrischen 56. Andere Zweige des Aramäischen 58.

3) Das Mittelsemitische oder Hebräische 60—145. Umfang und ursprünglicher Sitz desselben 60. Das Phönizisch-Punische 62.

Das Hebräische im engeren Sinne 71. Alter 73. Verhältniss zu den andern semitischen Dialekten 75. Gleichheit der Sprache in den älteren und späteren Büchern des A. T. 77. Dieselbe widerspricht nicht dem hohen Alter der ersteren 78.

Unterschied der poetischen und prosaischen Rede: a) in rhythmischer Beziehung. Gliederparallelismus 80. Eintheilung desselben α) in logischer Hinsicht 81, β) in rhythmischer 84. Versmaasse? 89. Ansatz zum Strophenbau 89. b) Sprachliche Verschiedenheiten 91.

Dialektische Verschiedenheiten der Sprache? 93.

Aeltere und spätere Diction 95. Aussterben der hebr. Sprache 96.

Geschichte des hebräischen Sprachstudiums und der alttestamentlichen Exegese 98–145. I. Unter den Juden. Hebräische und hellenistische Juden 98. Rabbinische Schulen 99. Verpflanzung derselben ins Abendland; Entstehung des Neu-Hebräischen 100. Leistungen der Rabbinen 100–109. II. Unter den Christen. Geringe Kenntniss des Hebräischen in der alten Kirche 109. Griechische Kirche 109. Lateinische Kirche 113. Gänzliche Vernachlässigung seit dem 5. Jahrh. 115. Wenige Spuren im späteren Mittelalter 115. Aufschwung im Zeitalter der Reformation 117. Bis Anfang des 17. Jahrh. 118. Bis Anfang des 18. Jahrh. 126. Von Schultens und den Michaelis bis Anf. des 19. Jahrh. 133. Neuere Zeit von Gesenius und Ewald an 139.

Erster Hauptheil.

Ursprung der einzelnen Bücher.

A. Die geschichtlichen Bücher . . 146–409.

Uebersicht 146. Verloren gegangene Geschichtswerke, die im A. T. citirt werden 148. Folgerungen aus diesen Citationen a) auf die Glaubwürdigkeit und b) auf die Verfasser der vorhandenen geschichtlichen Bücher 157. Beschränktes Ziel der Kritik der einzelnen Bücher 159. Angeblicher kritischer Werth der Titel 159.

Pentateuch 160—311.

Name des Ganzen und der einzelnen Bücher 160f. Inhalt 161—166 (Chronol. Schwierigkeit im Buche Numeri 163f.).

Geschichte der kritischen Behandlung des Pentateuchs 166—181.

Mosaische oder dem mosaischen Zeitalter zugehörende Stücke in den 4 letzten Büchern 181—200.

Entschieden mos. Gesetze 183-192. Vorläufige Folgerungen daraus 192. Andere, wahrscheinlich mosaische Gesetze 193—196. Folgerungen 197. Lieder 197—200.

Der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt ist nicht von Moses 201—226.

Bewiesen: a) durch Spuren späterer Zeitverhältnisse: 1) in einzelnen geschichtlichen Angaben 201; 2) im Citat Num. 21, 14: S. 208; 3) in Gesetzen 208.

b) aus der Verknüpfung der einzelnen Begebenheiten (und Gesetze) zu einem Ganzen; 4) Wiederholungen in den Gesetzen 211; 5) Wiederholungen in den geschichtlichen Theilen 212; 6) Widersprüche in den Gesetzen 214; 7) und 8) ungenaue und unchronologische Stellung mancher Abschnitte 216; 9) die geschichtliche Lücke Num. 20: S. 222.

Diese Schwierigkeiten sind nicht durch die Annahme von Interpolationen zu beseitigen 224.

c) Innere Unwahrscheinlichkeit der Abfassung eines solchen Geschichtswerkes durch Moses 224.

Resultat des Bisherigen: allmälige Entstehung des Pentateuchs 226.

Näheres über die Composition der einzelnen Bücher 227 bis 311.

1. Genesis 227—272.

Geschichte der Kritik der Genesis 227. — Die Annahme von Quellenschriften ist von vornherein wahrscheinlich, und die Glaubwürdigkeit des Buches gewinnt dabei. Verhältniss der älteren Inspirationslehre hierzu 234. Die Möglichkeit der Quellenscheidung, beruhend auf dem unentwickelteren Charakter der hebr. Geschichtschreibung 236.

Erscheinungen, welche die Benutzung von Quellen vermuthen lassen. Wiederholungen und thatsächliche Differenzen 238. Unangemessene Uebergänge und Verbindungen verschiedener Abschnitte 239. Verschiedenheiten in Darstellung und Sprachgebrauch, namentlich in den Gottesnamen (Jehova und Elohim) 239. — Zusammentreffen dieser verschiedenen Erscheinungen 240. Spuren von Ueberarbeitung ursprünglich elohistischer Abschnitte 244.

Die Elohistische Grundschrift 246. Jehovistische Ueberarbeitung derselben 252. Andere schriftliche Quellen des Jehovisten 254. Ewald's Ansicht 256.

Nähere Beschreibung der Grundschrift. Ihr Umfang, sowie der der jehovistischen Ergänzung 257. Quellen 259. Quellenbenutzung 261. Allgemeiner Charakter der Schrift 261. Abfassungszeit 263.

Die Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Verfahren des Ergänzers 264. Eigenthümlichkeit seiner Schrift im Verhältniss zur Grundschrift 267. Gemeinsames 269. Abfassungszeit 270.

2. Exodus 272—279.

3. Leviticus 279—282.

4. Numeri 282—289.

5. Deuteronomium 290—311.

1) Einheit des Verfassers 290. — 2) Dieser ist nicht Moses 291. — 3) Verhältniss zum Jehovisten 291. — 4) Abfassungszeit 298. — 5) Kpp. 31—33: S. 304. — 6) Die Aussagen des Buches über seinen Verfasser 307. — 7) u. 8) Quellen und Benutzung derselben 308. — 9) Der Deuteronomiker, der letzte Redacteur des Pentateuchs 310.

Das Buch Josua 311—327.

Vermuthliche Ausdehnung des Pentateuchs nach seinen verschiedenen Redactionen ins Buch Josua hinein 311. Bestätigung durch analytische Inhaltsübersicht des letzteren 312. Resultat: allmälige Entstehung des Buches 323. Deuteronomiker 324. Jehovist 325. Elohist 326. Quellen des Elohisten 327.

Ergebnisse der Untersuchungen über den Pentateuch und das Buch Josua 327—332.

Kurze Beleuchtung der gegnerischen Gründe 332—341.

Der samaritanische Pentateuch 332. Spuren des Pentateuchs im übrigen A. T. 337. Sprache 339.

Buch der Richter 341—352.

Name 341. Bestandtheile 342. Allmälige Entstehung des Buches 344. Quellen. Spuren des Elohisten und Jehovisten 344. Abfassungszeit 346. Anhang (Kpp. 17–21) 347. Ansichten von Studer, Ewald u. Bertheau 349.

Buch Ruth 352—355.

Die Bücher Samuel und der Könige . . 355—373.

Namen 355. Inhalt 356. Verschiedenheit beider Werke 356. Die Bücher Samuel; ihr ursprünglicher Umfang 359. Zeitalter 361. Quellen und deren Benutzung 362. Die Bücher der Könige, Abfassungszeit 367. Verfasser 369. Quellen 370. Benutzung derselben 371.

Bücher Esra und Nehemia 373—391.

Namen 373. Sprache 374. Inhalt 374. Chronologische Verhältnisse 379. Ursprung. Traditionelle Ansicht 381. Bestandtheile und Verfasser des Buches Nehemia 382, und des Buches Esra 384. Ueberarbeitung beider

Bücher durch einen Redacteur 388. Quellen des Redacteurs 389. Sein Zeitalter 390.

Bücher der Chronik 391—401.

Titel 391. Inhalt 392. Streitigkeiten über die Glaubwürdigkeit etc. 393. 1) Abfassungszeit 394. 2) Quellen 395. 3) Zweck 396. 4) Quellenbenutzung 397. 5) Geschichtlicher Werth 398. 6) Verfasser. Verhältniss zu den Büchern Esra und Nehemia 399.

Buch Esther 401—409.

Inhalt 401. Ansehen 404. Angriffe gegen das Buch 404. Geist desselben 405. Geschichtlicher Charakter 406. Purimfest 407. Abfassungszeit 408.

B. Die prophetischen Bücher . . . 409—611.

Prophetismus der Hebräer 409—447.

Verhältniss der prophetischen Bücher zu den geschichtlichen 409. Namen und Begriff des Propheten 412. Geschichte der hebr. Prophetie 416. Prophetinnen 419. Lebensweise 419. Die prophetische Begeisterung ist bedingt durch göttliche Berufung, sie ist nicht continuirlich 420, nicht ekstatisch 421. Visionen 422. Verschiedenheit der Form: poetisch und prosaisch, mündlich und schriftlich 424. Symbolische Handlungen 426. Theokratische Thätigkeit der Propheten, Inhalt und Ziel ihrer Reden 427. Vorhersagung des Zukünftigen 430. Dieselbe ist nur ein Theil ihrer Thätigkeit 435. Poetische Individualisirung der Weissagungen 436. Messianische Verheissungen in engerem und weiterem Sinne 437. Ihr perspectivischer Charakter 440. Auslegung 441. Ermittlung des Zeitalters der einzelnen Weissagungen 444. Prophetische Schriften des A. T. 447.

Jesaja 448—468.

Name 448. Leben 448. Haupttheile des Buches 451. Kpp. 40—66: 452. Kpp. 1—35: 457. Kpp. 36—39: 465. Sammlung des Buches 466. Charakter 467. Messianische Weissagungen 467.

Jeremia 468—501.

Name 469. Leben und Wirksamkeit. Zeitgeschichte 469—486. Haupttheile des Buches 487. Masorethische und alexandr. Recension 488. Sammlung und Redaction des Buches 496. Werth desselben 499. Die Persönlichkeit Jeremia's; sein Kampf gegen Abgötterei 500. Messianisches 501.

Die Klagelieder 501—504.

Ezechiel 505—517.

Name, Leben 505. Inhalt 506. Ueber Kpp. 40—48: 513. Visionen und symbolische Handlungen 514. Entstehung des Buches 515. Charak-

ter desselben. Verhältniss zu Jeremia 516. Angabe des Josephus über Ezechiel 517.

Die zwölf kleinen Propheten 517—577.

Name und Ursprung der Sammlung 517. Reihenfolge 518. — 1) Hosea 518. — 2) Joel 525. — 3) Amos 532. – 4) Obadja 536. – 5) Micha 538. — 6) Nahum 542. — 7) Habakuk 544. — 8) Zephanja 547. — 9) Haggai 549. — 10) Sacharja. Kpp. 1—8: 551. Kpp. 9—14: 553. Sammlung des ganzen Buches 563. Vermuthung über den Verfasser von Kpp. 9—11: 564. — 11) Maleachi 565. — 12) Jona 569.

Daniel 577—611.

Inhalt 577. Verschiedene Ansichten über den Ursprung 583. Einheit des Verfassers 584. Aeussere Gründe gegen die danielische Abfassung 586. Innere Gründe zur Bestimmung des Zeitalters und Zweckes. a) Kpp. 7 bis 12: 590. b) Kpp. 1—6: 595. Die Person des Daniel 607. Bedeutung des Buches 610.

C. Poetische Bücher 611—661.

Die Psalmen 611—630.

Titel. Eintheilung in Bücher 611. Autorität der Ueberschriften 612. Ursprung der einzelnen Psalmen 615. Entstehung der Sammlung 620. Eintheilung nach dem Inhalt 622. Sittl.-relig. Standpunkt 625. Zählung 626. Integrität 627.

Salomonische Schriften 631—644.

1) Die Sprüche Salomo's 631. — 2) Das Hohelied 635. — 3) Der Prediger 641.

Hiob 644—661.

Inhalt 644. Geschichte oder Dichtung? 647. Zweck 650. Prolog und Epilog 653. Reden Elihu's 655. Integrität des Buches im Uebrigen 658. Ursprung des Buches 658.

Zweiter Hauptheil.

Geschichte des alttestamentlichen Kanons.

Verhältniss zum ersten Haupttheil. Beschränktes Ziel der Untersuchung 662.

A. Bei den Juden 663—686.

Kanonisches Ansehen des Gesetzes 663. Thätigkeit des Esra und Nehemia 664. Sammlung des Nehemia 665. Vereinigung derselben mit dem

Pentateuch 669. Allmälige Aufnahme der Hagiographen 670. Schwanken über den Umfang des Kanons 674. Die hellenistischen Juden 675. Die neutestamentlichen Schriftsteller 678. Abschluss des hebräischen Kanons 679. Anerkennung desselben bei den übrigen Juden 682. Die Sekten zur Zeit Christi 682. Falsche Nachrichten und Meinungen späterer Zeit 683.

B. In der christlichen Kirche . . 686–716.

Die älteste Kirche 686. Melito von Sardes 687. Origenes 689. Griechische Kirche des 4. Jahrhunderts 691. Lateinische Kirche des Mittelalters seit dem 4. Jahrhundert 693. Griechische Kirche des Mittelalters 698. Von der Reformation bis auf die neueste Zeit 698.

Stellung der Apokryphen im Kanon. Verschiedene Grade der Kanonicität: a) im Verhältniss des A. T. zum N. T. 707; b) innerhalb des A. T. 712. Der Unterschied zwischen den Apokryphen und den kanonischen Büchern des A. T. ist kein absoluter 713. Praktische Folgerung 715.

Dritter Haupttheil.

Geschichte des Textes.

Geschichte der Kritik des Textes 717. Ergebnisse dieser Kritik im Allgemeinen 721.

A. Aeussere Textesgeschichte 723–746.

1) Babylonische und phönizische Schrift 723. Verdrängung dieser durch die erstere 725. 2) Punktation 732. 3) Wortabtheilung 740. 4) Eintheilungen in kleinere und grössere Abschnitte, Verse und Kapitel 740.

B. Innere Textesgeschichte 746–817.

1. Handschriftlicher Text 746—809.

Hebräische Handschriften 746. Der samaritanische Pentateuch und seine Uebersetzungen 747.

Griechische Uebersetzungen. Die Septuaginta. Legende über ihren Ursprung 750. Die Uebersetzung des Pentateuchs 754. Die übrigen Bücher 758. Benennung 761. Ansehen und Gebrauch 761. Töchterversionen 763. Aquila, Theodotion, Symmachus, Quinta, Sexta, Septima 764. — Origenes Hexapla 767. Tetrapla 770. Der Text der LXX nach Origenes Zeit 771. Handschriften 773. Ausgaben 774. Wörterbücher 777. — Noch andere griechische Uebersetzungen und Lesarten 778.

Die Vulgata. Lateinische Uebersetzungen vor Hieronymus 779. Arbeiten des Hieronymus 782. Aufnahme seiner Uebersetzung 784.

Chaldäische Uebersetzungen (Targumim) 786. Syrische 790. Arabische 794. Persische 796.

Bedeutung der Uebersetzungen als Zeugen für den Text des A. T. 796. Anführungen alter Schriftsteller 797. Spuren kritischer Sorgfalt in der Ueberlieferung des Textes 797. Die Masora 804. Abendländische und morgenländische Lesarten 806. Varianten in Bezug auf Punktation 807. Correcturen nach den Angaben der Masora. Der sog. masorethische Text 808.

2. Gedruckter Text 809—817.

Register 818—833.

Berichtigungen und Zusätze.

Vorbemerkungen.

Ueber Begriff und Methode der Einleitung ins A. T.

Die Betrachtungen, womit wir uns in dieser Vorlesung beschäftigen werden, pflegt man unter der Benennung Einleitung ins Alte Testament, alttestamentliche Einleitung zusammenzufassen, wie die entsprechenden Betrachtungen über die Bücher des N. T., unter der Benennung Einleitung ins N. T., neutestamentliche Einleitung, und beide zusammengenommen als biblische Einleitung, Einleitung in die heilige Schrift. Ueber den Umfang dieser Disciplinen und ihre Beschränkung gegen andere ebenfalls auf das Studium der heiligen Schrift sich beziehende Disciplinen, über das Bedürfniss, sie als besondere Disciplin oder als besondere Disciplinen zu behandeln, sowohl in Schriften als in akademischen Vorträgen, und über die angemessenste Methode der Behandlung derselben, pflege ich mich bei den Vorlesungen über die neutestamentliche Einleitung näher auszusprechen.*) Hier beschränke ich mich darauf, in diesen Beziehungen nur kürzlich Folgendes zu bemerken. Wie die neutestamentliche Einleitung so behandle ich auch die alttestamentliche Einleitung als eine rein geschichtliche Disciplin, als eine Geschichte der in der Sammlung des A. T. enthaltenen Schriften, sowohl der einzelnen als der Gesammtheit derselben, von ihrem ersten Ursprunge an bis auf die gegenwärtige Zeit. Bezeichnender würde daher für diese Disciplin die Benennung sein: Geschichte —

*) Der Leser wolle daher das Weitere in der gleich nach der Vollendung dieses Bandes erscheinenden Einleitung ins N. T. nachsehen. K.

und in Beziehung auf ihren vorwiegenden Charakter: Kritische Geschichte der Bücher des A. T. oder Geschichte des alttestamentlichen Kanons, wie man sie denn auch theilweise auf solche oder ähnliche Weise benannt hat. Die Benennung Einleitung ins A. T. hat eigentlich etwas zu Unbestimmtes und Weitschichtiges. Doch hat sie sich einmal bei uns gleichsam als technischer Ausdruck für diese Disciplin eingebürgert und kann auch gar wohl beibehalten werden. Auf gewisse Weise bildet die biblische Einleitung einen Theil der Litteraturgeschichte, also die alttestamentliche Einleitung einen Theil der hebräischen Litteraturgeschichte, oder vielmehr fällt sie, da die Bücher des A. T. das Einzige sind, was sich uns von althebräischer Litteratur aus der Zeit, wo das Hebräische lebende Sprache war, erhalten hat, mit der Geschichte der althebräischen Litteratur ganz zusammen. Doch erhält die alttestamentliche Einleitung zugleich den Charakter einer theologischen Disciplin, den eine Geschichte der althebräischen Litteratur an und für sich nicht haben würde, dadurch, dass die Schriften, worauf sie sich bezieht, als eine geschlossene Sammlung der Urkunden betrachtet werden, worin die Offenbarungen Gottes an das Volk Israel niedergelegt sind, als Vorbereitungen auf die Offenbarung des N. B. in Christo. Eben dadurch, dass diese Schriften eine geschlossene Sammlung bilden, mit einem eigenthümlichen Charakter und einer specifischen Dignität, entsteht denn auch schon das Bedürfniss, sich nicht bloss mit speciellen Einleitungen in die einzelnen Bücher und Untersuchungen über ihren Ursprung zu begnügen, sondern sie auch zusammenfassend zu behandeln. Denn für den theologischen Gesichtspunkt ist von Wichtigkeit nicht bloss die Erkenntniss des Ursprungs der einzelnen Bücher, sondern auch die der Entstehung und Vollendung der Sammlung derselben zu einem Ganzen. Nur bei einer solchen zusammenfassenden Betrachtung kann auch ins gehörige Licht treten sowohl das Gemeinsame dieser Schriften, als Ueberbleibsel der hebräischen Literatur und als Urkunden der alttestamentlichen Offenbarung, als auch das Eigenthümliche, was doch die einzelnen derselben auch im Verhältniss zu den übrigen darbieten. Dazu kommt noch, einmal, dass nach der Vollendung der Sammlung dieser Bücher die sämmtlichen darin vereinigten Schriften sowohl in der jüdischen als in der

christlichen Kirche im Wesentlichen dieselbe Geschichte gehabt haben, namentlich was die Erhaltung oder Corruption ihres Textes betrifft, und zweitens, dass die alttestamentlichen Bücher schon ihrer Zahl und ihrem Umfange nach nicht wohl alle einzeln der Reihe nach in besonderen akademischen Vorlesungen können behandelt werden und dass diejenigen, über welche besondere Vorlesungen gehalten und gehört werden, sich auf eine verhältnissmässig geringe Zahl beschränken. So dass daher von dieser Seite beim A. T. noch in stärkerer Weise als beim N. T. das Bedürfniss eintritt, in akademischen Vorträgen die gesammten Schriften gemeinschaftlich zu behandeln; wie es in der alttestamentlichen Einleitung der Fall ist.

Was die Methode der Behandlung und die Vertheilung des Stoffes betrifft, so werde ich hier denselben Gang befolgen, wonach ich diese Disciplin schon seit mehr als dreissig Jahren (die alttestamentliche Einleitung seit dem Winter-Semester $18\frac{23}{24}$) in meinen Vorlesungen behandelt habe. Die in neuerer Zeit gewöhnliche Eintheilung ist die, dass man zwei Haupttheile macht, die *allgemeine* Einleitung und die *specielle* Einleitung, wovon die letztere sich mit der Untersuchung über die Entstehung der einzelnen Bücher beschäftigt, die erstere aber die Geschichte der Sammlung als solcher und die spätere Geschichte des Textes behandelt, so wie was sonst noch etwa in den Kreis der Einleitung hineingezogen wird, und dass man die allgemeine Einleitung vorangehen lässt und dann erst die specielle folgen. So unter andern auch *de Wette* und *Hävernick*, welcher letztere dieses Verfahren ausdrücklich als das allein zweckmässige bezeichnet. Aber viel angemessener erscheint ein solcher Gang der Behandlung, welcher dem Gange der Geschichte selbst am meisten entsprechend ist, nämlich der, dass zuerst die Entstehung der einzelnen Bücher des A. T. betrachtet wird, dann die Entstehung der Sammlung derselben als solcher und darauf die Geschichte des Textes der Bücher seit der Vereinigung derselben in die Sammlung. Darnach wird denn das Ganze in drei Hauptstücke zerfallen, denen ich nur einige vorbereitende Abschnitte voranschicken werde. In diesen letzteren werde ich

A) eine kurze Uebersicht dessen geben, was bisher auf dem Gebiete der alttestamentlichen Einleitung oder für die kri-

tische Geschichte der Bücher des alttestamentlichen Kanons geliefert ist;

B) eine vorläufige Auseinanderlegung der ganzen Schriftsammlung, womit wir es hier zu thun haben, und Betrachtung derselben nach ihrer Benennung und allgemeinen Eintheilung, so wie nach den einzelnen Bestandtheilen und deren Anordnung;

C) eine kurze geschichtliche Betrachtung der Sprache, worin diese Bücher geschrieben sind, in ihrem Verhältnisse zu anderen Sprachen und in Beziehung auf hervortretende Eigenthümlichkeiten, welche einzelne Bestandtheile des A. T. in Vergleich mit anderen auf diesem Gebiete darbieten.

Dann gehen wir zu der Untersuchung über die Geschichte des A. T. selbst über, nach den vorher angedeuteten drei Haupttheilen:

I. Geschichte des Ursprungs der einzelnen Bücher des A. T. und der etwaigen Veränderungen, welche sie erfahren haben, so lange sie noch einzeln vorhanden waren.

II. Geschichte der Entstehung der Sammlung der alttestamentlichen Bücher als solcher (als Sammlung), als eines Corpus heiliger Schriften des A. B., oder Geschichte des alttestamentlichen oder jüdischen Kanons als solchen.

III. Weitere Geschichte des Textes des A. T. seit der Bildung des Kanons bis auf unsere Zeit.

A. Allgemeine Uebersicht dessen, was bisher auf dem Gebiete der alttestamentlichen Einleitung geleistet ist.*)

Die Sammlung der Bücher des A. T. hat sich nicht in der christlichen Kirche gebildet, weder im Ganzen noch im Einzelnen, sondern in der jüdischen und schon vor Christo, und die christliche Kirche hat dieselbe nur von der jüdischen recipirt. In der jüdischen Kirche hatten sich nun aber schon zur Zeit Christi und der Apostel über den Ursprung der meisten dieser Bücher und ihre Verfasser bestimmte Vorstellungen fixirt. Diese waren damals traditionell und wurden im Allgemeinen auch ohne Weiteres mit dem jüdischen Kanon zugleich von Seiten der christlichen Kirche und ihrer Lehrer angenommen. Dieselben wurden auch grösstentheils lange Zeit ohne Weiteres festgehalten, ohne dass besondere Untersuchungen über die Richtigkeit derselben angestellt wurden. Veranlassung zu solchen hätten allenfalls die Angriffe geben können, welche gegen einzelne alttestamentliche Bücher und gegen die recipirten Ansichten über deren Ursprung von zwei Seiten gemacht wurden, ein Mal von Seiten einzelner heidnischer Philosophen, wie namentlich des Epikureischen Philosophen Celsus (2. Jahrhundert) gegen die Mosaische Abfassung des Pentateuchs und des Neu-Platonikers Porphyrius (nach der Mitte des 2. Jahrhunderts) gegen die Aechtheit des Buches Daniel; und zweitens von Seiten einiger Gnostiker, die entschiedene Gegner des Judenthums und besonders des jüdischen Gesetzes waren, gegen den Pentateuch. Doch wur-

*) Vergl. dafür de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T. §. 6.

Ernst Fried. Karl Rosenmüller († 1836), Handbuch für die Litteratur der biblischen Kritik und Exegese. Göttingen 1797—1800. 4. Thle. 8. nicht vollendet; über einleitende Werke in die ganze Bibel I. S. 51—115; ins A. T. insbesondere ebendaselbst S. 115—157.

Hupfeld, Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung (Marburg 1844. 8) S. 39—88.

den auch durch diese Angriffe die Kirchenväter nicht gerade zu besonderen historisch-kritischen Untersuchungen über die angegriffenen Bücher bestimmt, sondern sie begnügten sich vielmehr, ihnen die überlieferten Vorstellungen entgegenzuhalten. Es ist daher dasjenige, was wir bei einzelnen Kirchenvätern über die alttestamentlichen Schriften und deren Ursprung bemerkt und ausgeführt finden, bei Weitem nicht von solcher Bedeutung, wie dasjenige, was dieselben über die Bücher des neutestamentlichen Kanons geben. Der letztere bildete sich erst zu ihrer Zeit, und sie selbst waren bei der Bildung mehr oder weniger mit thätig; den ersteren fanden sie mit bestimmten recipirten Vorstellungen über die Entstehung der meisten einzelnen Bücher vor, und so begnügten sie sich, das ihnen Ueberlieferte festzuhalten und wiederzugeben.

Die Bewegungen in der christlichen Kirche selbst hinsichtlich des A. T. bezogen sich nun erstens, und zwar dies vorzugsweise, auf die Auslegung desselben, auf die Gewinnung des richtigen Sinnes und dessen Verhältnisses zum N. T., und zweitens auf den Umfang des alttestamentlichen Kanons, auf die Frage, ob auch noch ausser den hebräischen Büchern des A. T. einzelne griechisch vorhandene Schriften der jüdischen Litteratur — die von uns sogenannten Apokryphen des A. T. — mit zum Kanon desselben zu rechnen seien, und in welches Verhältniss sie zu jenen zu stellen seien. Doch wurden irgend durchgreifende und eindringende Untersuchungen auch in dieser Beziehung nicht angestellt, noch weniger aber über den Ursprung der einzelnen alttestamentlichen Bücher und die Richtigkeit der traditionellen Ansicht hierüber. — Eine besondere Schrift unter dem Titel einer Einleitung in die heilige Schrift giebt es von einem Griechen Adrian, dessen Zeitalter unsicher ist, wahrscheinlich ungefähr um die Mitte des fünften Jahrhunderts: *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*, Isagoge sacrarum scripturarum, zuerst herausgegeben von Dav. Höschel Augsb. 1602. 4; doch beschäftigt sich diese vornehmlich mit der Betrachtung der biblischen, namentlich der alttestamentlichen Redeweise, sowie der biblischen, anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke, ist also hauptsächlich nur eine Art Einleitung in die biblische Rhetorik. — Einzelne Bemerkungen dagegen über den Ursprung der alttestamentlichen Bücher fin-

den sich bei Hieronymus in den Vorreden zu seinen lateinischen Uebersetzungen der einzelnen Bücher, ferner bei Augustin in seinem Werke De doctrina christiana, und bei Junilius, einem afrikanischen Bischofe (gegen die Mitte des 6. Jahrh.) in dessen Schrift: De partibus legis divinae libri duo (öfters gedruckt). Dieselbe enthält im ersten Buch Mancherlei, was in die biblische Einleitung hineinschlägt, von der Schreibart der Bibel, dem Ansehen ihrer Bücher, den Verfassern derselben, der Eintheilung und Ordnung, dem Kanon und den verschiedenen Stufen kanonischer Bücher etc. Besonders in letzterer Beziehung hat er manches Eigenthümliche; er beruft sich für seine Ansichten auf einen Priester Paulus, welcher seine Unterweisung in der Syrischen Schule zu Nisibis erhalten hatte, wo überhaupt ein regeres und freieres Studium der heiligen Schrift scheint geherrscht zu haben. Ferner gehört hierher das Buch des Cassiodor († 562) De institutione divinarum litterarum. Dieses Werk fand für das Studium namentlich auch der Einleitung in die Bibel grosse Verbreitung, obwohl es selbständige Untersuchungen über den Ursprung der biblischen Bücher und ihrer Sammlung nicht enthält, sondern sich nur an die recipirten Vorstellungen hält, wie er sie bei früheren rechtgläubigen Kirchenlehrern vorfand, namentlich bei Hieronymus und Augustin. Dasselbe ist auch der Fall in dem für seine Zeit gelehrten Werke des Nicolaus Lyranus († 1340) Postilla perpetua s. brevis commentarius in universa biblia, woraus hier für uns in Betracht kommen die vorausgeschickten Bemerkungen de libris biblicis canonicis et non canonicis, so wie über die Uebersetzungen, namentlich die Griechischen. Noch weniger wurde auf diesem Gebiete von anderen christlichen Theologen dieser Zeiten geleistet, von denen überhaupt nur Wenige im Stande waren, das A. T. in der Grundsprache auch nur zu lesen. Mit sehr grossem Fleisse dagegen ward im Mittelalter das Studium der hebräischen Sprache und die Auslegung des A. T. von jüdischen Gelehrten getrieben; dabei finden sich auch Spuren, dass einige derselben freiere Untersuchungen über den Ursprung einzelner dieser Schriften angestellt haben, namentlich des Pentateuchs und des letzten Theiles des Jesaias. Doch wagten sie kaum, deren Ergebnisse, wo sie von der traditio-

nellen Ansicht abwichen, leise anzudeuten; im Allgemeinen blieben auch sie auf diesem Gebiete bei den von der alten jüdischen Kirche her überlieferten Vorstellungen stehen, wie ebenso die christlichen Theologen in diesem langen Zeitalter.

Mit der Reformation erwachte auf vorzüglichere Weise der Eifer für das genauere und selbständigere Studium der heiligen Schrift in der Grundsprache, und so denn auch für das der hebräischen Sprache und die Auslegung des A. T. Dabei wurden auch von Luther und Andern zum Theil eigenthümliche Urtheile gefällt über den dogmatischen und ethischen Werth und über die kanonische Dignität einzelner Bücher des A. T., weniger aber was den Ursprung derselben betrifft; hier blieb man auch damals hinsichtlich des A. T., (anders als wie theilweise in Beziehung auf das N. T. der Fall war) meistens ohne Weiteres bei den hergebrachten Vorstellungen stehen. Nur über den Pentateuch finden wir schon im 16. Jahrhundert Andeutungen von Carlstadt und etwas später von dem katholischen Gelehrten Masius, dass derselbe in der gegenwärtigen Gestalt wohl nicht ein Werk des Moses sei; jedoch ohne dass damals weiter darauf eingegangen wäre.

Die ersten vollständigeren Werke, welche nach der Reformation über die Gegenstände der biblischen Einleitung erschienen, sind von zwei katholischen Theologen, den italienischen Dominikanern a) Santes Pagninus, Isagoge ad sacras litteras Lyon 1536, und b) Sixtus Senensis (von Siena) Bibliotheca sancta, Venedig 1566; besonders letzteres Werk fand grosse Verbreitung, namentlich auch wegen der reichlichen exegetischen Litteratur, und ward öfters wieder aufgelegt (zuletzt Neapel 1740). Von protestantischer Seite erschienen hierher gehörige Werke im Laufe des 17. Jahrhunderts von dem lutherischen Theologen Michael Walther (General-Superintendenten von Ostfriesland), 1636 und öfter, und von den reformirten Theologen, dem Holländer Andreas Rivetus 1627, und dem Schweizer Johann Heinrich Heidegger, 1681 und öfter. Alle diese Werke, die katholischen wie die protestantischen umfassen das A. und das N. T. gemeinschaftlich und fanden mehr oder weniger Beifall und Verbreitung; aber selbständige Untersuchungen über den Ursprung und die Geschichte der biblischen Bücher und eigenthümliche von den

überlieferten abweichende Urtheile in dieser Beziehung enthalten sie nicht.

Ohne Vergleich bedeutender, in litterarischer wie in kritischer Hinsicht, sind die Leistungen des Engländers Brian Walton (Bischof von Chester † 1661) in den Prolegomenen zu der von ihm herausgegebenen Londoner Polyglotte 1657. Diese Prolegomenen enthalten gelehrte Abhandlungen über biblische Chronologie, Alterthümer u. dgl., von Walton selbst, Ludw. Cappellus u. A. Da sie in der grossen und kostbaren Polyglotte nur Wenigen zugänglich waren, so wurden sie besonders abgedruckt von Heidegger, Zürich 1673 fol. Für die alttestamentliche Einleitung sind hier besonders die 16 letzten tractatus von Walton selbst zu nennen, welche Dathe hat besonders abdrucken lassen, Leipzig 1777. 8, mit einer Vorrede von ihm, worin er manche Berichtigungen liefert. Diese Traktate handeln von der Erfindung und dem Gebrauche der Buchstaben, von dem Alter und der Vortrefflichkeit der hebräischen Sprache, von den Ausgaben der Bibel, den verschiedenen alten Uebersetzungen derselben, von der Masora und Kabbala, von den verschiedenen Lesarten in der Bibel, von der Integrität und dem Ansehen der Originaltexte. Es finden sich darin über diese Gegenstände, die mehr oder weniger zur allgemeinen Einleitung in die Bibel, besonders in das A. T. gehören, sehr schätzbare und noch immer brauchbare Materialien, wobei auch die früheren Ansichten und Untersuchungen über diese Gegenstände mitgetheilt werden.

Ich nenne hier noch einige andere gelehrte Werke, die auch bei de Wette mit aufgeführt sind, obwohl sie nicht vollständige Einleitungen ins A. T. enthalten: von Hottinger, Leusden, Pfeiffer.

1. Joh. Heinr. Hottinger, (Professor der Theologie zu Zürich, † 1667, als er einen Ruf nach Leyden erhalten hatte): thesaurus philologicus s. clavis scripturae sacrae. Zürich. 1649. ed. 3. 1696 in 4., handelt über die verschiedenen Religionen und deren Verhältniss zu einander, dann über die Handschriften des A. T., die Commentarien und Versionen desselben, über Masora und Kabbala, über einzelne Bücher des A. T. und deren göttliches Ansehen. Der Verfasser besass eine grosse Belesenheit in rabbinischen, talmudischen und arabischen Schriften und hat aus ihnen viele Excerpte mit den eigenen Worten der Schriftsteller geliefert, und besonders dadurch ist das Werk noch jetzt brauchbar.

2. Joh. Leusden (ein Holländer, Professor der hebräischen Sprache zu Utrecht † 1699, Schüler von Buxtorf): a) Philologus Hebraeus Utrecht 1657. ed. 5. 96. 4., handelt über den Originaltext des A. T., über die einzelnen Bücher desselben und ihre Eintheilung, über das Alter der hebräischen Schrift und der Vokalpunkte, über die Masora und die Kritik der Juden. b) Philologus Hebraeo-mixtus. Utrecht 1663 ed. 4. Basel 1739. 4., handelt von den verschiedenen Uebersetzungen des A. T., vom Talmud und den rabbinischen Commentatoren, ausserdem von den jüdischen Sekten und verschiedenen anderen Gegenständen des hebräischen Alterthumes.

3. August Pfeiffer (Professor der orientalischen Sprachen zu Wittenberg, dann zu Leipzig, später Superintendent zu Lübeck † 1698) Critica sacra. Dresden 1680. 4., mehrmals wieder abgedruckt, zuletzt Altorf 1751. 8., handelt von der Beschaffenheit des Originaltextes und den Uebersetzungen der Bibel sowohl A. als N. T., doch über letzteres sehr kurz, ausserdem über die Ausgaben der Bibel, über Masora, Kabbala u. a.

Um diese Zeit, in der Mitte des 17. Jahrhunderts, wurden heftige Streitigkeiten über die Richtigkeit unseres masorethischen Textes des A. T. geführt, sowie namentlich über die Ursprünglichkeit und Richtigkeit der Vokalisation desselben, die ich hier nur kurz berühre. Auf der einen Seite standen namentlich Joh. Morinus und Ludw. Cappellus, welche die Neuheit der Vokale, ihre theilweise Unrichtigkeit, sowie die theilweise Corruption des hebräischen Textes überhaupt behaupteten, auf der andern Seite Joh. Buxtorf der Sohn, der darin seinem Vater dem älteren Joh. Buxtorf folgte und mit ihm die Ursprünglichkeit der Vokalisation und die völlige Integrität des hebräischen Textes behauptete. Ihnen folgten in der Beziehung auch die vorher genannten Gelehrten Leusden und Pfeiffer.

Von einer andern Seite wurden um dieselbe Zeit von einigen Gelehrten sehr freimüthige und von den recipirten Vorstellungen abweichende Ansichten über den Ursprung einzelner Bücher des A. T., wie besonders des Pentateuchs u. a. vorgetragen; so namentlich von dem englischen Philosophen Thomas Hobbes (geb. 1588. † 1679; in seinem Leviathan s. de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, Englisch, London 1651, Lateinisch, Amsterd. 1668. 4. Deutsch, Halle 1794. 2 Bdd. 8.), Isaac Peyrerius (französ. reform. Theologe, später zur Kathol. Kirche übertretend, † als Jesuit 1676, in seinem berühmten Werke: Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi, 1655, worin er den Beweis zu führen suchte,

Adam sei nur der Stammvater des Israelitischen Volks, nicht der des menschlichen Geschlechtes) und dem holländischen, jüdischen Philosophen Benedict Spinoza († 1677) in seinem tractatus theologico-politicus. Hamb. (eigentl. Amsterd.) 1670. 4. (über letzteres Werk s. Hupfeld a. a. O., S. 72 fg.)

So waren gerade die Untersuchungen über verschiedene Gebiete der alttestamentlichen Einleitung angeregt und zum Theil mit Eifer schon geführt, als der für die biblische Einleitung überhaupt epoche-machende französisch-katholische Theologe Richard Simon auftrat (geb. 1638 zu Dieppe in der Normandie, Mitglied des Oratoriums, eine Zeitlang Lehrer der Philosophie zu Juilly, dann Priester zu Bolleville, später abwechselnd zu Paris und Dieppe, an letzterm Orte † 1712). Für die alttestamentliche Einleitung ist sein Hauptwerk: Histoire critique du vieux Testament, welches zuerst zu Paris 1678. 4. erschien.

Es zerfällt in 3 Bücher, I. Du texte Hebreu de la bible depuis Moyse jusqu' à notre temps — enthält Untersuchungen über das Alter unserer alttestamentlichen Bücher, in welcher Beziehung es jedoch vornehmlich mit dem Pentateuch zu thun hat, während es in Bezug auf die andern Bücher nur mehr von den Schicksalen des Textes derselben durch die verschiedenen Zeitalter handelt, ferner von der Beschaffenheit der Handschriften, von den jüdischen Grammatikern etc. II. Ausführliche Geschichte und Kritik der vornehmsten älteren und neueren Uebersetzungen des A. T. III. Ueber die Schwierigkeiten einer guten neuen Uebersetzung des A. T.; Geschichte der verschiedenen Weisen der Auslegung der Bibel zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Religionspartheien und Beurtheilung verschiedener älterer kritischer Werke über die Bibel. Angehängt ist ein Verzeichniss der vorzüglichsten Ausgaben der hebräischen Bibel wie der Uebersetzungen derselben. Simon behandelt demnach in diesem Werke im Wesentlichen den Cyclus der Gegenstände, die in unseren alttestamentlichen Einleitungen pflegen behandelt zu werden, obwohl, wie sich aus dem Angeführten ergiebt, nicht vollständig und noch weniger gleichmässig.

Simons Werk zeichnet sich durch Gelehrsamkeit der Forschung, Scharfsinn, Mässigung, Besonnenheit des Urtheils und grosse Gewandtheit der Darstellung aus. In Beziehung auf die damals stattfindenden Streitigkeiten über die Integrität des Originaltextes der alttestamentlichen Bücher trat er in die Mitte zwischen die beiden schroff einander entgegenstehenden Partheien, von denen die eine, wie die Buxtorfe, die absolute Integrität des Textes behaupteten und dieses auch auf die Vo-

cale selbst ausdehnten, während die anderen den hebräischen Text als vielfach absichtlich und unabsichtlich corrumpirt betrachteten. Was den Ursprung der einzelnen Bücher betrifft, so betrachtet er die historischen Schriften als spätere Excerpte aus den alten öffentlichen, von den Priestern geführten und im Tempel niedergelegten Annalen, und behauptet namentlich, dass der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht von Moses herrühren könne. Sehr beachtenswerth und meistens gut motivirt und treffend sind seine Urtheile über die bisherigen Ausleger und Kritiker des A. T. Ungerecht ist er öfters als Katholik gegen protestantische Ausleger, besonders solche, die Uebersetzungen der Bibel verfasst haben, wie namentlich Luther. Doch wird auch die Vulgata, so sehr er sie im Allgemeinen über die neueren Uebersetzungen stellt, öfters von ihm getadelt. Nach dem Inhalte des Werkes ist es nicht zu verwundern, dass dasselbe gleich beim Erscheinen mannigfaltigen Anstoss erregte und Angriffe erfuhr.

Es war mit dem Privilegium des Königs von Frankreich herausgekommen. Gleichwohl bewirkte, wie es kaum erschienen war, Bossuet (Bischof damals von Condum und Erzieher des Dauphin's, später Bischof v. Meaux) in Verbindung mit den Jansenisten, die Confiscation und Vernichtung desselben durch einen Beschluss des Staatsrathes; nur einige wenige (5 bis 6) Exemplare wurden gerettet. Desto grösser war jetzt die Nachfrage darnach, was den Buchhändler Elzevir in Amsterdam bestimmte, einen Nachdruck zu veranstalten, der dreimal aufgelegt ward; dabei lag aber eine fehlerhafte Handschrift zu Grunde. Auf einer Synode in Holland wurde diese Ausgabe verdammt. Nach diesem Amsterdamer Nachdruck ist auch die noch fehlerhaftere lateinische Uebersetzung des Aubert de Versé (eines von der katholischen Kirche zu den Remonstranten übergetretenen, später aber zur katholischen Kirche zurücktretenden Gelehrten), Amsterdam 1681. 4. verfertigt. Die beste Ausgabe ist die ohne Zweifel durch R. Simon selbst, jedoch unter der Maske eines protestantischen Theologen besorgte, Rotterdam 1685. 4.

Auch manche Gegenschriften rief dieses Werk auf verschiedenen Punkten hervor, welche Simon dann wieder durch verschiedene Antworten abzufertigen suchte, zum Theil unter fremdem Namen und meistens auf gereizte leidenschaftliche Weise; vergl. Rosenm. Handb. 1. S. 126fg. Vorzüglich zu merken sind davon folgende: 1) Ezechiel Spanheim, damals Gesandter des Churfürsten von Brandenburg zu London (Sohn Friedrich Spanheim's), der in einem „Schreiben an einen Freund" bei grosser Anerkennung und Preisung Simon's doch unter anderm gegen Simon's Ansichten über den späteren Ursprung der historischen Bücher des A. T. und

deren Zusammensetzung aus älteren Schriften Zweifel erhob; dieses Schreiben findet sich nebst Simon's Antwort mit in der Rotterdamer Ausgabe des Simon'schen Werkes. 2) Isaac Vossius. Simon hatte dessen übertriebene Vorstellungen von dem Werthe der LXX bestritten; dagegen suchte Vossius jetzt seine Ansicht zu rechtfertigen und darzuthun, dass die LXX inspirirt gewesen, der hebräische Text aber von Juden verfälscht sei, und dass in der Bibel besonders die Chronologie der Patriarchen nach LXX wieder herzustellen sei; es wurden darüber von beiden Seiten noch mehrere Streitschriften gewechselt und von beiden Theilen der Streit mit grosser Bitterkeit geführt. 3) Sentimens de quelques theologiens de Hollande sur l'histoire critique du vieux testament composée par le P. Richard Simon, Amsterdam 1685. 12. Der Verfasser dieser Schrift, wovon 1711. klein 8. eine neue Ausgabe erschien, und später (Zürich, 1779. 2 Bände klein 8.) eine deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen und Zusätzen von Corrodi, ist Joh. Clericus (le Clerc), Professor der hebräischen Sprache, Philosophie und Kirchengeschichte am arminian. Collegium zu Amsterdam † 1736 (geb. zu Genf 1657), der mit R. Simon schon früher einen kleinen litterarischen Handel gehabt hatte. Er macht dem Simon Vorwürfe wegen seiner allzustrengen oft ungerechten Urtheile über die Arbeiten protestantischer sowie socinianischer Theologen. Simon selbst habe weit mehr die Vorarbeiten protestantischer als katholischer Gelehrten benutzt und suche nur dem Verdachte einer protestantischen Richtung durch seine Hervorhebung der Tradition etc. zu entgehen. Das kritische Verfahren, welches Simon in der Untersuchung über den Ursprung der Bücher des A. T. eingeschlagen hatte, ist Clericus weit entfernt zu missbilligen; er meinte vielmehr, dass Simon in seiner Kritik über den Ursprung der alttestamentlichen Bücher noch nicht weit genug gegangen sei; er selbst setzt ihre Entstehung zum Theil, z. B. den Pentateuch, die Bücher Samuelis, der Könige und andere, noch später und sucht seine abweichenden Ansichten mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit geltend zu machen. Ausserdem bestreitet er die Folgerungen, die Simon aus der historischen Unsicherheit, welche die heilige Schrift darbiete, zu Gunsten der Lehre der katholischen Kirche von der Nothwendigkeit der kirchlichen Tradition glaubte ziehen zu können, da die heiligen Schriften in demjenigen, was zur Seligkeit noth sei, klar und sicher genug seien, während dagegen die Tradition höchst unsicher sei. Auf diese Schrift antwortete Simon unter dem Namen eines Priors von Bolleville (Rotterdam 1685. 4.) auf sehr leidenschaftliche und unwürdige Weise, und noch heftiger wurde der Streit, als Clericus eine Défense des Sentimens etc. (Amsterdam 1686. 8.) herausgab, worin er mehrere Gegenstände genauer zu erläutern suchte. 4) Louis Ellies du Pin (Mitglied der Sorbonne und Professor der Philosophie zu Paris † 1719): Dissertations préliminaires ou Prolegomènes sur la Bible, die zuerst als Supplement und erster Band des Werkes Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques erschienen (Paris 1688. 8.) und nachmals auch besonders. Er macht hier unter anderm in Beziehung auf die Bücher der Bibel einen Unterschied zwischen den protokanonischen und den deutero-

kanonischen (unsern Apokryphen des A. T.), und sucht darzuthun, dass die Inspiration der Bibel sich nur auf die Gedanken erstrecke, nicht auf die Worte, auch nicht auf Thatsachen, welche die Religion nicht betreffen. Die Kritik des R. Simon griff er namentlich an a) wegen seiner Vorstellung, dass es unter den Hebräern immer Propheten gegeben habe, welche öffentliche Geschichtschreiber waren und vermöge göttlicher Eingebung die heiligen Bücher ihres Volkes nach Gefallen verfassen konnten: b) wegen seiner Ansicht, dass der Pentateuch nur einem Theile nach den Moses zum Verfasser habe. Dadurch entstand sein Streit mit Simon, der von Seiten des letztern wieder mit grosser Bitterkeit geführt ward.

Die leidenschaftliche gereizte Stimmung, in welcher Simon Alles, was von irgend einer Seite ihm feindlich entgegentrat, von sich abzuwehren suchte, musste nothwendig auf die Unbefangenheit des Urtheils einen nachtheiligen Einfluss ausüben, und so liefern diese späteren Streitschriften für die Wissenschaft nur geringen Gewinn. Auch der Werth des Hauptwerkes ist wohl mitunter etwas zu hoch angeschlagen. Seine Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Bücher des A. T. sind nur in Ansehung der historischen, namentlich des Pentateuchs, von einiger Bedeutung, und auch hier ist seine Beweisführung nicht sehr scharf; am schätzbarsten sind seine Untersuchungen über den Charakter der kritischen Zeugen für den alttestamentlichen Text und seine Urtheile über die Exegeten und Kritiker des A. T., wenngleich auch diese nicht überall ganz gerecht und billig. In jeder Beziehung aber hatte sein Werk einen höchst anregenden Charakter und übte den Einfluss, dass auch diejenigen Theologen, welche in den Ansichten über die Bücher des A. T. im Ganzen und Einzelnen am wenigsten glaubten ihm beitreten zu dürfen, doch nicht ohne Weiteres bei den recipirten Ansichten sich beruhigen konnten, sondern sich genöthigt sahen, diese durch Beleuchtung und Widerlegung seiner Einwürfe genauer zu begründen. Im Allgemeinen waren die kritischen Forschungen R. Simon's über den Kanon im Ganzen und im Einzelnen, so sehr sie scheinbar besonders gegen protestantische Gelehrte gerichtet sind, mehr im protestantischen Geiste, als in dem der katholischen Kirche geführt, und so sind sie in späterer Zeit besonders von protestantischen Gelehrten wieder aufgenommen und weiter geführt worden. Aber im Anfange nahmen die Protestanten, besonders in der lutherischen Kirche, an ihnen selbst noch mehr Anstoss als

die katholischen Gelehrten, da er ihnen darauf auszugehen schien, das Fundament der evangelischen Kirche, die heilige Schrift, unsicher zu machen. So dauerte es geraume Zeit, bis die besonders von ihm und Clericus geübte Kritik, namentlich in Deutschland bei den lutherischen Theologen, nur einigen Anklang und nicht durchaus Widerspruch fand. Sie fand in Deutschland einen sehr ehrenwerthen Gegner in

Joh. Gottlob Carpzov (geb. zu Dresden 1679, Professor der hebr. Sprache zu Leipzig, dann Prediger und Superintendent zu Lübeck † 1767), der sich durch zwei Werke über das A. T. ein grosses und zum Theil wohlbegründetes Ansehn erwarb, durch die Introductio und die Critica sacra*). Beide Werke zeichnen sich durch eine sehr umfassende und gründliche Gelehrsamkeit aus, und sind wegen des gelehrten Apparates noch jetzt sehr schätzbar. Auch zeigt der Verfasser, wo er nicht durch bestimmte dogmatische Vorstellungen gehemmt wird, grossen Scharfsinn und ein gesundes Urtheil. Doch wurde er durch die strenge Ansicht der lutherischen Dogmatik der Zeit über den biblischen Kanon und die Inspiration gehemmt, und so fehlt es ihm ganz an einem freien Forschungsgeiste und unbefangenen kritischen Sinne. Seine Urtheile und Argumentationen über den Ursprung der einzelnen Bücher und die Integrität des Textes stehen in directer Polemik gegen die Ansichten von Simon, Clericus u. a., und dienen öfters allerdings dazu, sie zu berichtigen und ihre Schwächen aufzudecken, aber ohne dass er vermag, das Wahre darin anzuerkennen und sich anzueignen.

*) *A.* Introductio ad libros canonicos V. T. Leipzig 1721, in 3 Theilen; mehrmals, aber unverändert wieder aufgelegt; enthält die specielle Einleitung in die Bücher des A. T., Thl. 1. in die historischen Bücher, Thl. 2. in die poetischen, Thl. 3. in die prophetischen. *B.* Critica sacra V. T. Leipzig 1728. 4. ed. 2. 1748, enthält eine Art allgemeiner Einleitung ins A. T., gleichfalls in 3 Abtheilungen. I. Circa textum originalem, d. i. von dem göttlichen Ursprunge, der Authentie und der Autorität des hebräischen Textes, seiner Reinheit und Unverfälschtheit, der Eintheilung des A. T., den Originalsprachen desselben und deren Geschichte, der Ursprünglichkeit der hebräischen Schrift und Vocalisation, von der Masora, den hebräischen Handschriften und Ausgaben. II. Von den Uebersetzungen des A. T., namentlich den alten, aber auch von einigen neueren lateinischen. III. Contra pseudo-criticam Guil. Whiston, der behauptet hatte, die Juden hätten im 2. Jahrhundert die hebräische Schrift geändert und in Polemik gegen die Christen den Text des A. T. corrumpirt.

Erst in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts wurde in Deutschland der Sinn für kritische Forschungen über den Kanon des A. T. und dessen einzelne Bestandtheile rege. Dazu wirkte auf anregende Weise zuvörderst namentlich Semler,*) welcher selbst seine Anregung besonders durch die Simon'schen Schriften erhalten hatte. Semler schloss sich im Allgemeinen, was die Grundsätze der biblischen Kritik betrifft, an Simon an, und stimmt auch in manchen Hauptpunkten mit ihm in den Resultaten überein. Doch hat seine Kritik mehr einen überwiegend negativen Charakter, indem er gegen recipirte Vorstellungen polemisirt und sie untergräbt, ohne an ihre Stelle etwas Positives zu setzen. Damit hängt zusammen, dass sich in seinen Ansichten viel Schwankendes und in seiner Darstellung öfters grosse Unklarheit kund gibt; dies zeigt sich besonders in den Aeusserungen über den Kanon, wo es schwer hält zu sagen, was seine eigentliche Meinung sei. Doch hat er, wie gesagt, für die Erweckung der historisch-kritischen Forschung, wie über die Bibel überhaupt, so auch namentlich über das A. T., sehr anregend gewirkt. Seit dem von ihm gegebenen Impuls sind diese Forschungen grade von deutschen Theologen, und vorzugsweise fast nur von solchen, mit einem vorzüglichen Fleisse geübt worden. Die mehr destructive Semler'sche Richtung war zwar nicht geeignet, die schon vorher sehr geschwächte Liebe für die alttestamentliche Litteratur wieder zu beleben. Hierfür wirkte aber gleichzeitig oder bald darauf besonders J. G. Herder, († 1803 als General-Superintendent zu Weimar) welcher, indem er mit dem Geiste des Orients vertraut und mit reicher Phantasie so wie mit der Gabe einer anziehenden Darstellung und einem überhaupt empfänglich begeisterten religiösen Gemüthe begabt war, auch nicht ohne kritischen Takt, verschiedene Parthieen der alttesta-

*) Joh. Sal. Semler, † 1791 als Professor der Theologie zu Halle. Von ihm gehört hierher besonders sein: Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem Halle 1773, in 2 Bänden. 1) (qui historicam caussam librorum codicis Hebraici explicat) in 5 Kapiteln, handelnd vom Kanon, von dem Zwecke, dem Werthe, der Integrität des Textes und von den Ausgaben des A. T., von den Verfassern, der Zeit der Abfassung, der inneren Oekonomie, Echtheit und dem Zwecke jedes einzelnen Buches. 2) De adjumentis interpretandi veteris recentiorisque temporis, in 2 Kapiteln, von der Entstehung und dem Werthe der alten Uebersetzungen, nebst einem kritisirenden Verzeichnisse der vornehmsten neueren Uebersetzungen und Auslegungen des A. T.

mentlichen Litteratur auf geistreiche Weise zu behandeln wusste. Dahin gehören besonders seine Briefe über das Studium der Theologie so wie sein Geist der hebräischen Poesie und seine Bearbeitung des Hohenliedes. Er suchte durch eine geschmackvollere Behandlung des A. T. den Sinn für die Schönheiten desselben zu wecken, was ihm auch in einem nicht unbedeutenden Grade gelang, wobei indessen der eigenthümlich theokratische Geist, der sich durch das Ganze hindurchzieht, nicht überall gehörig hervorgehoben ward. Besonders in seinem Geiste arbeitete Joh. Gottfr. Eichhorn (geb. 1752, Professor der Orientalischen Sprachen zu Jena, nachher zu Göttingen, † 1827), der Erste, welcher nach der Semler'schen Anregung die Einleitung ins A. T. in einem besonderen Werke bearbeitet hat (3 Theile Leipzig 1780—83. 3. Ausg. 1803. 4. Ausg. 5 Bde. 1823—24). Er hat die Einleitung hier in dem Umfange behandelt, worin sie seitdem überhaupt pflegt behandelt zu werden.*) Das Werk ist mit grossem Fleisse gearbeitet und wurde zu seiner Zeit mit ausserordentlichem Beifalle aufgenommen. Eichhorn zeichnet sich durch eine klare, gewandte, nur zu sehr rhetorische Darstellung aus, und die ästhetischen Schönheiten des A. T. weiss er oft trefflich bemerklich zu machen, weniger aber den Blick auf den eigenthümlich religiösen und theokratischen Geist und auf das Verhältniss des A. T. zum christlichen Glauben zu richten. Am wenigsten Sinn beweist er für die Auffassung des Geistes der hebräischen Propheten und ihrer Schriften. Ueber die Zusammensetzung einiger Bücher des A. T. hat er eigenthümliche Ideen, obwohl er sich bei den meisten, was die Verfasser derselben betrifft, im Allgemeinen von den recipirten Vorstellungen wenig entfernt. Die neueste Auflage ist dem Umfange nach sehr vermehrt, jedoch ohne in gleichem Grade dem wesentlichen Inhalte nach verändert zu sein, indem der Verfasser auf die seitdem erschienenen Forschungen anderer Gelehrten wenig Rücksicht genommen hat.

*) Sie zerfällt bei ihm in die Allgemeine und Specielle Einleitung. In der ersteren handelt er in 3 Kapiteln 1) Von der hebräischen Litteratur überhaupt, der Herausgabe, Erhaltung, Sammlung, Aechtheit und Kanonicität der Schriften des A. T. 2) Geschichte des Textes der alttestamentlichen Schriften; 3) Von den Hülfsmitteln zur kritischen Bearbeitung des A. T., der Masora, dem Talmud, von den Uebersetzungen, Handschriften, Ausgaben etc.

Nicht lange nach Eichhorn fing auch dessen älterer College, J. D. Michaelis († 1791) an, eine Einleitung in die göttlichen Schriften des A. T. herauszugeben. Es erschien aber nur vom ersten Theile, welcher die specielle Einleitung enthalten sollte, worauf er die allgemeine wollte folgen lassen, die erste Abtheilung, Hamburg 1787. 4., enthaltend die Einleitung in den Pentateuch und den Hiob, welche Werke er beide demselben Verfasser, dem Moses, vindicirt. Es ist, wie in allen Schriften von Michaelis, so auch in dieser viel Schätzbares und Lehrreiches enthalten. Doch hatte Eichhorn damals mit seiner mehr ästhetischen Behandlungsweise zu allgemeinen Beifall, und so hat Michaelis die weitere Fortsetzung und Vollendung seiner Einleitung selbst aufgegeben, wozu noch kam, dass er wenige Jahre nach der Erscheinung jener ersten Abtheilung starb.

Einige andere Schriften über alttestamentliche Einleitung, wie die von H. E. Güte (Halle 1787), J. Babor, Katholischem Professor zu Olmütz (Wien 1794), Georg Lor. Bauer (Professor der morgenländischen Sprache zu Altorf, dann zu Heidelberg † 1806 — Nürnberg und Altorf 1794., 3. verb. A. 1806) schliessen sich an Eichhorn an und sind zum Theil blosse Auszüge aus ihm; am meisten selbständig davon ist noch die von Bauer, bei dem sich besonders auch andere Ansichten mitgetheilt und kurz beurtheilt finden.

Nach der Zeit aber hat man von neuem angefangen, und zwar vorzugsweise in Deutschland, der Bearbeitung der zur alttestamentlichen Einleitung gehörenden Gegenstände im Ganzen und im Einzelnen einen vorzüglichen Eifer zu widmen, theils in vollständigeren einleitenden Werken, theils in Monographien über einzelne Gegenstände der allgemeinen und speciellen Einleitung. Die Gegenstände, worüber die Forschungen mit besonderem Fleisse geführt sind und zum Theil noch geführt werden, sind vornehmlich folgende: das Alter und die Zusammensetzung des Pentateuchs, so wie der geschichtliche Charakter dieses Werkes, der Ursprung des Buches Josua, die geschichtliche Autorität der Bücher der Chronik und ihr Verhältniss zu den Büchern Samuelis und Regg., der Ursprung wie der geschichtliche Charakter des Buches Jona, auch des Buches Esther; ferner über die Bücher Esra und Nehemia, die Einheit oder Mehrheit der Verfasser des Buches Jesaja (Kpp. 40 bis 66) so wie des Buches Sacharja (Kpp. 9 bis 14), die Zusam-

mensetzung des Buches Jeremia so wie das Verhältniss des hebräischen Textes dieses Buches zu dem griechischen, das Zeitalter des Joel; die Echtheit, Einheit des Verfassers und Zeit der Abfassung des Buches Daniel, das Alter und der Zweck des Buches Hiob; das Alter sowie die historischen Verfasser vieler Psalmen; Ursprung, Zusammensetzung und Alter der Proverbien, Zusammensetzung und Zweck des Hohenliedes; ferner die Bildung des Kanons, die Entstehung und der kritische Charakter mehrerer Uebersetzungen u. a. — Fast alle Untersuchungen aber über diese Gegenstände, die irgend von Bedeutung sind, sind von deutschen Theologen geführt, und zwar besonders der protestantischen Kirche. Von den katholischen Theologen neuerer Zeit besitzen wir in Betracht kommende Werke über alttestamentliche Einleitung besonders von Jahn, Herbst und Scholz.

Joh. Jahn (Domherr und Professor der orientalischen Sprachen und der Dogmatik zu Wien † 1816) Einleitung in die göttlichen Bücher des A. T. Wien 1793; diese erste Auflage ist noch wenig bedeutend; viel bedeutender und fast zu einem ganz neuen Werke umgearbeitet ist die zweite Auflage 1802—1803, 2 Theile in 3 Bänden. Jahn war ein gelehrter und scharfsinniger Katholik, von gemässigter Denkungsart. Die erste Auflage seines Werkes hatte ihm schon von Seiten seiner kirchlichen Oberen eine Untersuchung zugezogen, namentlich weil er die Bücher Hiob und Jonas (wie Tobias und Judith) bloss als Lehrgedichte behandelte, wobei ihm aufgegeben ward, in einer neuen Auflage dies so zu modificiren, dass er diese Ansicht als bloss problematisch bezeichnete, ohne sich positiv dafür zu erklären; was dann auch geschehen ist. Im Allgemeinen zeigt er überhaupt in seinen Forschungen über die einzelnen Bücher einen conservativen Charakter und erklärt sich fast überall für die früher recipirten Ansichten über deren Verfasser, welche er mit Fleiss und nicht ohne Scharfsinn gegen die abweichenden Vorstellungen, welche hin und wieder in späterer Zeit vorgetragen waren, zu vertheidigen sucht; was er in der Beziehung beigebracht hat, ist zum Theil noch immer beachtenswerth, obwohl es im Allgemeinen seiner Argumentation an eindringlicher Tiefe, seiner Darstellung an Lebendigkeit fehlt. Wir besitzen von Jahn's Einleitung einen Auszug unter dem Titel: Introductio in libros sacros Vet. Foederis in compend. red. Wien 1805. ed. 2. 1815. Meistens nach Jahn gearbeitet ist auch Ackermann's Introd. in libros Vet. Foed. Wien 1826. ed 2. 1839 gr. 8.

Dr. J. G. Herbst (weiland Professor der katholischen Theologie zu Tübingen † 1836) Historisch kritische Einleitung in die heilige Schrift des A. T. Nach des Verfassers Tode vervollständigt und herausgegeben von B. Welte, 2 Theile, Karlsruhe und Freib. 1840—44. Theil I, Allgemeine Einleitung: 1) Namen, Bestandtheile und Sammlung des alttestamentlichen

Kanons. 2) Sprache und Schrift der alttestamentlichen Bücher, 3) Geschichte des Textes; 4) Uebersetzungen. Thl. II. Specielle Einleitung, Abtheilung 1. 1842. Die historischen Bücher. Abtheilung 2. Die prophet. und poet. Bücher, Abtheilung 3. Die deuterokanonischen Bücher 1844. — Herbst gehörte zu den freieren Forschern unter den katholischen Theologen unserer Zeit; doch lässt sich aus diesem Werke seine Ansicht über die behandelten Gegenstände weder vollständig noch sicher erkennen. Denn der Herausgeber hat sich nicht bloss erlaubt, manche Zusätze zur Berichtigung hinzuzufügen, wo der Verfasser der neuern Kritik zu grosse Zugeständnisse zu machen schien, sondern auch ganzen Parthieen zu unterdrücken und statt deren seine eigene Arbeit zu geben, wie das z. B. der Fall ist in dem ganzen Abschnitte über den Jesaja, die Klagelieder, Obadja und Jona; die letzte Abtheilung (über die deuterokanonischen Bücher) ist ganz von dem Herausgeber hinzugefügt, welcher der strengsten Richtung angehört, aber seine Ansichten mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn zu vertheidigen weiss.

J. M. Augustin Scholz, Einleitung in die heiligen Schriften A. und N. T. Thl. 1. Allgemeine Einleitung (die äussere Geschichte der Bibel, insoweit dieselbe allen oder doch den meisten Büchern gemeinsam ist). Thl. 2 bis 4 betreffen die innere Geschichte der einzelnen Bücher und ihrer Bestandtheile, nämlich Thl. 2. der historischen Bücher des A. T., Thl. 3. der prophetischen und poetischen Bücher des A. T., Thl. 4. der Bücher des N. T. Erschienen ist Thl. 1–3 zu Köln 1845—48.

Viel bedeutender aber als Kritiker über das A. T. ist unter den katholischen Theologen F. E. Movers, † 28. September 1856, wie verschiedene Monographien und Abhandlungen zeigen, namentlich über die Chronik, Jeremia, Pentateuch, und es würde wohl noch Bedeutenderes von ihm auf diesem Gebiete erschienen sein, wäre er nicht durch eine gewisse Scheu in Beziehung auf seine Kirche zurückgehalten worden.

Weit allgemeinere Bewegung aber herrscht auf diesem Gebiete der alttestamentlichen Einleitung und der dahin gehörenden Untersuchungen unter den deutschen Theologen der protestantischen Kirche. — Hier sind zuerst zu nennen die Werke von Augusti und Bertholdt, obwohl sie beide nicht wesentlich der Wissenschaft fördernd sind.

1) Joh. Christi. Wilh. Augusti † 1841, Grundriss einer historisch-kritischen Einleitung ins A. T. Leipzig 1806. 2. verb. Aufl. 1827, zerfällt in 2 Abtheilungen, Allgemeine und Specielle Einleitung.

In der Allgemeinen Einleitung wird in 6 Abschnitten gehandelt, 1) von dem Begriff, Inbegriff und Werthe des A. T., 2) vom Alter der hebräischen Sprache und Litteratur, 3) von der Authentie, 4) vom Kanon, 5) Geschichte des hebräischen Textes, 6) von den alten Uebersetzungen. Es bietet dieses

Werk, das zum Leitfaden bei Vorlesungen des Verfassers über die alttestamentliche Einleitung bestimmt war, eine leichte gefällige Darstellung dar. — Originelles hat Augusti nicht gerade Vieles. Es waren damals auf dem Gebiete der speciellen Einleitung die Untersuchungen von Vater und von de Wette über den Pentateuch, dessen Abfassung und epischem Charakter, und von Bertholdt über das Buch Daniel erschienen, an welche der Verfasser sich wenigstens theilweise angeschlossen hat.

2) Leonhard Bertholdt (Professor der Theologie und Universitätsprediger zu Erlangen, † 1822): Historisch-kritische Einleitung in die sämmtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des A. und N. T. 6 Theile (wovon der 5. in 2 Abtheilungen). Erlangen 1812—19. gr. 8. Die beiden ersten Theile enthalten die Allgemeine Einleitung ins A. und N. T., die folgenden die specielle Einleitung, wobei aber gleichfalls die alttestamentlichen und neutestamentlichen Bücher nach bestimmten Klassen durch einander behandelt sind, Theil 3. die historischen Bücher A. und N. T., Theil 4 und 5 die poetischen Bücher, wozu auch die prophetischen Schriften des A. T. und die Apocalypse gezogen sind. Diese ganze Behandlungsweise hat etwas sehr Unbequemes und Unangemessenes. Brauchbar ist das Werk besonders dadurch, dass in demselben in einzelnen Abschnitten, besonders der speciellen Einleitung, vielerlei verschiedene Ansichten zusammengestellt und beurtheilt sind, obwohl es in dieser Beziehung nicht gerade auf Vollständigkeit und auch nicht auf Gleichmässigkeit Anspruch machen kann. Dem Verfasser fehlt es nicht an Scharfsinn und Klarheit der Darstellung, wohl aber an Tiefe und Geschmack. Die Darstellung hat durch Breite und Weitschweifigkeit öfters etwas sehr Ermüdendes.

Desto mehr zeichnet sich durch Gedrängtheit der Behandlung aus, verbunden mit Reichhaltigkeit des Materials und Uebersichtlichkeit der Darstellung, das Werk von de Wette.*) Dieser hatte schon früher Beiträge zur Einleitung ins A. T. herausgegeben, mit einer Vorrede von Griesbach, 2 Bändchen,

*) Wilh. Martin Leber. de Wette, geb. 1780 im Weimarschen, zuerst Privat-Docent und a. o. Professor zu Jena bis 1809, dann ord. Professor zu Heidelberg, und seit 1810 zu Berlin, bis 1819; später seit 1821 zu Basel, † 1849 den 16. Juni.

Halle 1806—1807; erstes Bändchen auch unter dem Titel: Ueber die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung, ein Nachtrag zu den Vaterschen Untersuchungen über den Pentateuch; 2. Bändchen: Kritik der israelitischen Geschichte, erster Theil: Kritik der Mosaischen Geschichte. — Zehn Jahre später erschien sein Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T. (auch unter dem Titel: Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel A. und N. T. Erster Theil). Berlin 1817. 8. 6. Ausgabe 1845. 8.*)

Es ist das Werk als Handbuch sowohl zum Privatgebrauche als auch zur Beihülfe bei akademischen Vorlesungen sehr brauchbar, da es die bisherigen Untersuchungen über die behandelten Gegenstände in gedrängter Kürze mittheilt und prüft, mit reichlicher Litteratur und sonstigem Material. Was den eigenen kritischen Charakter des Werkes betrifft, so ist derselbe in den ersten Ausgaben mehr negativ und skeptisch, indem der Verfasser sowohl die Zweifelsgründe gegen die älteren traditionell überlieferten Darstellungen namentlich über den Ursprung mancher alttestamentlichen Bücher hervorhebt, als auch davon abweichende positive Ansichten neuerer Gelehrten, die mit grosser Zuversicht hingestellt waren und sich geltend gemacht hatten, zurückweist, während er selbst vielfach darauf verzichtet, abgeschlossene positive Ansichten geltend zu machen. In den späteren Ausgaben hat der Verfasser überall die inzwischen veröffentlichten Forschungen anderer Gelehrten, sowohl die wesentlich mit ihm übereinstimmenden als auch die von

*) Es zerfällt in 4 Abtheilungen:

I. Von der Bibelsammlung überhaupt, in 2 Abschnitten, 1) Name, Bestandtheile, Ordnung und Eintheilung der Bibel; 2) Entstehungsgeschichte der Bibelsammlung oder Geschichte des Kanons, und zwar sowohl des A. als des N. T.

II. Allgemeine Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T., in 3 Abschnitten, 1) von der Grundsprache des A. T. 2) von den Uebersetzungen des A. T., 3) von der Kritik des Textes, und zwar a) Geschichte des Textes, b) Theorie der Kritik des hebräischen Textes.

III. Besondere Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.

IV. Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. T.

Eine englische Uebersetzung dieses Werkes, mit Anmerkungen und einem Anhange, von Theodor Parker, 2 Bände, Boston 1844.

ihm abweichenden und ihm entgegengesetzten geprüft, und namentlich in den beiden letzten Ausgaben hat er in höherem Grade als in den früheren auch bestimmte positive Vorstellungen über die behandelten Gegenstände, besonders über den Ursprung der einzelnen Bücher des A. T. zu entwickeln und zu begründen gesucht. Noch mehr würde das Werk in diesen letzten Ausgaben gewonnen haben, wenn nicht der Verfasser darin aus den früheren Ausgaben wenigstens theilweise gewisse Voraussetzungen beibehalten hätte, welche wenigstens nicht den Grad von Wahrscheinlichkeit, noch weniger von Sicherheit haben, welcher ihnen beigelegt wird, wohin namentlich gehört, dass der Anfang der hebräischen Litteratur überhaupt zu tief hinabgerückt und bedeutend später gesetzt wird, als, wie ich glaube, eine sorgfältige unbefangene Betrachtung der vorliegenden Thatsachen gestattet. Dieses aber übt nachtheiligen Einfluss aus auf das Urtheil über das Alter und den Ursprung mehrerer Bücher des A. T., besonders der ältesten historischen Bücher, aber auch einiger anderen, nicht minder aber auch auf das Urtheil über den geschichtlichen Charakter und Werth jener alten historischen Schriften. Doch hat der Verfasser in den letzten Ausgaben seine Ansichten und Urtheile auch in dieser Beziehung mehrfach modificirt und gemildert. Ueberall aber ist sichtbar, wie der Verfasser bei seinen Forschungen durchaus von einem edlen Wahrheitssinne geleitet wird, wie von einem warmen Interesse für den Kanon des alten Bundes und Anerkennung des in demselben sich kundgebenden Geistes. Dieses letztere ist nicht so der Fall mit verschiedenen anderen Gelehrten, welche, obwohl in den kritischen Grundsätzen und vielfach auch in den Ansichten über den Ursprung der Bücher mit de Wette übereinstimmend, doch bei ihren Untersuchungen nicht auf gleiche Weise durch religiösen Sinn und theologisches Interesse scheinen geleitet zu werden, die auch den erhabenen sittlichen und religiösen Geist des A. T. nicht gehörig zu erkennen wissen und so sich denn auch mehr damit begnügen, das Hergebrachte niederzuwerfen, ohne etwas Zusammenhangendes und Haltbares wieder aufzubauen, wie z. B. Gramberg über die Chronik, von Bohlen über die Genesis, Hartmann über den Pentateuch u. A.

Von einer andern Seite ist als Vertreter einer bestimmten

Richtung in der kritischen Betrachtung des A. T. besonders Ewald zu nennen, in seinen Bearbeitungen a) der poetischen Bücher des A. T. b) der Propheten c) der israelitischen Geschichte; dieser sucht mit Ernst das A. T. in seinem eigenthümlichen erhabenen Geiste und Wesen, wenn auch rein von der natürlichen Seite, aufzufassen, und begnügt sich, was die Untersuchung über den Ursprung der einzelnen Bücher betrifft, nicht so, wie bei de Wette öfters der Fall ist, mit mehr negativen Urtheilen, sondern sucht möglichst positive zu fällen, thut dieses aber häufig mit grösster Zuversicht in Fällen, wo die vorliegenden Umstände dazu keine hinreichende Berechtigung darbieten. Das zeigt sich z. B. in dem Urtheile über die Zusammensetzung der geschichtlichen Bücher des A. T., über das Zeitalter der einzelnen Psalmen u. a., wo er zu sehr geneigt ist, seine Ansichten ohne Weiteres als feststehende Wahrheiten hinzustellen und darauf dann weiter fortzubauen, während Vieles der Art nicht bloss unsicher und zweifelhaft, sondern Manches entschieden falsch ist. Der Ewald'schen Schule gehört unter andern namentlich Hitzig an (Bearbeitung der Psalmen, des Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel, der kleinen Propheten und der Sprüche), der in der Aufstellung bestimmter positiver Ansichten auf diesem Gebiete fast noch mit grösserer Zuversicht verfährt als Ewald selbst, von diesem aber in den Ansichten über das Einzelne in manchen nicht unwichtigen Punkten abweicht. Doch giebt es auch gewisse Resultate und sehr bedeutende, in denen gegenwärtig die deutsch-protestantischen Theologen der kritischen Richtung überhaupt, sowohl diejenigen, welche sich näher an de Wette anschliessen, als auch die der Ewald'schen Schule, im Wesentlichen zusammenstimmen, wie z. B. in der Ansicht, dass der Pentateuch in seiner jetzigen Zusammensetzung nicht ein Werk des Moses sei, dass Jes. 40—66 der Zeit des babylonischen Exils angehören, das Buch Daniel dem Maccabäischen Zeitalter u. A.

Dagegen giebt es auch unter den neueren protestantischen Theologen Deutschlands andere und als Gelehrte nicht unbedeutende Männer, welche auf diesem Gebiete gleichsam eine reactionäre Richtung vertreten und im Gegensatze gegen solche Vorstellungen, wie die bezeichneten, die in älterer Zeit recipirten wieder geltend zu machen suchen. Dahin gehören namentlich

A) Ernst Wilh. Hengstenberg a) Christologie des A. T. 3 Thle. Berl. 1829—35. 2. Aufl. 1854—57. 3 Thle. b) Beiträge zur Einleitung ins A. T. B. I. (1831) Authentie des Daniel und Integrität des Sacharja. Bd. II. u. III. (1836. 39) Authentie des Pentateuchs.

B) Heinr. Andr. Christoph Hävernick († 1845) a) Commentar über das Buch Daniel (1832). b) Handbuch der historisch-kritisch. Einleitung ins A. T., 3 Thle. (1837 — 1849), von denen Hävernick selbst nur die beiden ersten Theile bearbeitet hat, in 4 Abtheilungen.

Der 1. Theil enthält a) die allgemeine Einleitung in 6 Kapiteln 1) Geschichte des Kanons, 2) Geschichte der Grundsprache, 3) Geschichte des Textes, 4) Geschichte der Auslegung, 5) und 6) Grundsätze der alttestamentlichen Textkritik und Hermeneutik; und b) die specielle Einleitung in den Pentateuch; Thl. II. Abthl. 1. über die sämmtlichen anderen historischen Bücher, Abthl. 2. über die sämmtlichen prophetischen Bücher. Nach dem Tode des Verfassers ward von Karl Fried. Keil zu Dorpat der 3. Theil vollendet, der die poetischen Bücher des A. T. behandelt, und darunter den Hiob grossentheils nach Hävernick's nachgelassenen Papieren, das Uebrige nach eigener Bearbeitung. In zweiter Auflage erschien die erste Abtheilung des ersten Theiles, Allgemeine Einleitung, durchgesehen, verbessert und zum Theil umgearbeitet von Keil 1854; die zweite Abtheilung (Spezielle Einleitung in den Pentateuch) 1856.

C) von Keil selbst: Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des A. T. Frankfurt a. M. und Erlangen 1853. 8. 3 Thle. (in einem Bande jetzt in zweiter Auflage erschienen) 1) Ursprung und Echtheit der einzelnen Bücher. 2) Geschichte der Ueberlieferung des A. T. 3) die kanonische Dignität des A. T.

Die gleiche Richtung, wie diese Männer, verfolgen auch andere Gelehrte der deutschen protestantischen Kirche, in Schriften, welche sich mit speziellen Gegenständen aus der alttestamentlichen Einleitung beschäftigen, wie Kleinert (zu Dorpat, † 1834), Drechsler († 1851), F. H. Ranke, Caspari, Kurtz, Stier u. A. In den betreffenden Schriften dieser Männer fehlt es nicht an Scharfsinn und umfassender Gelehrsamkeit, und sie bieten immer mannigfaltige Belehrung dar. Es stehen diese Gelehrten mit der von ihnen vertretenen Richtung im Verhältniss zu den Repräsentanten der vorher bezeichneten

freieren kritischen Richtung in ähnlicher Weise da, wie einst Carpzov u. A. gegen R. Simon und Clericus. Zwar auf dem Gebiete der allgemeinen Einleitung erkennen wenigstens die Meisten auch jener Männer Manches von den Resultaten der neueren Kritik an, z. B. in Ansehung der Geschichte der Sprache und Schrift sowie des mosorethischen Textes des A. T., wo sie nicht mehr darauf ausgehen, durchaus in jeder Beziehung die älteren Vorstellungen z. B. der Buxtorf'schen Schule geltend zu machen. Wohl aber ist hierauf ihr Streben gerichtet bei den Fragen über den Ursprung und die Integrität des alttestamentlichen Kanons und der einzelnen Bücher desselben, wo sie mit grossem und hartnäckigem Eifer durchaus die traditionellen Vorstellungen festhalten und gegen die abweichenden der neueren Kritik zu rechtfertigen suchen; doch haben sie das bei allem Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn nicht auf eine für den unbefangenen Forscher irgend befriedigende Weise zu leisten vermocht; und zu deutlich tritt überall hervor, dass sie bei solchen Fragen in ihrer Behandlung nicht darauf ausgehen, das Wahre zu ermitteln, sondern die überlieferten und zum Voraus als wahr ergriffenen Vorstellungen zu sichern. Sie machen daher mehr den Eindruck eifriger Anwalte der von ihnen geltend gemachten Vorstellungen, als unbefangener Forscher, und ihre Bestrebungen sind wohl geeignet, mannigfaltige Blössen der Gegner aufzudecken, weniger aber, den wahren Bestand der Sache zu ermitteln. Sie gehen ohne weiteres meistens von der Voraussetzung aus, dass die Resultate der neueren Kritik durchaus nur die Frucht des Unglaubens seien, nicht aber wahrhaft geschichtlicher Forschung. Allein eine solche Voraussetzung ist nicht als berechtigt zu betrachten, wie sich schon aus der Erscheinung schliessen lässt, dass zu gewissen von der traditionellen Ansicht abweichenden Vorstellungen auch Theologen von entschieden ernster Richtung und warmem Wahrheitssinne immer wieder von neuem hingetrieben werden, und dass es zu deren Beseitigung theilweise sehr unnatürlicher und gekünstelter Hypothesen bedarf. Aber das ist allerdings nicht zu leugnen, dass die Theologen, welche in neuerer Zeit überwiegend die kritische Richtung verfolgen, beim A. T. meistentheils zu wenig den Standpunkt der göttlichen Offenbarung vor Augen haben,

und dasselbe zu wenig in seinem Verhältniss zum christlichen Glauben betrachten, in seinem prophetischen und pädagogischen Charakter in Bezug auf das N. T., während doch dem christlichen Theologen gerade diese Betrachtung desselben vor Allem wichtig sein muss, die Frage, ob und wiefern das A. T. im Ganzen und in seinen einzelnen Theilen einen solchen Charakter an sich trägt. Dieser Gesichtspunkt wird nun allerdings weit mehr von den Theologen der zuletzt bezeichneten Richtung geltend gemacht, nur dass sie auch in dieser Beziehung meistens zu weit gehen durch die Behauptung des A. T. als einer absoluten Offenbarung und völlige oder fast völlige Gleichstellung desselben mit dem N. T. So ist aber jetzt recht Veranlassung, und das betrachte ich als die eigentliche noch zu lösende Aufgabe für die deutsch-protestantische Theologie unserer Zeit in Bezug auf das A. T., zu einer die Extreme auf wahrhafte Weise vermittelnden Betrachtung und Behandlungsweise. Dazu ist nun aber vor allem erforderlich, dass wir an die Betrachtung des A. T. auf der einen Seite mit theologischem Interesse gehen und mit der Achtung, welche uns dasselbe schon nach der geschichtlichen Bedeutung einflössen muss, die es so viele Jahrhunderte hindurch nicht bloss in der jüdischen, sondern auch in der christlichen Kirche gehabt hat, aber auf der andern Seite nicht mit einer zuvor fertigen abgeschlossenen so wenig dogmatischen als geschichtlichen Ansicht über dasselbe; dass wir vielmehr uns an die Untersuchungen mit einem offenen, uneingenommenen Sinne begeben, der nur darauf bedacht ist, die Wahrheit zu ermitteln und daher sich nicht scheut, von den traditionellen abweichende Ansichten, auch über den Ursprung, das Zeitalter, die Integrität der alttestamentlichen Bücher anzuerkennen, wenn sie sich als Resultate der gewissenhaften unbefangenen Forschung ergeben, dass wir aber auch in der Aufstellung der Resultate nicht weiter gehen, als wie die jedesmal stattfindenden Umstände gestatten, um nicht in Gefahr zu kommen, Unsicheres oder Falsches als Gewisses und Wahres aufzunehmen und darauf dann wieder Anderes aufzubauen. Nur wenn die Forschung auf diesem Wege fortgeführt wird und dabei nicht mit Geltendmachung von dogmatischen Gründen der einen oder der andern Art, die von den Gegnern nicht anerkannt werden, ist einigermassen zu hoffen,

dass bei denjenigen Forschern, welche überhaupt von Wahrheitssinn geleitet werden, die entgegengesetzten Ansichten einander sich allmälig mehr nähern werden, so sehr sie bis jetzt auch über manche der wichtigsten Punkte von einander abweichen, so schroff sie sich einander entgegenstehen. Denn gegenwärtig freilich gerade gehen diese Ansichten auf dem Gebiete der alttestamentlichen Einleitung möglichst weit auseinander, noch ganz anders als auf dem der neutestamentlichen. Auf dem letzteren handelt es sich, was das Zeitalter der einzelnen Schriften betrifft, um einige Jahrzehende, höchstens um ein halbes Jahrhundert oder wenig darüber früher oder später, auf jenem aber gleich um Jahrhunderte, ja theilweise um mehr als ein Jahrtausend. Um so mehr aber müssen wir uns aufgefordert fühlen, hier unser Urtheil nicht vorschnell abzuschliessen, sondern, wenn wir solche Untersuchungen auch nicht auf ganz selbständige Weise vornehmen können und mögen — denn das kann allerdings immer nur Wenigen zugemuthet werden — uns doch die gehörige Unbefangenheit des Geistes zu bewahren, um dem weiteren Gange derselben mit offenem Sinne und freiem Urtheile folgen zu können. Allerdings kann es nicht fehlen, dass die Resultate der Kritik über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons und seiner einzelnen Theile auch nicht ganz ohne Einfluss auf das Urtheil über die dogmatische Bedeutung des A. T. bleiben werden. Allein durch die Besorgniss davor dürfen wir uns nicht irre machen lassen, sondern müssen das feste Vertrauen hegen, dass wenn die Resultate wahr sind und je mehr sie wahr sind, desto weniger sie unserm christlichen Glauben werden Eintrag thun können, desto mehr nur dazu dienen, dem A. T. den Platz anzuweisen und zu sichern, welcher ihm in diesem unsern Glauben gebührt.

B. Name, Bestandtheile, Ordnung, Eintheilung des A. T.

Die Schriften, welche in der Sammlung enthalten sind, worauf unsere Untersuchungen sich beziehen werden, hatten bei den Juden und in der ersten christlichen Kirche ausschliesslich das Ansehen heiliger Schriften; in der etwas späteren christlichen Kirche haben sie dieses Ansehen mit einer Reihe anderer, in der urchristlichen Zeit entstandener Schriften getheilt. Es ist daher natürlich, dass die Benennungen, worunter diese Bücher zusammengefasst werden, dahin gehen, diese Schriften als besonders heilige Schriften, oder als die Schriften *κατ᾽ ἐξοχὴν* u. dergl. zu bezeichnen. Solcher Art sind denn auch sämmtliche allgemeine Benennungen, die wir von unsern Büchern bei jüdischen Schriftstellern und in der ersten christlichen Kirche gebraucht finden. Die älteste dieser Bezeichnungen der heiligen Schriften des jüdischen Volkes als eines Ganzen findet sich Dan. 9, 2 הַסְּפָרִים die Schriften, LXX *αἱ βίβλοι*. Denn ohne Zweifel steht dort der Ausdruck von der ganzen Sammlung der heiligen Schriften, so weit sie damals schon vorhanden und mit einander verbunden waren. Die Bezeichnung ist dann auch von den späteren Juden beibehalten, in der chaldäischen Form סִפְרִין. Die griechische Uebersetzung dafür ist *αἱ βίβλοι*, häufiger *τὰ βιβλία*, welches letztere Wort von der Sammlung der heiligen Schriften der Juden bei den Alexandrin. Juden schon im 2. Jahrhundert muss üblich gewesen sein, wie wir aus der Vorrede zu Jesus Sirach ersehen (*οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*). — Ferner כְּתָב, Chaldäisch כְּתָבָא, die Schrift, wovon im Griechischen *ἡ γραφή*, wofür auch der Plural *αἱ γραφαί* (im N. T., bei Josephus und Philo). Bei den späteren Juden auch מִקְרָא, eigentlich das Lesen oder concret

das Gelesene, Lesebuch, daher dann von dieser Sammlung als dem Buche *κατ' ἐξοχήν.**) Alle diese Ausdrücke bezeichnen unsere Bücher bloss als die Schriften oder als die Schrift *κατ' ἐξοχήν* wegen ihres ausgezeichneten Werthes vor allen andern Büchern. Oft wird dann auch zur Bezeichnung ihres heiligen Charakters ein darauf führendes Epitheton hinzugefügt: סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ, *γραφαὶ ἅγιαι, τὰ ἱερὰ γράμματα,* und ähnliche. Diese Bezeichnungen wurden dann in etwas späterer Zeit, als auch schon die Sammlung von heiligen Urkunden des Christenthums entstanden war, in der christlichen Kirche auf diese mit übertragen, so dass beide Sammlungen gemeinschaftlich darunter befasst wurden: die Schrift, die heilige Schrift, oder die heiligen Schriften, *τὰ βιβλία.* Letztere Bezeichnung wurde besonders durch Chrysostomus auf die ganze Sammlung angewandt, und dann auch in der lateinischen Kirche: biblia, orum, wofür im Latein des Mittelalters vorkommt biblia, ae, wovon denn auch das Deutsche Bibel als Singular üblich geworden ist.

Für die ältere Sammlung aber insbesondere, die Sammlung der schon den Juden heiligen Schriften, ist bei uns ganz herrschend die Bezeichnung geworden: das alte Testament, im Gegensatz gegen das neue Testament, als die Sammlung der heiligen Urkunden des Christenthums, im Griechischen *ἡ παλαιὰ* und *ἡ καινὴ διαθήκη.*

Ueber den Ursprung dieser Benennung ist folgendes zu bemerken: *διαθήκη* entspricht in der griechischen Bibel dem hebräischen בְּרִית und steht, wie dieses, namentlich von den gnadenreichen Dispositionen Gottes für die Menschen, z. B. für Noah und dessen Familie, für Abraham und dessen Samen, für das Volk Israel, ohne Rücksicht darauf, ob er dieses einfach als Verheissung für die Menschen hinstellt, oder zugleich mit bestimmten Verpflichtungen und Bedingungen für die Menschen. In letzterer Weise steht es namentlich von dem Verhältniss, worin Gott sich unter Vermittlung des Moses zu dem Volk Israel gestellt hat; dieses Verhältniss erscheint zwar auch als von Gott ausgehend, aber meistens so, dass auch die Menschen dabei mit thätig gedacht werden, wiefern sie die von Gott gestellten Bedingungen eingehen. Dieser durch Moses vermittelte Bund mit

*) Aehnlich bezeichnen die Araber ihren heiligen Codex durch Alkoran أَلْقُرْآن, was dasselbe bedeutet, von קרא lesen. Das Wort מִקְרָא kommt schon Nehem. 8, 8. vor, als nom. infinitivum: das Lesen, nicht wie Jahn u. A. meinen, in dem eben angegebenen Sinne von der Sammlung der heiligen Bücher.

dem Volke Israel heisst dann der alte Bund, ἡ παλαιὰ διαθήκη, im Verhältniss zu dem neuen, der καινὴ διαθήκη (בְּרִית חֲדָשָׁה), der durch den Erlöser vermittelt ist; eine Bezeichnung, worin schon der Prophet Jeremias vorangegangen ist, Cap. 31, 31. Was die schriftlichen Urkunden des alten Bundes betrifft, so findet sich der Ausdruck „Bundestafeln (לֻחוֹת הַבְּרִית, πλάκες τῆς διαθήκης) für die Gesetzestafeln Deut. 9, 9, und „Bundesbuch" (סֵפֶר הַבְּרִית, βιβλίον oder βίβλος τῆς διαθήκης) von der Schrift, welche das geoffenbarte göttliche Gesetz enthält, Ex. 24, 7; 2. Kön. 23, 21; 1. Makk. 1, 57; Sirach 24, 23. Vgl. 2. Kor. 3, 14: ἡ ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης (vom Mosaischen Gesetz). Später aber wurde es in der griechischen Kirche üblich, die Ausdrücke ἡ παλαιὰ διαθήκη und ἡ καινὴ διαθήκη als Abkürzungen von αἱ γραφαὶ τῆς παλαιᾶς oder καινῆς διαθήκης zu gebrauchen von den schriftlichen Urkunden des alten und des neuen Bundes, und zwar den ersteren von den sämmtlichen Bestandtheilen des jüdischen Kanons, nicht bloss von dem eigentlichen Gesetzbuche, sondern auch zugleich von den historischen, prophetischen und poetischen Büchern. In der lateinischen Kirche ist aber für diese Sammlungen der heiligen Urkunden, welche sich auf den alten und neuen Bund beziehen, der Ausdruck Testamentum, Vetus und Novum Testamentum, üblich geworden. Passender würde Foedus oder Pactum gewesen sein, und diese Ausdrücke finden sich auch in der Vulgata für בְּרִית in den Büchern des A. T., welche Hieronymus aus dem hebräischen Texte übersetzt hat. Dagegen die alte lateinische Uebersetzung, die sogenannte Itala, welche aus LXX geflossen ist, hat, wo von dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen die Rede ist, immer Testamentum, und so findet es sich in der Vulgata in den Büchern des A. T., welche hier noch nach der alten lateinischen Uebersetzung stehen, den Psalmen, den Büchern der Makkabäer, Weisheit Salomo's, Jesus Sirach, und ebenso durchaus im N. T. Die alte lateinische Uebersetzung hat sich hier an die bei griechischen Schriftstellern gewöhnliche Bedeutung von διαθήκη als einem Testamente gehalten, obwohl diese in der Bibel eigentlich nur sehr selten stattfindet, nur allenfalls Hebr. 9, 15 fg., Gal. 3, 15 mit neben der anderen Bedeutung eines Bundes vorkommt. Darnach hat man sich denn in der lateinischen Kirche gewöhnt, Testamentum selbst in der Bibel in demselben Sinne wie διαθήκη, als gleichbedeutend mit בְּרִית, von einem gegenseitigen Bündnisse Gottes mit den Menschen zu fassen. Ganz gewöhnlich aber ward es hier, wie gesagt, Testamentum auch für das griechische διαθήκη bei der Bezeichnung der heiligen Urkunden des alten und neuen Bundes zu setzen. Es muss wenigstens zu Ende des zweiten Jahrhunderts in der lateinischen Kirche schon ganz üblich gewesen sein, beide Sammlungen als Vetus und Novum Testamentum voneinander zu unterscheiden; wie dies deutlich erhellt aus Tertull. adv. Marc. IV, 1: duos deos dividens (Marcion) alterum alterius Instrumenti, vel quod magis usui est dicere, Testamenti. Der Ausdruck Instrumentum findet sich auch in derselben Beziehung bei Rufin expos. symb. apost.: novum et vetus instrumentum, und ebenso bei Augustinus de civ. Dei XX, 4 neben Testa-

mentum gebraucht. Doch blieb in der lateinischen Kirche der ganz gewöhnliche Ausdruck: Testamentum, den auch Luther in gewisser Beziehung beibehalten hat. Die Benennungen: alter und neuer Bund, foedus für die Sammlungen der Schriften, sind erst in neuerer Zeit hin und wieder angewandt worden.

Noch sind zu erwähnen einige uneigentliche Ausdrücke, die aber öfters in den von jüdischen Gelehrten besorgten Ausgaben der hebräischen Bibel als Titel des A. T. gebraucht sind, namentlich מִקְדְּשִׁיָּה sanctuarium Jovae, oder בֵּית מִקְדָּשׁ domus sanctitatis und ähnliche (vgl. Hottinger thesaur. philol. p. 88 fg.) Anderswo nach der Zahl der einzelnen Bücher: die 24, oder das Buch der 24, עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה, סֵפֶר הָאַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים, unter welchem Titel das A. T. auch öfters gedruckt ist.

In früherer Zeit, als es für die alttestamentliche Sammlung noch keinen allgemein gültigen Namen gab, begnügte man sich auch wohl, diesen durch Angabe der Hauptbestandtheile dieser Sammlung zu umschreiben. Dieses führt uns denn auf die Frage nach diesen einzelnen Bestandtheilen des A. T., und den gewöhnlichen Eintheilungen desselben.

In unseren Ausgaben und Handschriften der hebräischen Bibel sind die sämmtlichen kanonischen Bücher des A. T. nach drei Haupttheilen geordnet, welche mit dem Inhalte derselben nicht ganz zusammentreffen; es sind folgende:

1) die תּוֹרָה, ὁ νόμος d. i. die 5 Bücher Mosis oder der Pentateuch.

2) Die נְבִיאִים. Unter dieser Benennung werden im hebräischen Kanon zwei verschiedenartige Klassen von Schriften umfasst, welche auch wieder durch besondere Bezeichnungen von einander geschieden werden; nämlich a) die נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים prophetae priores; dies sind eine Anzahl historischer Schriften, welche im hebräischen Kanon auf den Pentateuch folgen, in denen die Geschichte des Volkes Gottes nach dem Tode des Moses weiter erzählt wird bis auf das babylonische Exil: Josua, Richter, die Bücher Samuelis und die Bücher der Könige. b) Die נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, prophetae posteriores, eine Anzahl eigentlich prophetischer Schriften, nämlich — so werden diese wieder eingetheilt; α) die grossen Propheten, גְּדוֹלִים, prophetae majores: Jesaja, Jeremia, Ezechiel; β) die 12 kleinen Propheten, קְטַנִּים, prophetae minores, von Hosea bis Maleachi.

Die kleinen Propheten pflegte man schon im zweiten Jahrhundert vor Christo als Einheit zusammen zu fassen, als *οἱ δώδεκα προφῆται*, wie sich aus Sir. 49, 10 ergiebt, wo es nach der Preisung des Jeremia und Ezechiel so heisst: *καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν· παρεκάλεσε δὲ τὸν Ἰακὼβ καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος.* Die Benennung: Kleine Propheten bezieht sich auf den in Beziehung auf die drei vorhergehenden geringeren Umfang der uns von ihnen erhaltenen Schriften: die Benennungen priores und posteriores aber bloss auf die Stellung dieser Schriften im Kanon, nicht, wie zum Theil angenommen ist (so im Talmud, auch noch von Bunsen), auf das Zeitverhältniss derselben gegen einander. In einem andern Sinne aber steht der Ausdruck הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים Sach. 1, 4, von den älteren vor-exilischen Propheten. Dass aber die sämmtlichen Bücher dieses zweiten Haupttheiles überhaupt als die נְבִיאִים bezeichnet werden, ist wohl geschehen, weil man auch die Verfasser der darin enthaltenen historischen Bücher als prophetisch begabte Männer betrachtete, wie sich denn auch manches Prophetische darin findet.

3) Die כְּתוּבִים, sie umfassen die noch übrigen Bücher des hebräischen Kanons, theils poetische, theils prophetische und historische. Sie finden sich in den hebräischen Ausgaben in folgender Ordnung:

a) die Psalmen, Sprüchwörter und Hiob; diese drei Schriften werden von den hebräischen Juden allein als eigentlich poetische betrachtet und haben die eigenthümlich poetische Accentuation: sie werden zusammengefasst unter der aus den Anfangsbuchstaben ihres hebräischen Titels gebildeten Benennung אֱמֶת.

b) Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther. Diese 5 Bücher werden bei den späteren Juden an gewissen Festtagen in der Synagoge vorgelesen; sie werden zusammengefasst unter der Benennung der 5 מְגִלּוֹת, volumina; vorzugsweise wird das Buch Esther, das am Purimfeste vorgelesen wird und bei den späteren Juden in einer ganz besonderen Achtung steht, als die מְגִלָּה bezeichnet (vollständiger מְגִלַּת אֶסְתֵּר), und davon ist diese Benennung denn auch mit auf die übrigen übertragen.

c) die Bücher Daniel, Esra, Nehemia und Chronik.

Das Wort כְּתוּבִים bedeutet eigentlich nichts weiter als Geschriebenes; scripta, Schriften. Diese an sich viel zu allgemeine Benennung ist wohl ohne Zweifel nicht gleich bei der Entstehung der Sammlung des A. T. gewählt worden, sondern hat sich erst, als die Sammlung im Allgemeinen mit den drei Haupttheilen und in der gegenwärtigen Reihenfolge

schon bestand, für die dem Inhalte nach verschiedenartigen Bücher der dritten Abtheilung erst allmälig gebildet. Anfänglich bediente man sich wohl zur Bezeichnung derselben und zur Unterscheidung von den Büchern der beiden ersten Haupttheile irgend einer Umschreibung; so finden wir es in der Vorrede zum Jesus Sirach drei Mal auf diese verschiedene Weise: a) *διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων·* b) gleich darauf: *τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν·* und c) weiter unten: *ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.* Es lässt sich wohl mit Sicherheit annehmen, dass der Verfasser dieser Vorrede der griechischen Uebersetzung des Buches (gegen 130 v. Ch.) alle drei Male die heiligen Bücher der Hebräer hat bezeichnen wollen und dass er bei *ὁ νόμος* an den Pentateuch, bei *οἱ προφῆται* oder *αἱ προφητεῖαι* an die Bücher, die jetzt im zweiten Theile des hebräischen Kanons sich finden und deren Verfasser gedacht hat, und so denn bei den ausserdem noch genannten (die andern vaterländischen Bücher, die übrigen Bücher, die andern, welche auf jene gefolgt sind) an die ausserdem noch im Kanon enthaltenen Bücher, im Allgemeinen wenigstens eben diejenigen, welche jetzt den dritten Haupttheil bilden. Allmälig aber gewöhnte man sich wohl, diese letzteren in Ermangelung einer anderen angemesseneren Benennung kurzweg als die Schriften zu bezeichnen, d. i. die übrigen Schriften oder die übrigen heiligen Schriften. So finden wir diese Benennung ausdrücklich schon im Talmud, Tract. Baba bathra fol. 13f. Eine wörtliche Uebersetzung davon ist das Griechische *τὰ γραφεῖα*, welche Benennung auch Epiphanius an mehreren Stellen dafür anwendet (haeres. 29, 7. Opp. 1, 122. ed. Petav.; de mens. et pond. c. 4. Opp. 2, 162), wobei er aber bemerkt, dass sie bei Anderen *ἁγιόγραφα* heissen, welche letztere Benennung für die Folgezeit die gewöhnliche geworden ist.

Eine andere Ordnung der alttestamentlichen Bücher, als in der hebräischen Bibel, findet in den Ausgaben der Lutherschen Uebersetzung statt. Hier folgen auf die 5 Bücher Mosis die sämmtlichen historischen Bücher von Josua an, hinter den Büchern der Könige gleich die der Chronik, Esra, Nehemia und Esther, und das Buch Ruth unmittelbar hinter dem Buch der Richter; dann die poetischen Bücher, zuerst Hiob, der Psalter und darauf die 3 Salomonischen Schriften (Sprichwörter, Prediger, Hoheslied); darauf die Propheten und hier die Klagelieder unmittelbar hinter den Weissagungen des Jeremia, und Daniel als der vierte der grossen Propheten hinter dem Ezechiel, und dann zuletzt die 12 kleinen Propheten. Diese Reihenfolge ist im Allgemeinen aus der Vulgata und hier aus der LXX herübergenommen, nur dass in diesen Uebersetzungen unsere alttestamentlichen Apokryphen, welche Luther

als Anhang hinter die kanonischen Bücher gestellt hat, sich mitten unter den kanonischen Büchern finden. Auch davon abgesehen, bieten die Handschriften der LXX in der Reihenfolge der Bücher manche Verschiedenheit dar. Aber darin stimmen sie überein, dass sie den Daniel als den vierten der grossen Propheten haben, das Buch Ruth hinter dem Buch der Richter oder als einen Anhang desselben, dann die Klagelieder hinter den Weissagungen des Jeremia als einen Anhang derselben. Wir werden auch in der Geschichte des Kanons sehen, dass Ruth und Klagelieder in älterer Zeit diese Stellen ebenfalls in den hebräischen Handschriften eingenommen haben und dass die hebräischen Juden erst später, erst nach dem 2. Jahrhundert n. Chr., dieselben aus besonderen Gründen, in Beziehung auf den gottesdienstlichen Gebrauch, unter die Bücher der 3. Klasse gestellt haben, mit den andern Megilloth zusammen. Im Uebrigen aber ist kein Zweifel, dass die Reihenfolge der Bücher im hebräischen Kanon die ältere und ursprünglichere ist, die der LXX erst eine spätere in Beziehung auf den Inhalt gemachte; jene hat sich, wie wir sehen werden, zugleich mit der Sammlung selbst gebildet, und reicht höchst wahrscheinlich selbst über die Zeit der völligen Abschliessung des hebräischen Kanons hinaus. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich aus jenen Stellen in der Vorrede zu Jesus Sirach schliessen, dass sie zur Zeit der Abfassung derselben wenigstens im Allgemeinen schon bestand. Ausdrücklich aufgeführt wird die Eintheilung in die drei Klassen, Thorah, Nebiim und Ketubim mit den einzelnen Bestandtheilen im Talmud tr. baba bathra fol. 14., sowie bei Hieronymus in prologo galeato.*) Doch finden sich auch nach Feststellung dieser Eintheilung Abweichungen sogar bei den hebräischen Juden in der Reihenfolge der einzelnen Bücher innerhalb der beiden letzten Haupttheile. So was die Nebiim betrifft, führt der Talmud tr. baba bathra auf 14 b. den Jesaja hinter dem Ezechiel auf; und wir sehen aus seinen Bemerkungen,**) dass das Buch

*) Hi sunt quinque libri Mosis, quos proprie Thora, i. e. Legem, appellant. Secundum Prophetarum ordinem faciunt... Tertius ordo Hagiographa possidet.

**) Cum libri regum finiantur in desolatione et Jeremias totus versetur in desolatione et finiat in consolatione, et Jesaias totus versetur in con-

damals in den hebräischen Handschriften diese Stellung zwischen dem Ezechiel und den kleinen Propheten muss überhaupt gehabt haben. In derselben Stellung findet er sich auch jetzt noch in den Handschriften der deutschen und gallischen Juden, dagegen in denen der spanischen Juden, wie in der Masora, und in unsern Ausgaben, vor dem Jeremia; sehr wahrscheinlich ist aber, dass jenes die ältere Stellung vor und die andere erst später mit Rücksicht auf das chronologische Verhältniss der Propheten eingeführt ist. Noch mehr Abweichungen finden sich in der Anordnung der Hagiographen; der Talmud nennt zuerst das Buch Ruth und dann erst die Psalmen; die Masora aber beginnt diesen Theil mit der Chronik und so die spanischen Handschriften; dagegen die deutschen Handschriften wie auch der Talmud und unsere Ausgaben die Chronik als das letzte Buch haben; dieses letztere ist auch höchst wahrscheinlich die ältere Ordnung, wie sich auch aus Matth. 23, 35; Luc. 11, 51. mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen lässt, dass schon zur Zeit Christi die Chronik ihren Platz ganz am Ende des alttestamentlichen Kanons hatte.

Was die Zählung der alttestamentlichen Bücher betrifft, so zählt der Talmud und eben so alle späteren hebräischen Juden 24, nämlich a) No. 1—5 die Thora in 5 Büchern, b) No. 6—13: 8 Nebiim 1) Josua, 2) Richter, 3) Samuelis, 4) Könige, 5) Jeremia, 6) Ezechiel, 7) Jesaja, 8) die 12 kleinen Propheten als ein Buch), c) No. 14—24: 11 Ketubim (die Bücher der Chronik als ein Buch und eben so Esra und Nehemia als ein Buch Esra); dagegen Josephus c. Apion 1, 8., Origenes bei Euseb. hist. eccl. 6, 25., das Concil von Laodicea Can. 60, Epiphanius de mens. et ponder. c. 22. 23., Haeres. 6, und Hilarius prolog. in Psalm. explanat.*) nur 22 zählen, indem sie Ruth mit zu dem B. der Richter schlagen und die Klagelieder mit zu dem Jeremia; und dieses ist wohl als die auch bei den Juden ältere Zählungsweise zu betrachten, nach der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets, in-

solatione, copulaverunt desolationem cum desolatione et consolationem cum consolatione.

*) Vgl. die betreffenden Stellen bei de Wette §. 15. Anm. b., §. 25. Anm. d., §. 26. Anm. a. und §. 27. Anm. b.

dem שׂ und שׁ als Ein Buchstabe betrachtet wurden. Schon Hieronymus Prolog. galeat.*) führt beide Zählungsweisen an, jedoch die von 22 Büchern als die gewöhnliche.

C. Geschichtliches über die Original-Sprachen der alttestamentlichen Bücher.**)

Die Schriften des A. T. sind mit sehr geringen Ausnahmen in derjenigen Sprache verfasst, welche wir die Hebräische nennen; die Ausnahme bilden einige wenige Abschnitte, geschrieben in der von uns Chaldäisch genannten Sprache, Dan. 2, 4 — 7; Esr. 4, 8 — 6, 18; 7, 12 — 26; Jerem. 10, 11. Beide Sprachen verhalten sich zu einander wie verschiedene sehr verwandte Dialekte eines und desselben Sprachstammes, der seinen Sitz in Vorder-Asien hatte und welchem ausserdem noch mehrere andere Dialekte angehören. Die sämmtlichen dahin gehörenden Dialekte scheiden sich, soweit sie uns bekannt sind, in 3 Hauptzweige, 1) den nördlichen oder Aramäischen — wohin besonders das sogenannte Chaldäische und Syrische gehört, b) den südlichen, wo der Hauptdialekt

*) Atque ita fiunt pariter Veteris Legis 22, i. e. Mosis 5 et Prophetarum 8, Hagiographorum 9. Quamquam nonnulli Ruth et Kinoth inter Hagiographa scriptitent et hos libros in suo putent numero supputandos ac per hoc priscae legis libros viginti quatuor.

**) De Wette §. 30fg.

F. W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Leipz. 1815. Vergl. damit Gesenius Abhandlung vor dem hebräischen Handwörterbuch, Ausg. 2fg.: Von den Quellen der hebräischen Wortforschung nebst einigen Regeln und Beobachtungen über den Gebrauch derselben.

Anton Theod. Hartmann, Linguistische Einleitung in das Studium der Bücher des A. T., mit einer Anwendung auf die jüdisch-palästinische Schreibart der neutest. Schriftst. Brem. 1818. 8.

Hävernick's Einl. ins A. T. I, 1. Kap. 2. § 17fg.

Carpzov, Critica sacra. Abthlg. I. Kap. 5. De lingua originali Hebraea atque Chaldaea. p. 165—224.

Walton, Prolgg. in Polygl. tract. I. (De linguarum natura, origine, divisione, numero, mutationibus et usu) und III. (De lingua Hebraea, ejus antiquitate, mutatione, praestantia et usu etc.).

das Arabische ist, woran sich das Aethiopische anschliesst, und c) den mittleren, den wir besonders als Sprache der Hebräer kennen, eben aus den alttestamentlichen Schriften, dem aber auch die Sprache der anderen palästinischen Völkerschaften, namentlich der Kanaaniter und Phönizier angehörte. Auch diese 3 Hauptzweige scheiden sich indessen keineswegs auf ganz reine Weise, wenigstens in der Gestalt, worin wir sie kennen, am wenigsten der nördliche und mittlere (das Aramäische und Hebräische); etwas mehr ist dies im Verhältniss dieser beiden zu dem südlichen (dem Arabischen) der Fall. Die in früherer Zeit gewöhnliche Benennung für alle diese Sprachen war die der orientalischen, welche sich dafür schon bei Hieronymus findet und auch zum Theil noch in der neuesten Zeit gebraucht wird; so denkt man — und dachte man früher noch bestimmter — wenn von einem Studium der orientalischen Sprachen die Rede war, vorzugsweise an das Hebräische und die damit dialektisch verwandten Sprachen, weil die übrigen Sprachen des Orients, die zu jenem Stamme nicht gehören, im Occident überhaupt wenig bekannt waren, oder wenigstens nicht leicht wissenschaftlich betrieben wurden, namentlich auf Universitäten. Allenfalls rechnete man dahin noch das Persische, obwohl es einem anderen Stamme angehört. Seitdem sich nun aber die Kenntniss der Sprachen der orientalischen Völker und die gelehrte wissenschaftliche Beschäftigung damit so sehr erweitert hat und namentlich auch auf Akademien nicht blos auf das Persische, sondern auch auf das Aegyptische, Chinesische, Armenische und besonders das Indische (Sanscrit) ausgedehnt hat, ist es natürlich, dass auch alle diese verschiedenen Stämmen angehörenden Sprachen unter der Benennung der Orientalischen mit umfasst werden; dadurch erscheint dies denn als besondere Bezeichnung für den Stamm, dem das Hebräische angehört, als unpassend und Missverständnissen ausgesetzt, obwohl noch Hävernick dies dafür festhalten will. Es musste das Bedürfniss entstehen, sich nach einer andern Benennung umzusehen, wodurch eben dieser Sprachstamm von den übrigen orientalischen geschieden wird. Und in diesem Sinne ist dann in neuerer Zeit die Benennung Semitisch, semitische Sprachen und Völker ziemlich allgemein üblich geworden.

Diese Benennung findet sich hin und wieder schon früher, besonders empfohlen aber und in Aufnahme gebracht ist sie durch Schlözer (in Eichhorn's Repertorium für bibl. und morgenl. Litt. 1781. Thl. 8. S. 161) und Eichhorn (allgem. Bibl. der bibl. Litt. VI, 50. 772fg. und anderswo). Sie stützt sich darauf, dass in der Völkertafel (Genes. 10, 21—31) die Hebräer mit anderen diesem Stamme angehörenden Völkern von Sem abgeleitet werden. Gegen diese Bezeichnung hat sich ganz besonders Theod. Fried. Stange erklärt (Theol. Symmikta Thl. I. 1802. S. 1—39). Und allerdings muss man gestehen, dass sie, wenn wir jene Völkerliste zu Grunde legen, nicht gerade so sehr viel für sich hat. Es heisst dort V. 22: die Söhne Sems: Elam, Assur, Arphachsad, Lud und Aram; davon wird Arphachsad als Grossvater des Eber bezeichnet und Eber als Vater des Pheleg und Joktan, von denen in den folgenden Versen der letztere als Stammvater vieler arabischer Völkerschaften aufgeführt wird, Pheleg aber Kap. 11 als der Urgrossvater des Tharah, des Vaters des Abraham; so dass also Arphachsad als der Stammvater der Hebräer und anderer mit diesen sprachverwandter Völker betrachtet werden kann. Diesem Sprachstamme würde auch Aram als Stammvater der Aramäer angehören. Sicher gehört dagegen diesem nicht Elam an, sondern demselben Stamme wie die Perser; ebenso vielleicht nicht Assur, auch wohl nicht Lud, wobei wir wohl mit Josephus an die Lyder zu denken haben; doch ist es von diesen unsicher, welche Sprache sie hatten, und dasselbe ist auch streitig in Beziehung auf die Assyrer. Auf der andern Seite aber werden Kap. 10, 15—19 die Kanaaniter und Phönizier und Vrs. 6, 7 Kusch (Aethiopien) und mehrere arabische Völkerschaften auf Ham zurückgeführt, von denen doch sicher ist, dass sie der Sprache nach mit den Hebräern und Aramäern zu demselben Stamme gehören. Darnach ist allerdings nicht zu leugnen, dass in jener genealogischen Liste nicht gerade eine hinreichende Berechtigung dafür liegt, die Hebräer sammt den ihnen sprachverwandten Völkern unter der Benennung der Semiten zu befassen und ihre Sprache unter die der semitischen Sprachen, da diese Benennung hiernach auf der einen Seite zu eng, auf der anderen zu weit erscheinen würde. Aber es wird überhaupt schwer halten, eine wirklich adäquate Benennung dafür zu finden, da sich auf geschichtlichem Wege keine dafür gebildet hat und die genealogischen Angaben der Genesis mit demjenigen, was sich eben aus der Verwandtschaft der Sprachen schliessen lässt, nicht ganz zusammentreffen. Und daher scheint am Gerathensten zu sein, bei der Benennung der semitischen Sprachen und des semitischen Stammes, welche in neuerer Zeit üblich geworden ist, in Ermangelung einer passenderen zu bleiben*).

Das Verhältniss der verschiedenen semitischen Sprachen zu einander ist im Allgemeinen das von nahe verwandten Dialekten desselben Stammes. Sie gehen zwar weiter aus ein-

*) Ich bemerke nur noch, dass Hupfeld, hebr. Gr. S. 2 die Benennung: Vorderasiatische Sprachen für angemessener hält, was aber auch nicht gerade Nachfolge gefunden hat und auch ein zu weiter Begriff ist.

ander als die verschiedenen Dialekte der griechischen Sprache, was sich auch nicht anders erwarten lässt, wenn wir erwägen, dass die Griechen der verschiedenen Stämme wirklich Ein Volk bildeten, während die Semiten von den ältesten Zeiten her, bis wohin wir ihre Geschichte verfolgen können, sich in verschiedene Völker theilen, von denen die einzelnen, wie z. B. die Hebräer, und die Araber, wieder verschiedene Stämme in sich begreifen. Abraham gehörte schon seiner Abstammung nach einem semitischen Volke an und kam aus einem Lande semitischer Zunge; eben so waren diejenigen, unter denen er in Palästina seinen Wohnsitz aufschlug, wie wir sehen werden, gleichfalls Semiten: gleichwohl ward er als Fremder betrachtet und sah sich selbst als einen Solchen an, auf ganz andere Weise, als mit einem Griechen würde der Fall gewesen sein, welcher aus einem Stamm in einen andern einwanderte. Eher kann man das Verhältniss der semitischen Sprachen zu einander vergleichen mit dem der verschiedenen Zweige der germanischen Sprachen, des Deutschen, Holländischen, Dänischen, Norwegischen, Schwedischen, jedoch so, dass jene eine noch durchgehendere Verwandtschaft darbieten als diese. Die sämmtlichen semitischen Dialecte treffen zuvörderst in Ansehung der Wurzelwörter und deren Bedeutung im Wesentlichen mit einander zusammen; der Unterschied ist nur, dass eine Sprache — die Arabische — in der Beziehung einen grössern Reichthum darbietet, als die übrigen Dialekte, was aber seinen Grund vorzugsweise darin hat, a) dass sich uns in den letzteren, ganz besonders in dem Hebräischen, eine verhältnissmässig kleine Anzahl von schriftlichen Denkmälern erhalten hat, und b) dass wir die Arabische als lebende Sprache in viel späterer Entwickelung kennen, als die Hebräische. Aber bei weitem die meisten Wurzelwörter, die sich in dem Hebräischen finden, liegen auch in den anderen Dialekten vor und wesentlich in denselben oder in nur wenig modificirten Bedeutungen. Und zwar sind die Stammwörter in der gegenwärtigen Ausbildung der Sprache in allen drei Dialekten fast alle aus drei Consonanten bestehend, so jedoch, dass meistens zwei derselben wesentlicher sind als der dritte, und sich mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen lässt, dass in einer früheren Periode, die aber dem Ursprunge der schriftlichen Denkmäler,

die wir in diesen Dialekten besitzen, vorhergeht, die Stämme wenigsten grossentheils aus zwei Consonanten bestanden haben, zu denen der dritte, wodurch die Grundbedeutung nach verschiedenen Seiten hin näher bestimmt und mehr oder weniger modificirt wird, erst später hinzugetreten ist. In allen semitischen Dialekten erscheinen aber die Consonanten als weit wesentlicher denn die Vocale; durch jene wird eigentlich fast allein die wesentliche Bedeutung der Wörter bestimmt, durch die Verschiedenheit der Vocale aber nur verschiedene Beziehungen und Modificationen der Bedeutung. Nicht minder aber finden sich in dem Ganzen des grammatischen Baues so wie in den einzelnen grammatischen Bildungen und Formen der verschiedenen semitischen Sprachen oder Dialekte die grössten und oft auffallendsten Uebereinstimmungen, welche deutlich zeigen, dass ihnen allen Eine Ursprache zu Grunde liegt, dass in älterer Zeit — welche aber vor der uns bekannten Geschichte dieser Völker liegt — dieselben gewiss eine Sprache redeten, die sich dann in späteren Perioden und beim Auseinandertreten dieser Völker zu diesen verschiedenen Dialekten entwickelt hat.*)

Was nun sonst das Verhältniss dieser verschiedenen semitischen Sprachen zu einander betrifft, so ist bei weitem am reichhaltigsten und ausgebildetsten die Süd-Semitische, wie wir sie in der Arabischen kennen, was aber, wie schon bemerkt, zum Theil daher kommt, dass wir diese Sprache erst aus einer bedeutend späteren Zeit kennen, als die andern Dialekte. Eine Spur des Arabischen in seiner Scheidung von den andern semitischen Sprachen findet sich Gen. 10, 26 in אַלְמוֹדָד, einer Gegend im glücklichen Arabien, wo das אַל wohl der arabische Artikel ist. Im Salomonischen Zeitalter scheinen die Araber schon durch ihre Weisheit — und zwar wohl Spruchweisheit — berühmt gewesen zu sein, vgl. 1. Kön. 5, 10; 10, 1 ff. Doch hat sich uns von dieser und der folgenden Zeit aus ihrer Litteratur nichts erhalten, sondern das Früheste ist aus dem

*) Vgl. C. G. Anton, Versuch, das zuverlässigste Unterscheidungszeichen der orientalischen und occidentalischen Sprachen zu entdecken. Leipz. 1792. 8.

Wilh. v. Humboldt, Ueber die Kawisprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechtes. Theil 1, Berlin 1836. 4. Einleitung S. CCCXXIII—XXXII. CCCCXI—XV.

Zeitalter kurz vor Muhammed. Seitdem aber ist diese Sprache noch durch philologische Studien sehr ausgebildet worden und besitzt eine sehr reichhaltige Litteratur über die verschiedensten Zweige, zuerst in der Poesie, dann in Philologie, Geschichtschreibung, Geographie, Mathematik und besonders Astronomie. Seit dem 14. Jahrhundert ist die Blüthe der arabischen Litteratur vorbei; aber sie ist noch jetzt lebende Sprache, im ganzen südwestlichen Asien und im nördlichen und östlichen Afrika, auch auf Malta, und ausserdem die Religions- und Kirchensprache für alle Bekenner des Islam.

Sie ist nicht bloss die reichste unter allen semitischen Sprachen, sondern auch eine der reichsten Sprachen überhaupt. Sie enthält etwa 6000 Stammwörter und gegen 60000 Wörter überhaupt, während uns im Hebräischen nur etwa 2000 Stammwörter und 6000 Wörter überhaupt bekannt sind, was aber, wie ebenfalls schon bemerkt, zum Theil seinen Grund darin hat, dass sich uns im Hebräischen im Ganzen nur so wenige Schriften erhalten haben und diese fast alle aus dem religiösen und religiös-historischen Gebiete; aber einen solchen Reichthum wie das Arabische hat das Hebräische überhaupt sicher nicht gehabt. Im Arabischen giebt es für Einen Begriff oft eine Menge von verschiedenen Bezeichnungen, die meistens doch wieder durch kleine Modificationen der Bedeutung von einander verschieden sind, grossentheils aber freilich nur in epithetis poeticis bestehen. So führen die arabischen Grammatiker 1000 verschiedene Benennungen für das Schwert an, 500 für den Löwen, 200 für die Schlange, 400 für das Unglück. Die Araber selbst sind stolz auf den Reichthum ihrer Sprache und drücken sich darüber wohl so aus, dass niemand, ohne inspirirt zu sein, den ganzen Umfang derselben im Gedächtniss haben könne. Ein ähnlicher Reichthum, wenigstens im Vergleich mit den übrigen semitischen Dialekten, zeigt sich in den grammatischen Formen, in welcher Beziehung das Hebräische wieder den Vorzug vor dem Aramäischen hat. Das Arabische hat noch einmal so viel regelmässige Conjugationen als das Hebräische, das Hebräische hat vor dem Aramäischen noch das Niphal voraus. Das Aramäische hat für das Futurum nur Eine Form; das Futur. apocopat. und das Futur. paragog. des Hebräers, welche auch besonders zur Bezeichnung des Begriffes des Conjunctivs, Optativs und der dritten Person des Imperativs dienen, fehlen dort fast ganz; dagegen das Arabische noch mehrere verschiedene Formen des Futuri figurati hat, mit besonderen Modificationen der Bedeutung. Dasselbe hat, was im Hebräischen und Aramäischen ganz fehlt, eine besondere Form für den Comparativ, sowie eine besondere Dualform auch beim Verbo, dagegen im Aramäischen der Dual auch beim Nomen nur sehr selten im Gebrauch ist. Die im Hebräischen eine Klasse bildenden Verba ל״ה gehen im Arabischen bestimmter als zwei Klassen auseinander, als Verba quiescentia ל״ו und ל״י, während im Aramäischen, besonders im Syrischen, mit den Verbis ל״ה auch

noch die לא״ ganz in einander fliessen, die im Hebräischen eine besondere Klasse bilden, obwohl auch hier öfters ineinander übergehend. Auch das Alphabet der Araber ist reichhaltiger als das Hebräische; das letztere hat 22 Consonanten, oder, wenn man שׂ und שׁ als verschiedene betrachtet, die ursprünglich nur als eins galten, 23; eben so viele die Aramäer, nur dass die Syrer das שׂ nicht haben, und dasselbe auch im Chaldäischen seltener ist als im Hebräischen. Die Araber haben dagegen 28 Consonanten, indem 6 der hebräischen Consonanten sich bei ihnen jeder in zwei durch eigenthümliche Modification des Lautes verschiedene Consonanten theilen, ד, ח, ט, ע, צ, ת. Die Hebräer unterschieden hier vielleicht auch etwas in der Aussprache, aber nicht auf so bestimmte Weise, dass man veranlasst worden wäre, verschiedene Zeichen zu nehmen. Daher ist nun auch öfters der Fall, dass ein und dasselbe hebräische Wort, welches zwei verschiedene Bedeutungen vereinigt, im Arabischen in zwei mit verschiedenen Consonanten geschriebene Wörter (nach diesen verschiedenen Bedeutungen) auseinandergeht; z. B. חָמַר 1) gähren, schäumen, arabisch mit Cha, خَمَرَ, 2) roth sein, arabisch mit Hha حَمَرَ. Endlich hat das Arabische, wenigstens in der Schriftsprache, etwas Volltönenderes als das Hebräische, wird mit mehreren Vokalen ausgesprochen, das Hebräische dagegen mit mehreren als das Aramäische, vgl. قَتَلَ, קָטַל, קְטַל, مَلَكَ, מָלַךְ, מְלַךְ. Aus dem Arabischen, welches im Mittelalter eine Zeitlang durch die Mauren auch in Spanien verbreitet war, sowie auf mehreren Inseln des mittelländischen Meeres, sind manche Wörter auch in die abendländischen Sprachen aufgenommen, als z. B. Algebra (eigentlich Verbindung, Heilung), Zenith, Nadir, Alkali, Magazin, Alkoven, Almanach, Atlas (Seidenzeug), Kattun u. a.

Von der arabischen Schriftsprache oder der des Korans unterscheidet man die Vulgärsprache, als die des gemeinen Lebens und Umganges, welche etwas weniger Volles und Feierliches hat, weniger Vokale spricht und sich in sofern mehr dem Hebräischen nähert; aber auch in grammatischer und lexikalischer Hinsicht finden zwischen der Sprache des Korans und der Vulgärsprache Verschiedenheiten statt, so dass es auch über die letztere besondere Lehrbücher giebt, die vorzüglich zum Gebrauche der Missionäre und der Franzosen in Algerien ausgearbeitet sind.

In älterer Zeit unterschieden sich in Arabien besonders zwei Hauptdialekte, der Hamjarische oder Himjarische, unter den Hamjaren oder Homeriten herrschend, im Innern oder dem südwestlichen Theil Arabiens, und der Koreischitische im nordwestlichen Arabien, besonders um Mecca. Durch Muham-

med aber, welcher dem Koreischitischen Stamme angehörte und im Koreischitischen Dialekte den Koran abfasste, ist dieser Dialekt zur allgemeinen Schriftsprache der Araber erhoben und heisst seitdem auch vorzugsweise die arabische Sprache.

Auf die gelehrte Behandlung des Arabischen, sowohl grammatische als lexikalische, haben die Araber selbst grossen Fleiss verwandt. Die arabischen Grammatiker blühten schon vom 1. Jahrhundert nach Muhammed an, und besonders durch ihren Vorgang sind auch die Juden zur grammatischen Behandlung der hebräischen Sprache veranlasst worden. Unter den einheimischen Lexikographen der Araber sind besonders berühmt a) Dscheuhari (eig. ein Juvelier, † 1107), mit 40000 Wörtern; b) Firusabadi † 1414, dessen Lexikon ursprünglich unter dem Titel al Lame, der Erleuchter, 60 Bände umfasste, woraus er selbst einen Auszug machte unter dem Titel al Kamus, der Ocean, gedruckt Calcutta 1817. 2 Bde. fol., enthaltend 60000 Wörter. Von den durch abendländische Gelehrte verfassten arabischen Wörterbüchern, war bisher das beste und bekannteste das von Jak. Golius (Prof. der arabischen Sprache in Leyden, der früher Reisen im Morgenlande gemacht hatte), Leyden 1653. fol. — Dieses wird noch an Reichhaltigkeit übertroffen von Freytag, 4 Thle. Halle 1830—37. gr. 4. — Als arabischer Grammatiker hat sich in neuerer Zeit einen besonderen Namen erworben Silvestre de Sacy (Paris 1810. ed. 2. 1831. 2 Theile) † 1838. Vgl. ausserdem Ewald: grammatica ling. arabicae Gött. 1831. 32. 2 Bde.).

Der himjaritische Dialekt hat sich uns nach der Ansicht neuerer Forscher (Gesenius, Winer, Hävernick) höchst wahrscheinlich in der Aethiopischen Sprache erhalten, welche jedenfalls mit dem Arabischen am meisten verwandt ist. Nur ist sie einfacher, weniger reichhaltig und schliesst sich mehr als das Arabische an das Hebräische an. Es ist dieses die Sprache, welche bis zum 14. Jahrhundert in Aethiopien oder Abessinien herrschte, und dorthin ohne Zweifel, aber in uralter vorgeschichtlicher Zeit, zugleich mit dem Volke aus dem südlichen Arabien über das Rothe Meer eingewandert war; sie heisst auch die Sprache Geez. In dieser Sprache giebt es eine Uebersetzung der ganzen Bibel und manche andere religiöse und historische Schriften. Namentlich haben sich in derselben mehrere Pseudepigraphen des A. T. erhalten, worunter am wichtigsten das Buch Henoch — ferner Iesaiae ascensio, ed. Lawrence, Oxford und London 1819. 8., und 3. Esra. Manches in dieser Sprache liegt noch in Bibliotheken ungedruckt zu Rom, Paris, Oxford, Gotha, Berlin etc.

Um die Bekanntmachung und grammatisch-lexikalische Bearbeitung dieser Sprache hat sich besonders Hiob Ludolf (herzogl. goth. Geheimerath) ver-

dient gemacht, der in Rom einen wegen seiner Anhänglichkeit an die Jesuiten verbannten Aethiopier Abba Gregorius benutzte: Aeth. Gram. 1661. 4., sehr vermehrt 1702. fol. Lexikon 1661. ed. 2. 1699. Eine neue äthiopische Grammatik erschien von Dillmann 1857.

Sehr eigenthümlich und vom Arabischen ganz abweichend ist die Schrift der Aethiopen, von der Linken zur Rechten geschrieben, wobei die Vokale durch kleine Häkchen oder Zirkelchen an den Consonanten oder durch Veränderung der Figur der Consonanten bezeichnet werden. Gesenius vermuthet, dass dieses die alte Himjaritische Schrift sei. Gegenwärtig ist die herrschende Volkssprache in Aethiopien das Amharische, welches im 14. Jahrhundert mit einer neuen Dynastie dort eingeführt ist und die Sprache Geez als Volkssprache verdrängt hat. Das Amharische ist jedenfalls ein semitischer Dialekt, wird aber zum Schreiben wenig gebraucht.

Das Nord-Semitische oder Aramäische ist die Sprache der aramäischen Völkerschaften d. i. des ganzen Gebietes zwischen dem Mittelländischen Meere und dem Tigris, im Norden vom Taurus begränzt, im Süden von Phönizien, dem Israelitischen Lande und Arabien. Zu diesem Gebiete und den aramäischen Völkerschaften gehören a) die Bewohner des eigentlichen Syriens, wovon einzelne Districte im A. T. unter besonderen Benennungen vorkommen, als אֲרַם דַּמֶּשֶׂק das damascenische Syrien, was auch wohl vorzugsweise אֲרָם heisst, אֲרַם צוֹבָה, אֲרַם בֵּית רְחוֹב etc.; s. Gesenius Wörterbuch unter אֲרָם; b) der zwischen dem Euphrat und Tigris gelegenen Landschaft, Mesopotamien, אֲרַם נַהֲרַיִם, auch פַּדַּן אֲרָם; c) der Landschaft Babylonien, südlich von Mesopotamien, im Osten ebenfalls vom Tigris (oder Pasitigris) begränzt, in welche Landschaft die Juden durch Nebukadnezar ins Exil fortgeführt wurden.

So viel ist sicher, dass zur Zeit des Nebukadnezar die im Lande unter dem Volke der Babylonier herrschende Sprache semitisch war, das Aramäische. Doch ist es eine Streitfrage, ob diese Sprache die einzige im Lande herrschende war, oder ob daneben noch eine andere, die nicht zum semitischen Stamme gehörte, gesprochen ward, namentlich auch am Hofe der Könige des Landes. Das herrschende Volk in Babylonien waren die Chaldäer. Diese hatten ursprünglich ihren Sitz nicht in diesem Lande, sondern wahrscheinlich im armenischen Gebirgslande (s. besonders Winer bibl. RealWB. u. d. W. Chaldäer). Von dort sind sie wahrscheinlich erst später — doch lässt sich nicht mit einiger Sicherheit ermitteln, wann — in Babylonien

eingewandert, haben sich diese Landschaft mit ihren früheren Bewohnern, sei es mit Einem Male oder allmälig im Laufe der Zeit, unterworfen, und nachmals in Verbindung mit den Medern die assyrische Dynastie gestürzt und sich selbst zum herrschenden Volke eines grossen Reiches erhoben. Manche Gelehrte haben nun angenommen, dass dieses eingedrungene Chaldäervolk einem ganz andern Stamme angehört und auch eine ganz andere Sprache geredet habe, als die früheren aramäischen Bewohner des Landes; so Michaelis, Bertholdt, Hartmann, Lorsbach, Gesenius, Winer u. a.; und zwar nehmen diese zum Theil an, dass dieselben mit ihrer Sprache, wie auch die Assyrer, dem medo-persischen Stamme angehört haben. Darnach versteht man Dan. 1, 4., wenn es dort heisst, Nebukadnezar habe befohlen die jüdischen Knaben an seinem Hofe in der Sprache und Schrift der Chaldäer zu unterrichten, dieses von der Hofsprache, der der eigentlichen Chaldäer, im Gegensatze gegen die aramäische Sprache der alten unterjochten Einwohner; so auch Hengstenberg, Beitr. zur Einl. ins A. T. I. S. 310. Allein dieses wohl schwerlich mit Recht. Denn wenn wir Dan. 2, 4 lesen, dass die Chaldäer, welche der König hatte vor sich rufen lassen, um ihm seinen Traum zu deuten, zu ihm Aramäisch reden, so scheint doch wenigstens der Schriftsteller vorauszusetzen, dass das Aramäische die Sprache war, welche am Hofe des Königs geredet ward, da seine chaldäischen Weisen sich gegen ihn dieser Sprache bedienen, so dass der Schriftsteller auch Kp. 1, 4 unter der Sprache der Chaldäer wohl schwerlich eine andere gemeint hat als die Aramäische, welche den aus Jerusalem deportirten jüdischen Knaben auch nicht gerade bekannt war. Ueberhaupt findet sich nirgend eine geschichtliche Andeutung, dass in Babylonien zwei ganz verschiedene Sprachen wären geredet worden, eine Semitische oder Aramäische, und eine einem ganz andern Stamme angehörende.

Was zu Gunsten der letzteren Annahme angeführt werden kann, ist nur dieses, dass die uns bekannten Eigennamen chaldäischer Personen und Gottheiten, wie Nebo, Nebukadnezar, Nabonassar, Nabopolassar, Merodach Baladan, Belschatzar u. a. allerdings nicht semitisch zu sein scheinen; wenigstens bieten sich für sie aus dem Semitischen keine leichten und natürlichen Ableitungen dar. Allein, wenn das auch richtig ist, so kann dieser Umstand allein doch nicht entscheiden. Denn man kann sich denken (wie Rosenmüller, Bibl. Alterthsk. Bd. 1. Thl. 2. S. 32 fg.), dass diese Namen in Babylonien von der assyrischen Herrschaft her aus der assyrischen Sprache einheimisch geworden waren und nun auch später beibehalten wurden, als die chaldäische Dynastie die herrschende ward.

Aber auch hinsichtlich der Sprache Assyriens, der Landschaft östlich vom Tigris gelegen, ist es streitig, ob sie semitisch, näher aramäisch war, oder einem andern Stamme angehörte, namentlich demselben wie das Medisch-Persische. Früher wurde meistens das Erstere angenommen, der semitische Charakter der assyrischen Sprache, und so unter andern auch von Eichhorn, Heeren, Adelung, sowie von Hävernick u. a.; dagegen der letzteren Ansicht schon Jablonski ist, sowie Lorsbach, Gesenius, Winer u. a. Für die letztere Annahme stützte man sich

namentlich auf die Beschaffenheit der in der Bibel wie bei griechischen Schriftstellern vorkommenden assyrischen Eigennamen von Personen und Göttern, wie z. B. Phul, Thiglat-Pilesar, Salmanassar, Sardanapal, Sanherib — und der Gottheiten Tartak, Nibchas u. a. — Es lässt sich in der That auch nicht leugnen, dass das Semitische keine natürliche Etymologie für diese Namen darbietet, obwohl man mehrfach eine solche zu geben versucht hat, und dass es daher auch nicht wahrscheinlich ist, dass dieselben sich unter einem semitisch, aramäisch redenden Volke in dieser Gestalt sollten gebildet haben. Nicht mit Unrecht verweist Hartmann (Linguist. Einleitung S. 141 Anm. 6.) auch auf die Stelle Jes. 33, 19, wo die Assyrer bezeichnet werden als ein Volk mit tiefer (unergründlicher) Lippe, welche man (die Juden) nicht vernimmt (מִשְּׁמוֹעַ), von stammelnder (barbarischer) Zunge (נִלְעַג לָשׁוֹן), die man nicht versteht. Es ist wenigstens nicht wahrscheinlich, dass der Prophet sie auf diese Weise (vgl. auch Kp. 28, 11) würde bezeichnet haben, wenn ihre Sprache aramäisch gewesen wäre, eine Sprache, die von so manchen den Israeliten nach Norden hin benachbarten Völkern geredet ward und die auch in Jerusalem schon zu jener Zeit sicher nicht unbekannt war. Dem ist auch nicht entgegen die Erzählung Jes. 36, 11; 2. Kön. 18, 26, wo bei der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer unter dem Hiskia die Hofbeamten des jüdischen Königs den Rabsake, den Erzschenken des Sanherib, bitten, er möge seine Aufforderung zur Uebergabe der Stadt vor den Ohren des Volkes nicht, wie er angefangen hatte, hebräisch, sondern aramäisch vortragen. Allerdings setzen dieselben damit voraus, er sei des Aramäischen mächtig, dieses sei eine ihm geläufige Sprache. Allein wenn auch das Assyrische nicht Semitisch war, so lässt sich doch dabei wohl denken, ja ist an sich sehr wahrscheinlich, dass zur Zeit der grossen assyrischen Monarchie die in diesem Reiche und namentlich in dem Heere vorzüglich herrschende Sprache das Aramäische war, die Sprache der Völkerschaften, die jedenfalls bei weitem den grössten Theil dieser Monarchie und des assyrischen Kriegsheeres bildeten, so dass auch da die Juden ohne weiteres voraussetzen konnten, dass dem Rabsake das Aramäische geläufig war, wie ihm ja selbst auch das Hebräische war.

In neuester Zeit beruft man sich für den semitischen Charakter der assyrischen Sprache besonders auf die, seit 1845 zuerst durch Layard, dann auch durch Andere veröffentlichten Inschriften auf den Ruinen von Ninive. Die Inschriften auf den hier aufgefundenen Monumenten sind alle in Keilschrift, und ihre Entzifferung ist im höchsten Grade schwierig. Doch haben verschiedene englische und deutsche Gelehrte dieselbe mit grossem Fleisse und Eifer versucht. Die von ihnen gegebenen Deutungen haben im Einzelnen auf jeden Fall noch etwas sehr Unsicheres und weichen auch sehr voneinander ab, doch stimmen die verschiedenen Erklärer darin überein, dass sie meinen, die Sprache derselben sei entschieden semitisch, dieselbe wie auch auf babylonischen Monumenten. So urtheilen auch deutsche Gelehrte, wie G. F. Grotefend (Anlage und Zerstörung der Gebäude zu Nimrud nach den Angaben in Layard's Niniveh. Gött. 1851; Anhg. 2.

S. 38fg.: Ueber assyrische und babylonische Königsnamen) und Johannes Brandis (Ueber den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften. Nebst einer Uebersicht über die Grundzüge des assyrisch-babylonischen Keilschriftsystems. Berlin 1856. 8.). Diese letztere Schrift ist wohl das Beste, was bis jetzt über diesen Gegenstand geschrieben ist; der Verfasser hat die Sache von verschiedenen Seiten mit grosser Besonnenheit und Umsicht behandelt. Auch er spricht sich entschieden für den semitischen Charakter der Sprache dieser Inschriften aus, doch glaube ich nicht, dass die Sache*) schon als entschieden kann betrachtet werden. Obwohl ich mich nicht in dem Grade mit der Sache beschäftigt habe, um ein bestimmtes Urtheil nach der einen oder der anderen Seite zu fällen, so scheint mir doch a) dass viele oder die meisten geltend gemachten Deutungen der Zeichen der Keilschrift an sich noch nicht gehörig sicher sind, und b) dass auch bei Voraussetzung der Richtigkeit der Erklärungsweise der so ermittelte Wortlaut der Inschriften mir keineswegs entschieden aramäisch oder überhaupt semitisch zu sein scheint; namentlich scheinen mir nach dieser Deutungsweise in den Wörtern die Vokale auf eine der Schreibweise der semitischen Sprachen, und besonders auf alten Monumenten, nicht entsprechende Weise hervorzutreten. Auf jeden Fall, glaube ich, steht die Sache für jetzt noch nicht so, dass wir diese assyrischen Keilschriften mit irgend einiger Sicherheit benutzen könnten, um das Aramäische auf genauere und vollständigere Weise kennen zu lernen. — Was aber die Sprache Babyloniens betrifft, so glaube ich lässt es sich zur Zeit auch nicht mit Sicherheit entscheiden, ob die Chaldäer schon vor ihrer Einwanderung in das Land semitisch redeten; doch ist es überwiegend wahrscheinlich. Auf jeden Fall ist so viel sicher, dass die eigentliche Sprache der Babylonier, die in diesem Lande auch nach dem Einfalle der Chaldäer in Gebrauch blieb, die aramäische war. Dieser Name אֲרָמִית kommt auch für diesen nord-semitischen Dialekt im A. T. selbst vor, Dan. 2, 4 als Sprache der Chaldäer (Magier) in Babylonien, Jes. 36, 11; 2. Kön. 18, 26 für die im assyrischen Kriegsheere gewöhnliche Sprache, im Gegensatz zu יְהוּדִית, und ausserdem Esr. 4, 7 als Sprache, deren die samaritanischen Beamten sich in dem Schreiben an den persischen König bedienten.

Was den Charakter des Aramäischen und sein Verhältniss zum Hebräischen betrifft, so ist schon oben bemerkt worden, dass es an grammatischen Formen noch etwas ärmer ist, als das Hebräische, so wie dass es weniger voll, mit wenigeren Vokalen ausgesprochen wird. Ausserdem bemerke ich als besonders hervortretende Eigenthümlichkeiten noch diese: a) dass

*) Der Verfasser nimmt hier keine Rücksicht auf die drei verschiedenen Gattungen der Keilschrift. Nach dem jetzigen Stande der Untersuchung (vgl. schon M. Haug, Ueber Schrift und Sprache der zweiten Keilschrift-Gattung. Göttingen 1855) scheint es aber eine ziemlich ausgemachte Sache zu sein, dass die erste Gattung arisch, die zweite wahrscheinlich tatarisch und die dritte semitisch ist. K.

es in der Aussprache etwas Platteres hat und die Zischlaute vermeidet, indem es, wo solche im Hebräischen sich finden, statt deren meist blosse Zungenbuchstaben hat, ד statt ז (דְּבַח schlachten, דְּהַב Gold), ט statt צ (טוּר Fels), ת statt שׁ (תּוּב zurückkehren, תַּם etc.); b) dass beim Nomen der Artikel nicht durch ein praefixum ausgedrückt wird, sondern durch Anhängung des א (chaldäisch אָ־, syrisch ܐ̈); c) dass in den Conjugationen die passiven Formen nicht, wie im Hebräischen, durch dunklere Vokale, sondern durch Vorsetzung der Silbe את gebildet werden.

Die erste bestimmte Spur des aramäischen Dialekts in seiner Scheidung vom hebräischen findet sich schon Genes. 31, 47, wo Jakob und Laban ein Denkmal, welches sie gemeinschaftlich errichten, Haufe des Zeugnisses benennen, Jakob auf hebräisch גַּלְעֵד, Laban auf aramäisch יְגַר שָׂהֲדוּתָא. Schriften haben sich uns von eingebornen Babyloniern und überhaupt heidnischen Aramäern gar nicht erhalten.

Schwerlich darf man mit Hävernick (S. 97) die weissagenden Sprüche des mesopotamischen Wahrsagers Bileam Num. 23. 24. dahin rechnen, da diese schon, weil sie hebräisch sind, uns auf keinen Fall in der Form und Sprache vorliegen, worin er sie ausgesprochen hat. Wir können zwar nicht zweifeln, dass namentlich bei den Babyloniern, denen zum Theil selbst die Erfindung der Buchstabenschrift zugeschrieben wird, auch schon im hohen Alterthume eine Litteratur geblüht hat, und besonders wohl auf dem Gebiete der Mathematik, Astronomie mit Astrologie, und Chronologie. Vom Kallisthenes, dem Gefährten Alexanders des Grossen, wird auch erzählt, dass er an den Aristoteles aus Babylonien astronomische Beobachtungen eingesandt habe, die 1903 Jahre alt waren, also über 2200 Jahre vor Christo, weit über Moses hinausreichend. Doch hat sich uns von diesen Schriften nichts erhalten *).

Alles, was wir von Schriften in aramäischer Sprache besitzen, gehört entweder jüdischen Schriftstellern an oder christlichen. Die Juden wurden mit dem Aramäischen zwar schon

*) Durch die Entdeckungen Chwolsohns, dessen erstes Werk: „Die Ssabier und der Ssabismus" 1856 zu Petersburg erschien, gelangen wir zu einer nie gehofften Kunde des altaramäischen Heidenthums. Der Gewinn, der aus den Veröffentlichungen Chwolsohns sich für die Sprache des A. T. ergeben wird, mag zwar, abgesehen von den Eigennamen, kein sehr hoher sein, da die uns durch Vermittlung der heidnischen Haranier erhaltenen Quellenschriften arabisch abgefasst sind; allein in sachlicher Beziehung ist der von hier zu erwartende Gewinn für die Erklärung des A. T. gewiss ausserordentlich hoch anzuschlagen. K.

in früherer Zeit bekannt durch mannigfaltige, meist feindselige Berührung mit aramäischen Völkerschaften, noch mehr aber durch das babylonische Exil, wo sie mitten unter aramäischen und andern Völkern lebten. Sicher haben sie auch bei ihrer Rückkehr die Kenntniss desselben mitgebracht, und wahrscheinlich ist schon damals dieses für das gemeine Leben die gewöhnliche Sprache bei ihnen geworden, obwohl die übliche Schriftsprache noch das Hebräische blieb. Noch mehr ward das Aramäische wohl von den zahlreichen Juden angenommen, welche, auch nachdem sie die Erlaubniss zur Rückkehr in das Land ihrer Väter erhalten hatten, doch vorzogen, in Babylonien und den benachbarten Provinzen zu bleiben. Aber auch in Palästina ward das Hebräische immer mehr durch das Aramäische unter den Juden verdrängt, und besonders geschah das wohl seit der Zeit der Seleuciden, wo sie von neuem unter die Herrschaft und den Einfluss eines aramäisch redenden Volkes kamen. Den genauern Hergang können wir aus Mangel an vollständigen Datis nicht mit Sicherheit angeben. So viel aber ist gewiss, dass zur Zeit Christi und der Apostel und auch wohl schon bedeutend früher das Hebräische bei den Juden als lebende Sprache ganz verdrängt war, dass es damals weder als Umgangs-, noch als Schriftsprache mehr üblich war und in Palästina statt dessen das Aramäische herrschte, zum Theil auch das Griechische.

Wir ersehen dies zuvörderst deutlich aus dem N. T., wenn wir auf die Worte achten, welche aus der herrschenden Landessprache beibehalten sind; denn diese gehören entweder ganz und gar dem Sprachvorrathe des aramäischen Dialekts an, nicht aber dem hebräischen, oder tragen doch in ihrer Form und Endung einen aramäischen Charakter an sich, nicht aber einen hebräischen, soweit dieser sich von jenem unterscheidet. So Mth. 5, 22 *ῥακά*, רֵיקָא; 6, 24. (u. Luc. 16, 9. 13) *μαμωνᾶς*, מָמוֹן, מָמוֹנָא, Reichthum, irdische Schätze (öfter in den Targumim); 16, 17: *βὰρ Ἰωνᾶ* = בַּר יוֹנָה; ib. 27, 46: *ἠλὶ ἠλὶ, λημὰ σαβαχθανί* = אֵלִי אֵלִי לְמָא שְׁבַקְתָּנִי (hebr. Ps. 22, 2: עֲזַבְתָּנִי); Marc. 5, 41: *ταλιθὰ κοῦμι* (טְלִיתָא קוּמִי); ib. 7, 34: *ἐφφαθά* = *διανοίχθητι*; ib. 14, 36: *ἀββᾶ* (*ὁ πατὴρ*) אַבָּא; Joh. 1, 43: *κηφᾶς* (כֵּיפָא); Joh. 5, 2: *ἑβραϊστὶ Βηθεσδᾶ*, בֵּית חַסְדָּא, domus benignitatis, gratiae; ib. 19, 13: *ἑβραϊστὶ γαββαθᾶ* (*λιθόστρωτον*) גַּבְּתָא; Apg. 1, 19: *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμά, τουτέστιν χωρίον αἵματος*, חֲקַל דְּמָא; 1 Cor. 16, 22: *μαρὰν ἀθά*, מָרַן אֲתָא. Dahin gehören denn auch noch die

Worte *ῥαββί*, *ῥαββουνί*, *μεσσίας* Joh. 4, 25 (מְשִׁיחָא), *πάσχα* (פִּסְחָא); so wie die mehrfachen mit בַּר am Anfange zusammengesetzten nomina propria, als *Βαραββᾶς*, *Βαρθολομαῖος*, *Βαρσαβᾶς*, *Βαρνάβας*, *Βαρτίμαιος* (*υἱὸς Τιμαίου* Marc. 10, 46). — Auf gleichem Wege lässt sich der Beweis aus dem Josephus führen, aus den Wörtern, welche er gelegentlich anführt, als der damaligen Sprache seiner Landsleute angehörend; z. B. Ant. II, 1, 1. (bei Erklärung des Namens Edom): *ἄδωμα γὰρ Ἑβραῖοι τὸ ἐρυθρὸν καλοῦσι* (אֲדוּמָא). Ib. III, 7, 1: von den Priestern, *οὓς Χαναίας καλοῦσι* (כָּהֲנַיָא). Ib. III, 10, 6: *τῇ πεντηκοστῇ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ καλοῦσι* (עֲצַרְתָּא von עֲצֶרֶת, was bei den späteren Juden die gewöhnliche Benennung für das Pfingstfest ist) u. a. Besonders zu beachten ist noch die Stelle Ant. III, 7, 2, von dem Gürtel der Priester (אַבְנֵט), *Μωυσῆς μὲν οὖν ἀβανὴθ αὐτὴν ἐκάλεσεν, ἡμεῖς δὲ παρὰ Βαβυλωνίων μεμαθηκότες ἐμίαν αὐτὴν καλοῦμεν· οὕτως γὰρ προσαγορεύεται παῤ αὐτοῖς* (הֶמְיָן, welches aramäische Wort sich auch bei Onkelos Exod. 28, 8 und an andern Stellen für jenes hebräische gesetzt findet). Vergl. hierüber Heinr. Fr. Pfannkuche (damals Repetent in Göttingen, später Prof. in Giessen): Ueber die palästinische Landessprache in dem Zeitalter Christi und der Apostel, ein Versuch, zum Theil nach de Rossi entworfen, in Eichorn's Allg. Bibl. der bibl. Litter. Th. 8. S. 365—480; die Schrift von de Rossi in italien. Sprache (über die Sprache Christi und die überhaupt in Palästina seit der Zeit der Makkabäer herrschende) erschienen zu Parma 1772. 244 S. 4., gerichtet gegen Diodati Neapolitani de Christo graece loquente liber. Neapel 1767. 8. (bei de Rossi wie bei Pfannkuche finden sich manche unrichtige und übertriebene Behauptungen, was das Verhältniss des Aramäischen zum Griechischen betrifft).

Dieses Aramäische aber, wie es sich zu der Zeit unter den Juden in Palästina gestaltet hatte, hiess damals gewöhnlich das Hebräische; so ist *ἑβραϊστί* und *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ* überall gemeint, wo es im N. T. vorkommt (Apg. 21, 40. 22, 2. 26, 14. Joh. 5, 2. 19, 13. Offb. 9, 11. 16, 16), nämlich von der damals in Palästina üblichen Landessprache, dem Aramäischen, welches jedoch auf diese Weise auch nicht etwa im Gegensatz gegen das Alt-Hebräische bezeichnet wird, sondern nur im Gegensatz gegen das Griechische. So vielleicht auch schon *ἑβραϊστί*, in der Vorrede zu Jes. Sirach. Bei Josephus kommt Hebräisch promiscue vor, für das Alt-Hebräische, wie für das später in Palästina übliche Aramäische, immer im Gegensatz gegen das Griechische. Bei den späteren Juden, im Talmud, heisst diese Sprache zur Unterscheidung vom Alt-Hebräischen ausser אֲרָמִי auch סוּרְסִי und לְשׁוֹן דְּעֵבֶר הַנָּהָר.

Wir nennen die Sprache, wie sie sich in den von Juden geschriebenen Schriften findet, **chaldäisch**.

Das älteste was sich uns von Schriften in dieser Sprache erhalten hat, sind die in aramäischer Sprache geschriebenen Abschnitte der Bibel; dann die chaldäischen Uebersetzungen der alttestamentlichen Schriften (so wie der jerusalemische Talmud). Schon von vorne herein lässt es sich erwarten, dass wir in diesen Schriften das Aramäische nicht ganz rein, wie es von den aramäischen Völkerschaften selbst, namentlich den Babyloniern, geredet und geschrieben ward, besitzen, sondern mit Hebraismen gefärbt; und dieses ist auch ziemlich anerkannt der Fall, jedoch in verschiedenem Grade.

Am meisten ist das Aramäische mit Hebraismen gemischt in den Abschnitten der Bücher Dan. und Esr., weniger in den Targumin, besonders dem des Onkelos über den Pentateuch. Früher hat man hiernach auch wohl eine zwiefache Mundart unterschieden, die babylonische als die reinere, wie sie im Onkelos sich findet, und die Hierosolymitanische als diejenige Art, zu der die Sprache sich unter den Juden in Palästina gestaltet hatte. Doch ist diese Unterscheidung überhaupt in hohem Grade unsicher, und ganz rein, wie es bei den Babyloniern selbst geredet war, haben wir, wie gesagt, das Chaldäische überhaupt nicht, auch nicht im Onkelos.

In einer etwas anderen Gestalt als in dieser jüdisch-aramäischen Litteratur besitzen wir das Aramäische in den seit Ende des 2. Jahrhunderts nach Christo von christlichen Aramäern abgefassten Schriften. Um diese Zeit sehen wir eine christliche Litteratur unter den Syrern erblühen, zunächst im Mesopotamischen Syrien, in Edessa, Carrä, Nisibis. Das älteste Denkmal, das wir aus dieser Litteratur haben, ist eine Uebersetzung der ganzen Bibel; dann theologische Werke, Commentare über die Bibel, ascetische und dogmatische Schriften, wozu besonders die Reibungen zwischen den verschiedenen Religionspartheien in der syrischen Kirche Veranlassung gaben, so wie über andere Zweige, Geschichte, Philosophie, Mathematik, Medicin und Naturwissenschaften. Die Sprache, wie sie sich in diesen christlich-aramäischen Schriften findet, nennen wir vorzugsweise die **syrische** Sprache.

Ein Gegenstand des Streites ist aber in neuerer Zeit die Frage über das genauere Verhältniss dieses sogenannten Syrischen zu jenem Chaldäischen. Früher hat man sich die Sache meistens so gedacht, dass sie sich so zu einander ver-

hielten, wie schon von Alters her die Idiome der geographisch verschiedenen Theile des von Osten nach Westen sich erstreckenden Gebietes der aramäischen Völker, dass nämlich das sog. Chaldäische die Sprache der Babylonier und östlichen Aramäer überhaupt gewesen sei, das Syrische die Sprache der Syrer und westlichen Aramäer überhaupt: darnach hat man denn beides auch wohl, jenes als das Ost-Aramäische, und dieses als das West-Aramäische bezeichnet. Die Richtigkeit dieser Vorstellung hat namentlich Hupfeld bestritten (Theol. Stud. und Krit. 1830. 2. S. 290ff.), indem er meint, dass unser Chaldäisch seine besondere von dem Syrischen abweichende Gestaltung nur unter den Händen der jüdischen Schriftsteller durch Uebertragung von Hebraismen auf das Aramäische erhalten habe; ihm sind darin gefolgt de Wette von der vierten Auflage seiner Einleitung an (§. 32) und J. Fürst (Lehrgeb. der Aram. Idiome 1835 S. 5ff.); dagegen sich Andere*) wieder gegen seine Behauptung wenigstens in dieser Ausdehnung erklärt haben.

Hier bemerke ich darüber nur kürzlich dieses:

a) Bei dem grossen Gebietsumfange der aramäischen Sprache von Osten nach Westen lässt sich wohl mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass in derselben in den verschiedenen Gegenden im Munde des Volkes wie unter den Händen der Schriftsteller diese oder jene dialektischen Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten sich werden gebildet haben, wenn auch nicht solche, die den Charakter der Sprache wesentlich änderten, wie denn griechische Schriftsteller, z. B. Strabo und Xenophon, in diesen Gegenden nur von Einer Sprache wissen.

b) Um das Verhältniss unsers Chaldäischen und Syrischen zu einander richtig zu schätzen, müssen wir uns das Eine und das Andere gesondert denken von Manchem, womit es, wie es uns sich darstellt, verbunden erscheint, wovon aber doch wenigstens zweifelhaft ist, ob es ursprünglich wesentlich dazu gehört hat.

Dahin gehört 1) die verschiedene Schrift, indem das Chaldäische mit derselben Schrift geschrieben wird, wie jetzt das Hebräische, der sogenannten

*) S. Hävernick §. 20. (I, 1. S. 103fg.); Dietrich (De sermonis Chaldaici proprietate. Leipzig 1838. 8.; Winer (Chald. Grammat. 2. Ausg. Einleitung); J. Wichelhaus (De Novi Testamenti versione Syriaca Peschito. Halle 1850. S. 36—50).

babylonischen Quadratschrift, das Syrische aber mit einer ganz anderen; 2) die verschiedene Vocalisation; auf das Chaldäische, wo es mit Vokalen versehen ist, ist dieselbe zusammengesetzte Vocalisation übergetragen, wie auf das Hebräische; auf das Syrische aber eine ganz andere einfachere, beides aber erst in späterer Zeit; 3) die theilweise verschiedene Aussprache, indem wir das Chaldäische mit helleren Vokalen aussprechen, als jetzt das Syrische ausgesprochen wird, welches namentlich vielfach ein langes O hat, wo das Chaldäische ein langes A (ch. מַלְכָּא, syr. ܡܰܠܟܳܐ; ch. אֱלָהָא, syr. ܐܰܠܳܗܳܐ); ferner hat das Syrische Diphthongen au, ai, wo das Chaldäische einen einfachen langen Vokal o oder i hat; das Syrische hat in der Regel den Ton auf der penultima, dagegen das Chaldäische wie das Hebräische in der Regel auf der ultima. Allein hier haben wir mindestens keine Sicherheit, dass diese Verschiedenheiten schon beim Leben der Sprache stattfanden, da wir, wenn wir bloss den Text mit den Consonanten betrachten — was allein von den Schriftstellern geschrieben ist — ohne Schwierigkeit das Chaldäische auf gleiche Weise aussprechen können wie das Syrische, und umgekehrt; wie sich denn bestimmte Spuren und Angaben finden, dass theilweise auch von den christlichen Syrern (namentlich den Nestorianern) statt des dunkleren O ein A ausgesprochen ist. Ziehen wir aber diesen Umstand in Betracht, so zeigt sich unser Syrisch und Chaldäisch, namentlich in grammatischer Hinsicht, als noch viel gleichartiger, mehr übereinstimmend, als wie es uns sonst leicht vorkommt. Etwas grössere Verschiedenheit zeigt sich in lexikalischer Hinsicht, wo dieselbe aber zum grossen Theile bewirkt wird theils dadurch, dass die in syrischer Sprache erhaltenen Schriften mannigfaltigerer Art sind als die chaldäischen, und jene von christlichen eingebornen Syrern geschrieben, diese von Juden, welche auf der einen Seite sich wohl nicht den ganzen Vorrath der den Aramäern eigenthümlichen Wörter und Bedeutungen von Wörtern aneigneten, oder wenigstens zu deren Anwendung in diesen Schriften keine Gelegenheit hatten, und auf der andern Seite auch wohl manches eigenthümlich Hebräische mitbeimischten; theils auch dadurch, dass die syrischen Schriftsteller sich eine bedeutende Menge fremder, gar nicht semitischer Wörter, namentlich auch viele griechische (besonders aus der griechischen Bibel) angeeignet und förmlich in ihre Sprache aufgenommen haben, welche sich wenigstens in solcher Fülle in den von den Juden geschriebenen aramäischen Schriften nicht finden.

c) Wenn wir nun von solchen und durch solches bewirkten Differenzen absehen, so erscheint die Verschiedenheit des Chaldäischen und Syrischen bedeutend geringer als sie uns leicht vorkommt. Aber es bleiben doch noch manche Differenzen, und zwar zum Theil solche, von denen sich wenigstens mit Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass sie ihren Grund wirklich ursprünglich in provinziellen Eigenthümlichkeiten hatten; z. B. dass im Chaldäischen das Präfix im Futuro für die 3. p.

masc. sing. und die 3. pers. masc. und fem. plur. י ist, aber im Syrischen נ, dass im Syrischen die Infinitive durch Vorsetzung eines מ gebildet werden, was im Chaldäischen nur im im Peal das Gewöhnliche ist, u. a.

Allein es ist keineswegs sicher, dass dasjenige, was unser Chaldäisch in der Beziehung darbietet, Eigenthümlichkeit der Babylonier oder der östlichen Aramäer überhaupt war, und das, was unser Syrisch darbietet, Eigenthümlichkeit der westlichen Aramäer. Das Erstere würde nur dann sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lassen, entweder wenn sich unter den chaldäischen Schriften solche befänden, die von babylonischen Juden verfasst wären — was zwar möglich ist, aber sich bei keiner derselben sicher beweisen lässt, oder wenn die Juden überhaupt sich ihr Aramäisch bloss von den Babyloniern angeeignet hatten, während doch nach dem Exil sicher auch der Einfluss der Syrer auf ihre Sprache eingewirkt hat; wie denn auch im Talmud zweimal סוּרְסִי von der Palästinensisch-aramäischen Landessprache steht im Gegensatz gegen das Babylonisch-Aramäische (אֲרָמִי). Darnach findet zu der Benennung West- und Ost-Aramäisch jedenfalls keine gehörige Berechtigung statt. Auch die Benennung Syrisch und Chaldäisch für das eine und für das andere ist nicht ganz angemessen und sicher; sicherer würde sein, das eine als Christlich-Aramäisch, das andere als Jüdisch-Aramäisch zu bezeichnen. Doch kann man jene Benennungen als durch den Usus einmal recipirt beibehalten. Uebrigens ward bei den Syrern das Aramäische als Umgangssprache seit dem 10. Jahrhundert immer mehr durch das Arabische verdrängt, zuerst in den Städten, dann auch auf dem Lande. Nur in einer sehr corrumpirten Gestalt soll es von syrischen Christen auch jetzt noch in Kurdistan und Mesopotamien gesprochen werden (s. Rödiger über die Aramäische Vulgär-Sprache der heutigen syrischen Christen, in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. II. S. 77fg. 314fg.). Als Schriftsprache erhielt sich das Syrische noch einige Jahrhunderte über jenen Zeitpunkt; die syrische Litteratur behauptete eine gewisse Blüthe bis zum 13. Jahrhundert. Als Kirchensprache ist sie auch noch später, bis auf den heutigen Tag, beibehalten von den verschiedenen kirchlichen Partheien der syrischen Christen, den Jakobiten (Monophysiten), Nestoria-

nern und den Maroniten, wenigstens für den Vortrag der Messe.

Maroniten sind diejenigen syrischen Christen, welche, ursprünglich aus den Monotheleten hervorgegangen, sich später an die römisch-katholische Kirche angeschlossen haben und eine grosse Verehrung und Anhänglichkeit für den Papst hegen, dabei aber in Kultus und Sitte manches Eigenthümliche festhalten und festhalten dürfen, und Solches, was den Katholiken in anderen Ländern nicht gestattet wird, wie die Priesterehe (in der Weise der griechischen Kirche), den Kelch im Abendmahle, den Gebrauch der arabischen und syrischen Sprache beim Gottesdienste (der letzteren für die Messe). Ihren Namen haben sie von ihrem — von der übrigen katholischen Kirche nicht anerkannten — Heiligen Maro oder Marum, einem Abte im 5. oder 6. Jahrhundert. Ihre Sitze haben sie hauptsächlich (neben den Drusen) auf dem Libanon, von Tripolis bis in die Gegend von Safed; ihr Hauptsitz ist dort der District Kesrawân, wo sie zahlreiche Klöster haben. Doch wohnen auch viele Maroniten in verschiedenen Städten von Aleppo im Norden bis nach Nazareth hin, wie auch zu Kairo und in andern afrikanischen Städten und besonders auf Cypern; s. Ritter's Erdkunde Bd. 17. S. 745—797.

Die Maroniten in den Klöstern des Libanons beschäftigen sich noch fortwährend am meisten mit dem Studium des Syrischen, und namentlich in einem Kloster bei Kanobin ist eine Druckerei, worin Gebetbücher in syrischer Sprache gedruckt werden. In jenen Klöstern finden sich auch handschriftliche syrische Wörterbücher, aus dem 17. und 18. Jahrhundert, die jedoch noch nicht näher bekannt sind (s. Ritter a. a. O. S. 761 fg. 763). Besonders durch gelehrte Maroniten ist auch die Kennntniss der syrischen Sprache seit dem 16. Jahrhundert in Europa verbreitet. Syrische Handschriften finden sich besonders viele auf der Vaticanischen Bibliothek. Daraus sind eine Menge von Excerpten gesammelt in der Bibliotheca orientalis des Maroniten Joseph Simonius Assemani (Rom 1719 — 28, 3 Thle in 4 Bden. fol.), welcher selbst diese Handschriften auf seinen Reisen für jene Bibliothek gesammelt hatte, und zwar theils von Maronitischen Schriftstellern (Thl. 1), theils von Jakobitischen (Thl. 2), theils von Nestorianischen (Thl. 3). Es ist dieses Werk für die Kenntniss der syrischen Litteratur noch immer die wichtigste Quelle. Ein Neffe dieses Joseph Simon Assemani, Stephan Evodius Assemani, hat Syrische Acta martyrum herausgegeben Rom 1748 fol.

Von andern im vorigen Jahrhundert gedruckten syrischen

Werken sind besonders zwei von Wichtigkeit. 1) Ephraem Syrus und 2) die syrische Chronik des Abulpharagius.

1. Ephraem Syrus (gestorben als Diakonus in einem Kloster zu Edessa 378); hat viele Bücher geschrieben, in Versen und in Prosa, Homilien und andere asketische Schriften, sowie Commentare über die meisten Bücher des A. T. (mit Ausnahme der Psalmen und der Salomonischen Schriften). Seine Schriften sind ins Griechische, Lateinische, Slavische, Armenische übersetzt. Die bis jetzt vollständigste Ausgabe seiner Werke erschien zu Rom 1732—1746, in 6 Bänden fol., von denen die drei ersten die Syrisch vorhandenen Werke enthalten, besorgt durch den Maroniten Petrus Benedikt, einen Jesuiten, und Stephan Evodius Assemani, mit einer von ihnen angefertigten, jedoch sehr ungenauen und unzuverlässigen lateinischen Uebersetzung.

2. Die syrische Chronik des Abulpharagius oder Barhebräus, † 1286 als jakobitischer Maphrian oder Weihbischof, der nächste Geistliche nach dem Patriarchen. Er hat vielerlei, meist noch ungedruckte, Schriften verfasst über Theologie, Philosophie, Medicin, Grammatik, Geschichte, theils in syrischer, theils in arabischer Sprache; seine syrische Chronik ist von Bruns und Kirsch syrisch und lateinisch herausgegeben. Leipz. 1789. 2 Bde. 4.

In neuester Zeit hat sich um die Veröffentlichung bisher ungedruckter theologischer Werke in syrischer Sprache besonders Cureton verdient gemacht, aus Handschriften, welche das brittische Museum erworben hat.*)

In lexikalischer Hinsicht ist das Syrische von Syrern selbst mehrfach bearbeitet worden, auch schon lange vor den vorher angeführten Arbeiten der Maroniten, zu der Zeit, wo das Syrische anfing durch das Arabische verdrängt zu werden; so im neunten Jahrhundert durch einen Nestorianer Isa Bar Ali, einen Arzt zu Bagdad, und nach der Mitte des zehnten Jahrhunderts durch Abulhassan Bar Bahlul, dessen Werk viel ausführlicher ist, aber vorzugsweise aus Compilationen besteht. Ueber beide handschriftlich vorhandenen Werke siehe ein Programm von Gesenius de Bar Ali et Bar Bahlul, Leipz. 1834. 4. Diese beiden Lexika hat Castelli für das Syrische in seinem Heptaglotton benutzt. Das Syrische aus diesem Castelli'schen Werke hat J. D. Michaelis besonders abdrucken lassen, mit Zusätzen, Göttingen 1788. 2 Bde. 4. Eine neue lexikalische Bearbeitung des Syrischen ist ein dringendes Bedürfniss. Prof. Bernstein (wie auch Quatremère † 1857) hat schon längst ein neues Wörterbuch angekündigt, welches jetzt zu erscheinen angefangen hat**).

*) Vgl. besonders das 1858 herausgekommene Buch: Remains of a very ançient recension of the four Gospels in Syriac hitherto unknown in Europe; discovered, edited and translated bei William Cureton, London, und dazu Ewald's neuntes Jahrbuch S. 69 ff.

**) Georg. Heinr. Bernstein, Lexicon linguae Syriacae. Vol. I. fasc. 1. klein fol. Berlin 1857.

Für das Chaldäische ist das gewöhnlichste lexikalische Werk das von J. Buxtorf (dem Vater † 1629): Lexicon Chaldaico-talmudico-rabbinicum, Basel 1640. fol.

In grammatischer Hinsicht ist das Syrische und Chaldäische öfters in Verbindung mit einander behandelt worden, öfters aber auch jedes für sich, z. B. das Syrische von Anton Gottlieb Hoffmann (Grammaticae Syriacae libri III. Halle 1827. 4.) und von Friedr. Uhlemann in Berlin (Grammatik der syrischen Sprache, mit vollständigen Paradigmen, Chrestomathie und Wörterbuch, für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium 1829; zweite überarbeitete und vermehrte Ausgabe. Berlin 1857. 8. (3 Thlr.), das Chaldäische von Georg Benedikt Winer (Grammatik des biblischen und targumischen Chaldaismus. Leipz. 1824; 2. Aufl. 1842. 8.

Zum Aramäischen ist auch das Samaritanische zu rechnen, so wie das Zabische, das Palmyrenische und das Aegyptisch-Aramäische; von denen wir die beiden ersteren Idiome aus Schriften kennen, die beiden letzteren nur aus Inschriften auf alten Monumenten.

1. Das Samaritanische. Die Samaritaner waren ein Mischvolk, hervorgegangen aus der Vermischung der nach der Auflösung des Reiches Israel und der Deportirung der Bewohner durch die Assyrer noch im Lande zurückgebliebenen Israeliten mit den durch die Assyrer dorthin verpflanzten fremden aramäischen Kolonisten; sie bildeten sich später zu einer eigenen, streng monotheistischen kirchlichen Gemeinschaft aus, wovon noch einige schwache Reste übrig sind, namentlich zu Nablus, dem alten Sichem. Sie nehmen als Religionsbuch bloss den Pentateuch an, und haben von demselben in ihrer Sprache, die ihnen auch jetzt noch als heilige Sprache gilt, obwohl sie sonst längst durch die Arabische verdrängt ist, eine Uebersetzung, wohl spätestens ein paar Jahrhunderte nach Christo angefertigt, abgedruckt in den Pariser und Londoner Polyglotten. Ausserdem gibt es, jedoch erst aus späterer Zeit, liturgische Lieder im samaritanischen Dialekt, die schon Castelli benutzt hat und unter dem Titel Liturgia Damascenorum anführt, und die von Gesenius herausgegeben sind: Anecdota orientalia. Fascic. I. Carmina samaritana continens. Leipz. 1825. gr. 4. Die Sprache in diesen Schriften ist, wie sich bei dem Ursprunge des Volkes der Samaritaner begreift, ein Gemisch von Aramäischem und Hebräischem; es finden darin häufig Verwechselungen der Gutturalen statt. Um die lexikalisch-grammatische Bearbeitung des Samaritanischen haben sich bemüht namentlich Joh. Morinus (Opuscula Hebraeo-Samaritana. 1657. 12., darunter ein samaritanisches Wörterbuch); Christoph Cellarius (Horae Samaritanae Cizae 1682. Jena 1703; Grammatik, Chrestomathie, Wörterbuch); Fr. Uhlemann (Institutiones linguae Samaritanae. Leipz. 1837. 8.). — Ueber die samaritan. Schrift später.

2. Das Zabische oder Nazoräische, d. i. die Sprache in den Religionsschriften der sogenannten Johannis-Jünger (Johannis des Täufers), einer mystisch-theosophischen Secte am Euphrat und Tigris, deren Mit-

glieder (wenigstens zum Theil) sich selbst Mendeïten, Mendäer (= Gnostiker) oder Nazoräer nennen und von den Arabern Zabier genannt werden; doch ist das genauere Verhältniss dieser Benennungen und der dadurch bezeichneten Secten zu einander noch nicht sicher (vgl. Ritter's Erdk. XI., 300 ff.). Verschiedene Religionsschriften derselben befinden sich auf den Bibliotheken zu Paris und Oxford. Gedruckt davon ist das Buch Adams*) von Matthias Norberg (Prof. zu Lund † 1826): Codex Nasaraeus liber Adami appellatus, mit lateinischer Uebersetzung, Lund 1815—16. 3 Thle. 4.; dazu von demselben ein Lexidion und ein Onomasticon über das Buch, 1816 und 1817. — Die Sprache schwebt in der Mitte zwischen dem Syrischen und Chaldäischen, zeichnet sich aber durch grosse Freiheit im Gebrauch der verschiedenen Gutturalen aus, wie auch durch häufige Verwechselung anderer Buchstaben; sie hat überhaupt etwas Rohes und grammatisch Ungeregeltes, und hat viele persische Wörter aufgenommen. Eigenthümlich ist die Schrift in den Handschriften; die Figur der Buchstaben ist am meisten der der Nestorianisch-Syrischen ähnlich; die Vokale sind als Vokalbuchstaben in den Text eingeschaltet. Norberg hat aber diese in seiner Ausgabe in die syrischen Buchstaben und die syrische Schreibweise umgeschrieben.

3. Das Palmyrenische, die Schrift auf den Ruinen von Palmyra oder Tadmor, einst der stolzen Residenz der Zenobia, zerstört 273 n. Chr. durch den Kaiser Aurelian, und noch völliger wohl durch ein heftiges Erdbeben im Jahre 1042 n. Chr., doch auch später noch bewohnt; jetzt ein kleines Dorf; s. über die Geschichte der Stadt Ritter's Erdk. Thl. 17. S. 1486 — 1507. Es giebt noch sehr umfangreiche und prachtvolle Ruinen der alten Stadt, die noch nicht vollständig und genau aufgenommen sind, zahlreiche theils umgestürzte, theils (über 400) noch aufrecht stehende Säulen (s. Ritter a. a. O. S. 1508—1544). Auf ihnen haben sich viele Inschriften befunden, von denen aber nur eine verhältnissmässig geringe Zahl einigermassen gut erhalten ist. Diese sind auf vollständigere Weise besonders durch den Engländer Robert Wood veröffentlicht, der zur Aufsuchung von Alterthümern die Länder am mittelländischen Meere bereiste (the ruins of Palmyra. Lond. 1753); sie wurden im folgenden Jahre, 1754, erklärt durch Barthélemy in Paris und Swinton in Oxford, die unabhängig von einander verfuhren, aber im Wesentlichen übereinstimmen; am vollständigsten wurden sie von Swinton erklärt; dann auch noch mehrere von J. G. Eichhorn (Marmora Palmyrena explicata. Gött. 1827. 4.); s. auch Ritter a. a. O. S. 1544—1557, die meisten sind bilingues, aramäisch und griechisch. Die älteste ist aus dem Jahre 49 nach Christo, die meisten aus dem 2. u. 3. Jahrhundert. Sie ertheilen Nachrichten über einzelne Personen; andere, besonders Inschriften der Altäre, geben Notizen über den

*) Das Buch Adams wird in das 7.—10. Jahrhundert gesetzt und verschiedenen Verfassern beigelegt. Die Nazoräer selbst nennen es „das grosse Buch", סִדְרָא רַבָּא, oder „den Schatz", גִּנְזָא; s. darüber Petermann in Schneider's deutscher Zeitschr. f. christl. W. u. christl. Leben. 1856. no. 43. S. 342 ff.

religiösen Zustand und Kultus der Einwohner von Tadmor. Die Sprache der aramäischen Inschriften bietet nur wenig Abweichungen vom Syrischen dar. Ueber den unserer Quadratschrift ähnlichen, aber mehr kursivartigen Charakter der Schrift, s. später.

4. Das Aegyptisch-Aramäische. Dieses findet sich auf einigen alten aus Aegypten stammenden Monumenten, die wahrscheinlich von Juden herrühren, welche in späterer Zeit aus Palästina oder Babylonien in Aegypten eingewandert waren. Am berühmtesten ist darunter die Inschrift auf einem Steine, der sich gegenwärtig zu Carpentras im südlichen Frankreich befindet. Doch ist streitig, ob dieselbe von einem in Aegypten lebenden heidnischen Syrer, aus dem seleucidischen Reiche, herrührt (so meint Gesenius), oder von einem dem ägyptischen Kultus ergebenen Juden; letzteres ist wohl wahrscheinlicher. Ferner die Inschriften mehrerer Papyrusrollen theils zu Turin, theils im Besitze des Grafen Blacas; s. über dieses Alles Gesenius Monumenta Phoenic. I. S. 226—245. Eine andere hierher gehörende Inschrift hat vor einigen Jahren Mariette unter den Ruinen des Serapeums bei Memphis gefunden *). Die Sprache auf diesen Monumenten ist aramäisch, am meisten unserm Chaldäischen nahekommend, zum Theil dabei mit Eigenthümlichkeiten des hebräischen Dialekts gemischt.

Der dritte Hauptzweig des Semitischen, das Mittel-Semitische, ist uns am bekanntesten als hebräische Sprache, d. h. als Sprache des hebräischen Volkes, welche die Israeliten in Kanaan redeten, bis dieselbe dort durch das Aramäische verdrängt ward, und worin die heiligen Bücher des A. T. geschrieben sind. Es frägt sich aber, welchen Umfang das Gebiet dieser Sprache bei ihrem Leben hatte; ob sie bloss auf das hebräische Volk im Lande Kanaan, die Nachkommen des Abraham, Isaak und Jakob beschränkt war, oder ob die Israeliten dieselbe mit anderen Völkerschaften theilten, und mit welchen. Und damit hängt die Frage zusammen, woher die Hebräer selbst dieselbe erhalten haben. Der Stammvater der Hebräer, Abraham, war aus Mesopotamien, von jenseit des Euphrats her eingewandert und fand Kanaan schon von verschiedenen Völkerschaften bewohnt, unter denen er sich, wie sein Sohn und Enkel, als Fremdling niederliess, und die theilweise auch noch im Lande wohnen blieben, als die Israeliten nach ihrer Befreiung aus Aegypten sich des Landes bemächtigten. Hier frägt es sich nun, hat schon Abraham vor seiner Einwanderung Hebräisch gesprochen, oder haben die Abrahamiden diese Sprache erst im Lande Kanaan sich angeeignet? Das Erstere wird von den älteren Theo-

*) Von Ewald erklärt, Göttingen 1856. 4. (aus dem 7. Bd. der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen).

logen meistens ohne weiteres vorausgesetzt, und hängt mit ihrer später noch zu betrachtenden veralteten Ansicht über das Alter der hebräischen Sprache und deren Verhältniss zu allen andern Sprachen zusammen.*)

Von Abraham können wir nun doch nicht zweifeln, dass er in Mesopotamien keine andere Sprache geredet habe, als das Haus seines Vaters. Diese aber war das Aramäische, wie sich auch, abgesehen von allem Andern aus der früher schon betrachteten Stelle Gen. 31, 47 ergiebt, wonach Laban das von ihm und Jakob errichtete Denkmal mit einem aramäischen Namen benennt. Laban aber war der Enkel des Nahor, des Bruders des Abraham, und hat sich auch nach der Voraussetzung des Schriftstellers jener aramäischen Benennung sicher nicht aus einem andern Grunde bedient, als weil das Aramäische die ihm geläufige und in seinem Stamme herrschende Sprache war, und die daher auch Abraham gewiss geredet hatte, so lange er in seiner Heimath unter seiner Familie gewesen war. Da nun aber von Jakob ausdrücklich erzählt wird, dass er jenes Denkmal mit dem gleichbedeutenden Namen in hebräischer Sprache bezeichnet habe, so können wir nicht anders als schliessen, dass die Abrahamiden sich diese Sprache erst seit ihrer Einwanderung in Kanaan angeeignet haben, wo denn auch schon nahe liegt zu vermuthen, dass sie dieselbe von den Völkerschaften angenommen haben, unter welchen sie ihren Sitz aufgeschlagen hatten, dass also das sogenannte Hebräische auch in seiner Scheidung vom Aramäischen ursprünglich die Sprache der kanaanitischen Völkerschaften war, die das Land schon vor Abraham bewohnten.

Eben dafür spricht weiter, dass Jes. 19, 18 die hebräische Sprache, diejenige, welche das Volk Gottes redete, als שְׂפַת כְּנַעַן bezeichnet wird, was sich nicht wohl würde erklären lassen, wenn es nicht dieselbe Sprache war, welche im ganzen Kanaan geredet wurde. Auch schon nach der geographischen Lage Kanaans zwischen den Aramäern und Arabern würde sich voraussetzen lassen, dass die Kanaaniter eine zu demselben Stamme mit ihnen gehörende Sprache hatten und eine solche,

*) Diese Vorstellung wird noch auf entschiedene Weise festgehalten und vertheidigt von Pareau, Institutio interpretis V. Ti. Utrecht 1822, p. 25, von Hävernick §. 26. und Keil §. 9.; allein in Widerspruch mit ausdrücklichen Andeutungen der Bibel selbst. Im Allgemeinen das Richtige hat schon Clericus in der seinem Commentar über die Genesis vorgesetzten Dissertatio I, de lingua Hebraica.

welche in Bezug auf den Charakter und die dialektischen Eigenthümlichkeiten zwischen dem Aramäischen und dem Arabischen die Mitte hielt, wie das mit dem Hebräischen der Fall ist. Dass nun aber wirklich auch die Kanaaniter (d. h. die schon vor Abraham das Land bewohnenden Völkerschaften) mit den Israeliten eine und dieselbe Sprache redeten oder wenigstens eine solche, welche mit der der Hebräer viel näher verwandt war als das Aramäische, lässt sich auch daraus schliessen, dass, so mannigfaltig und nahe auch die Berührungen der Hebräer mit diesen Völkerschaften waren, sich doch nirgends eine Andeutung über eine Verschiedenheit der Sprache findet, wodurch sie verhindert worden wären sich gegenseitig zu verstehen oder genöthigt sich beim Verkehr eines Dolmetschers zu bedienen. Endlich bestätigt sich uns dies durch den Umstand, dass die Eigennamen der kanaanitischen Personen und Ortschaften deutlich hebräisch sind, und sich deren Etymologie im Hebräischen eben so leicht nachweisen lässt als die der hebräischen Nomina propria, und zwar führt die Form derselben gerade eben auf das Hebräische auch in seinem Unterschiede vom Aramäischen, z. B. קִרְיַת סֵפֶר, שְׁכֶם, אֲבִימֶלֶךְ, מַלְכִּיצֶדֶק. So ergiebt sich auch hieraus, dass die kanaanitischen Völker mit den Hebräern im Wesentlichen eine und dieselbe Sprache hatten. Da können wir nun nicht zweifeln, dass die Kanaaniter diese Sprache schon redeten, als Abraham einwanderte, da sich nicht wohl würde denken lassen, dass sie dieselbe erst von diesen wenigen Einwanderern und sogleich sollten angenommen haben; und da wir nun ausserdem, wie wir gesehen haben, nicht zweifeln können, dass Abraham vor seiner Einwanderung mit seinem Stamme Aramäisch geredet habe, so führt alles darauf, dass erst die Abrahamiden nach ihrer Einwanderung sich von den Völkern, in deren Mitte sie seitdem lebten, deren Sprache angeeignet haben. Diese müssen denn die Israeliten aus Kanaan mit nach Aegypten genommen und von dort wieder in das Land Kanaan zurückgebracht haben.

Ist dieses nun aber richtig, dass unser Hebräisches eigentlich die Sprache der kanaanitischen Völkerschaften war, so lässt sich schon von vorne herein vermuthen, dass sie auch die Sprache der Phönizier war, wenigstens im Allgemeinen, und dieses lässt sich auch aus den Ueberbleibseln von deren

Sprache bestimmt nachweisen, so wie dass sie durch die Phönizier in die verschiedenen von ihnen gegründeten Colonien auf den Inseln und in den Küstenländern des Mittelländischen Meeres gekommen und auch in diesen Kolonien die herrschende Sprache geworden und lange Zeit geblieben ist, in Cilicien, auf Cypern (besonders zu Citium), auf Sicilien, Sardinien, im Bätischen Spanien, dann besonders auf der nördlichen Küste von Africa, vornehmlich zu Karthago und in dessen Gebiete.

Phönizier, Φοίνικες, heissen bei den Griechen die Bewohner des schmalen, am mittelländischen Meere ungefähr in einer Länge von 30 Meilen sich hinziehenden Landstriches des Nordens von Palästina, wie das Land selbst bei den Griechen Φοινίκη heisst. Die Bewohner selbst nannten sich nicht so, sondern nach den einzelnen Staaten, welche sie bildeten, Tyrier, Sidonier u. s. w., und so kommen sie auch im A. T. vor, wo sich jedoch auch צִידוֹן in weiterem Sinne gebraucht findet, als Name nicht bloss für die Stadt Sidon, sondern für deren Gebiet in weiterem Umkreise, Sidonien, und wohl für Phönizien überhaupt. Diese Phönizier werden Obadj. 20 auch mit unter der Benennung der Kanaaniter begriffen (vgl. Matth. 15, 22), wie in der Völkertafel Genes. 10, 15 Sidon als erstgeborner Sohn Kanaans bezeichnet wird. Auch auf Münzen bezeichnen sich die Phönizier als כנען, und ebenso sagten die Punier, dass sie Kanaaniter seien, nach Augustin Exposit. Ep. ad Rom. (Tom. IV. p. 1235: Interrogati rustici nostri, quid sint, Punice respondentes Chanani). Schon darnach lässt sich vermuthen, dass die Phönizier (wie die von ihnen ausgegangenen Kolonien) im Wesentlichen mit den anderen Kanaanitern dieselbe Sprache gehabt haben, also auch mit den Hebräern. Dass ihre Sprache mit unserer hebräischen Sprache die grösste Verwandtschaft hatte, darauf führen schon, was die Sprache der Punier selbst noch zur Zeit des Augustin und Hieronymus betrifft, ausdrückliche Aussagen dieser Kirchenväter; so Augustin, Quaestiones in Heptateuchum VII, 16: istae linguae (punisch und hebräisch) non multum inter se differunt; Id. in Joann. tract. 15. Cognatae sunt linguae istae et vicinae, Hebraea et Punica et Syra. Id. lib. l. locutt. no. 24 (ad Gen. 18, 9): Locutio (Redeweise) est, quam propterea Hebraeam puto, quia et Punicae linguae familiarissima est, in qua multa invenimus Hebraeis verbis consonantia. Id. contra litteras Petiliani II. c. 104 (al. 239): quod verbum (Messias) Punicae linguae consonum est, sicut alia Hebraea multa et paene omnia. Und Hieronymus in Jerem. lib. V. c. 25: Carthago sei eine phönizische Kolonie, unde et Poeni sermone corrupto quasi Phoeni appellantur, quorum lingua Hebraeae linguae magna ex parte confinis est. Id. in Jes. lib. III. c. 7.

Auf dasselbe führen uns die mannigfaltigen Ueberbleibsel, welche sich uns aus der Sprache der Phönizier und ihrer Kolonien, namentlich der Punier, erhalten haben. Dieses sind — denn Schriften haben sich uns von diesen Völkerschaften in deren Sprache nicht erhalten: —

a) Die von alten Schriftstellern als Phönizisch oder Punisch angeführten Wörter, namentlich Eigennamen von Personen, auch Städtenamen, aber auch mehrere andere Wörter.

b) Was Plautus im Pönulus Act. V. scen. 1. v. 1—10. und scen. 2. von v. 35. an als Rede des Puniers Hanno in punischer Sprache anführt.

c) Die Inschriften auf Münzen der Phönizier und ihrer Kolonien; von diesen Münzen mit phönizischer Sprache sind die ältesten uns bekannten zu Tarsus und in andern cilicischen Städten unter persischer Herrschaft geschlagen; die von Tyrus, Sidon und andern Städten Phöniziens gehören erst in das Zeitalter der Seleuciden und Römer; ferner gibt es solche Münzen auch von Städten Siciliens, Sardiniens, Spaniens, Puniens u. a.

d) Inschriften auf geschnittenen Steinen und Gefässen, so wie auf Säulen, Votivtafeln (für die Gottheit oder zur Verherrlichung einzelner Begebenheiten) und namentlich auf Grabmonumenten. Diese Steininschriften sind gefunden auf Malta, in Athen, auf Cypern bei dem alten Citium, auf Sicilien und Sardinien, in neuerer Zeit besonders auf dem Boden des alten Karthago's und des Gebietes desselben, wie in Numidien und anderswo.

Ueber diese verschiedenen Ueberbleibsel der phönizisch-punischen Sprache vergl. ausser früheren Schriften (z. B. von Bochart: Chanaan, seu de coloniis et sermone Phoenicum, als zweiter Theil seiner Geographia sacra 1646 fol. u. ö. wieder aufgelegt), besonders Gesenius: scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt et cet. 3 Thl. 4. (von denen der dritte 46 lithographirte Tafeln enthält) Leipz. 1837. In diesem Werke sind alle bis dahin zugänglichen Ueberbleibsel dieser Sprache mitgetheilt, auch manche bisher noch nicht edirte, und dabei mit vielem Fleisse kritisch-exegetisch bearbeitet, auch mit Berücksichtigung der von Anderen geltend gemachten Ansichten; es enthält ausser zahlreichen Münzinschriften 73 Steininschriften. Auch nach dem Erscheinen des Gesenius'schen Werkes ist von verschiedenen gelehrten Forschern auf diesem Gebiete weiter fortgearbeitet, theils durch neue Versuche, das Bisherige genauer und vollständiger zu entziffern, wie namentlich die Stellen des Plautus (s. besonders Movers Phönizische Texte Thl. 1; auch u. d. T.; die punischen Texte im Pönulus des Plautus, kritisch gewürdigt und erklärt. Breslau 1845. 8. 9 Bogen), theils durch Veröffentlichung und Erklärung neu entdeckter Monumente. Eine Menge (seit Gesenius) neu entdeckter Inschriften, besonders numidische, giebt Judas: Étude demonstrative de la langue Phénicienne et de la langue Libyque, Paris 1847. — 45 andere Inschriften hat der Abbé Bourgade in Paris veröffentlicht, Paris 1852 fol., und dieselben auch Abbé Bargès zu entziffern gesucht. Am wichtigsten aber sind von diesen neuerdings entdeckten Monumenten folgende zwei: 1) eine — im Juni 1845 — in Marseille, der alten Handelsstadt Massilia, beim Abbruche eines Hauses entdeckte alte phönizische Opfertafel, aus dem 4. Jahrh. v. Chr.*);

*) Vgl. Movers Phönizische Texte, Thl. 2. (1847. 8. 8½ Bogen), Commentar zur Opfertafel von Marseille; auch unter dem Titel: das Opferwesen zu Carthago, Commentar zur Opfertafel von Marseille. Ferner siehe Ewald's Abhandlung im ersten seiner biblischen Jahrbücher.

2) die im Ganzen sehr gut und vollständig erhaltene Inschrift auf einem bei Ssaida (Sidon) am 15. Jan. 1855 entdeckten Sarkophag eines sidonischen Königs, mit Namen Eschmunazar*). Diese beiden Monumente sind überhaupt auch unter den Steininschriften die bedeutendsten und wichtigsten; die anderen, so zahlreich sie sind, geben doch zur genauern und vollständigen Ermittelung der Sprache nicht so viel Ausbeute, als man vielleicht erwarten möchte; theils sind die Inschriften meistens nur kurz, aus wenigen Zeilen bestehend, jede nur mit wenigen Wörtern, theils bestehen sie auf Münzen und Votivtafeln einem grossen Theile nach aus Eigennamen von Städten und Personen, und dieselben Wörter und Formeln kehren auf verschiedenen Inschriften wiederholt wieder, theils sind die Monumente vielfach beschädigt, und ist es schwer, die Schrift mit Sicherheit zu lesen, so dass daher auch die Erklärungen vielfach mehr oder weniger von einander abweichen. So ist auch in der punischen Stelle des Plautus der Text nicht sehr sicher und in den wenigen Handschriften, worin der Pönulus sich uns erhalten hat, nicht übereinstimmend; wozu hier kommt, dass sich denken lässt, dass schon der des Punischen wohl wenig kundige römische Dichter dasselbe in der lateinischen Schrift nicht gerade sehr genau wiedergegeben hat; so dass auch in Beziehung auf diesen Text die genauere Erklärung zum Theil sehr schwierig ist, obwohl sie dadurch, dass der Dichter dasselbe lateinisch wiederholt hat, erleichtert wird.

Unter den angeführten Umständen ist es begreiflich, dass auch die Urtheile der Forscher über den genaueren Charakter des Phönizisch-Punischen in seinem Verhältniss zu den verschiedenen semitischen Dialekten und namentlich zum Hebräischen nicht zusammenstimmen. Der niederländische Orientalist H. A. Hamaker in seinen Miscellanea Phoenicia (1822) ist der Meinung, dass das Phönizisch-Punische zwar Aehnlichkeit mit dem Hebräischen habe, aber eine nicht geringere Aehnlichkeit auch mit den andern semitischen Dialekten, dem Arabischen,

*) Mitgetheilt von Revd. Thomson (Mitgliede der americanischen Mission in Syrien), später vom Herzog de Luynes angekauft und an das Museum des Louvre geschenkt, wo sich dies werthvolle Denkmal gegenwärtig befindet, und schon wiederholt veröffentlicht, mit eingehenden Erklärungen, abgesehen von den Amerikanern Salisbury und Turner, vom Professor Dietrich zu Marburg (Zwei sidonische Inschriften [griechisch] und eine alte phönizische Königsinschrift, zuerst herausgegeben und erklärt. Marb. 1855. 8. 127 S., mit 4 Steindrücken), von Rödiger, Hitzig, Schlottmann, von dem Duc de Luynes (Paris 1856), der sie ungefähr 600 v. Chr. setzt, von Ewald (Erklärung der grossen phönikischen Inschrift von Sidon und einer ägyptisch-aramäischen [der von Mariette aufgefundenen] mit den zuverlässigen Abbildern beider. Gött. 1856. 4. 68 S. [aus Bd. VII. der Abhandlungen der königl. Gesellsch. d. W. zu Göttingen]), der jene sidonische Inschrift sehr hoch hinaufsetzt, in eine Zeit, wo Sidon, noch vor dem Aufkommen der Uebermacht von Tyrus, in seiner vollen Macht und Blüthe stand. —

Syrischen, Samaritanischen. Dieses ist entschieden unrichtig. Aber auf der andern Seite gehen auch Gesenius u. a. zu weit, wenn sie das Phönizisch-Punische, wie es in den aufgeführten Ueberresten uns vorliegt, mit dem Hebräischen so gut wie ganz identificiren. Was sich nach Betrachtung dieser Ueberreste und nach der Erwägung anderer Umstände als das wahrscheinlichste herausstellt, ist nach meinem Ermessen dieses: a) Ursprünglich haben die Phönizier gewiss wesentlich dieselbe Sprache geredet, wie die andern kanaanitischen Völker und daher auch wesentlich dieselbe mit den Hebräern, welche sich ihre Sprache von den Kanaanitern angeeignet hatten. b) Es ist sehr wohl denkbar und an sich nicht unwahrscheinlich, dass von Alters her bei den Phöniziern selbst die Sprache nicht in allen Theilen ihres von Norden nach Süden sich lang hinstreckenden Gebietes eine in jeder Beziehung gleiche Beschaffenheit hatte, dass sie namentlich bei den Bewohnern des nördlichen Theiles sich mehr dem Aramäischen annäherte. Ebenso ist nicht unwahrscheinlich, dass das Aramäische in späterer Zeit auf die Sprache der Phönizier überhaupt noch grösseren Einfluss geübt hat, wie dasselbe ja auch bei der Sprache der Hebräer stattgefunden hat. c) Noch weniger lässt sich zweifeln, dass dieselbe Sprache im Laufe der Zeit bei den Hebräern, die sich auch von ihren Nachbarn durch den Monotheismus und durch manche Eigenthümlichkeiten, so wie durch ihren ganzen abgeschlossenen Charakter bedeutend unterschieden, in etwas anderer Weise entwickelt hat, besonders hinsichtlich der Modificationen der Wortbedeutungen, als bei den heidnischen Völkern, deren Sprache ursprünglich dieselbe war, und so namentlich anders als bei den Phöniziern, die als ein weit sich ausbreitendes Handelsvolk auch leicht Manches von andern Völkern, mit denen sie in Verkehr standen, sich aneignen konnten. d) Eben so lässt sich nicht zweifeln, dass diese Sprache in den phönizischen Kolonien im Laufe der Zeit eine etwas andere Gestalt gewonnen als im Mutterstaate und manches Besondere angenommen hat, und in den verschiedenen Gegenden auf verschiedene Weise; so ist auch an sich daher wahrscheinlich, dass das Phönizische im Munde der Punier und Numidier manches von den Eigenthümlichkeiten der libyschen Völkerschaften, unter denen Dido sich niedergelassen hatte, ange-

nommen hat, wie später vielleicht auch aus dem Lateinischen. Darauf führt auch die Aeusserung des Hieronymus in Ep. ad Galat. Praef. in libr. 2: quum et Afri Phoenicum linguam nonnulla ex parte mutaverint, wie die des Sallust Jug. 78, 4 in Beziehung auf die mit Numidiern gemischten Bewohner der Stadt Leptis: ejus civitatis lingua modo conversa connubio Numidarum; leges cultusque pleraque Sidonica. Doch hat man allerdings auf den uns erhaltenen Monumenten einen bestimmten Unterschied zwischen dem Phönizischen auf der einen Seite und dem Punischen und Numidischen auf der andern noch nicht nachweisen können.

Was nun aber die uns erhaltenen Ueberbleibsel des Phönizisch-Punischen selbst betrifft, soweit es irgend sicher deutbar ist, so ist unverkennbar, dass es fast überall mit dem Hebräischen sehr zusammentrifft, auch im Verhältniss zum Aramäischen, und vergleichungsweise nur selten mit dem Aramäischen, wo dieses sich vom Hebräischen unterscheidet. Dafür einige Belege:

1. In der plautinischen Stelle gleich die ersten Worte, Poenul. Act. V, sc. 1. v. 1: yth alonim valonuth, was Plautus giebt: Deos Deasque, und was ohne Zweifel ist אֶת עֶלְיוֹנִים וְעֶלְיוֹנוֹת superos superasque, grammatisch ganz in hebräischer Form, nicht in aramäischer.

2. Eigennamen von phönizisch-punischen Personen, bei alten Schriftstellern, als:

Abdalonimus (König von Tyrus, zur Zeit Alexanders d. Gr.) = עֶבֶד עֶלְיוֹנִים.

Abdelemus (ein Tyrier, bei Joseph. c. Apion. 1, 21) = עֶבֶד אֵלִים.

Anna, Schwester der Dido = חַנָּה.

Dido = דִּידוֹ, amor ejus.

Elisa (alter Name der Dido, bei Virgil und Ovid) = עֲלִיזָה: exultans (mulier).

Asdrubal = עֶזְרוֹ בַעַל, Hülfe des Baal.

Hannibal = חַנִּי בַעַל Huld Baals, in zusammengezogener Form חנבעל, auf einer maltesischen Inschrift.

Hamilcar = חַן מִלְקַר: Huld des Melcar oder donavit Melcar.

3. Namen von Städten, wie Sidon: צִידֹן = piscatus; צֹר oder צוֹר = צוּר, Felsen, für Tyrus.

Carthago: dafür war nach Solinus c. 27 die ältere Form: Carthada, was er, wie Eustathius, erklärt: nova civitas = קֶרֶת חֲדָשָׁה, wie sich auch auf einer palermitanischen Münze findet.

Berytos, Stadt in Phönizien, nach Stephanus Byzantinus so genannt: διὰ

τὸ εὔυδρον· βὴρ γὰρ τὸ φρέαρ παρ' αὐτοῖς = בְּאֵר, plur. בְּאֵרוֹת Brunnen.

4. Andere Wörter, welche von alten Schriftstellern als phönizisch oder punisch angeführt worden; so:

Alma, nach Hieronymus im Punischen = virgo, das Hebr. עַלְמָה.

Jar, nach Augustin im Punischen = lignum, offenbar das Hebräische יַעַר.

Salus, nach Augustin = tres: שָׁלוֹשׁ.

Sufes, sufetes, denn so wird es bei Livius in den älteren Handschriften geschrieben, mit einfachem f, unverkennbar das hebräische שׁוֹפֵט; auf einer karthagiensischen Inschrift שׁפט.

Eine eigenthümlich punische Form dagegen war messe, nach Angabe des Augustinus in Evang. Joann. tract. XV. (tom. IV. p. 552) = ungue, also = hebr. מְשַׁח.

5. Die Inschriften auf Münzen und Steinmonumenten, von denen jedoch die ersteren nur Weniges geben, was hier in Betracht käme. Von dem, was die letzteren darbieten, soweit es mit einiger Sicherheit lesbar ist, trifft wenigstens bei weitem das Meiste mit dem Hebräischen zusammen, nicht bloss hinsichtlich der Wurzelwörter, sondern auch der Formen und Bildungen. Und dabei ist von besonderer Wichtigkeit, dass gerade bei den gewöhnlichsten Wörtern und Formen, worin sonst verwandte Dialekte leicht auseinandergehen, und worin zum Theil auch das Hebräische von den anderen semitischen Dialekten, namentlich dem Aramäischen, verschieden ist, das Phönizisch-Punische ganz gewöhnlich dem Hebräischen folgt; z. B. für Sohn בן (nicht בר, und so בן בן = Enkel, Sidon.); für Tochter בת (nicht wie im Aramäischen ברת, oder wie im Arabischen بنت); für der Vater, mit dem Artikel, האב, und als Plural אבת = hebr. אָבוֹת (im Aram. אֲבָהָן); für Wort דבר (nicht מִלָּה); für kommen בוא, nicht אתא (und so יבא, כבאה); für Stier אלף; זבח (nicht דבח) für schlachten, opfern, und Schlachtopfer; für Mann אש (= איש, im Aram. גְּבַר, ܓܰܒܪܳܐ), wie öfters: אש נדר: vir vovens; und für Weib אשת (im Chald. אִתָּא, st. emph. אִתְּתָא, im Syr. ܐܰܢ̄ܬܬ݂ܳܐ); für Mensch אדם (im Aram. אֱנָשׁ). Der Artikel wird ganz gewöhnlich, wie im Hebräischen, durch ein ה praefix. gebildet, und sehr selten sind die Fälle, und auch diese unsicher, wo statt dessen ein א, oder, wie im Arabischen, ein אל vorgesetzt wird; niemals aber wird er, wie im Aramäischen, durch ein am Ende angefügtes א gebildet. Ewald in seiner Erklärung der sidonischen Grabschrift behauptet, als Artikel komme das echt phönizische ן am Ende vor; aber das ist, wie ich glaube, mehr als problematisch, beruht wohl nur auf einer falschen Deutung, wie auch mehreres Andere in seinen grammatischen Bemerkungen über die Inschrift. Mehreres Eigenthümliche und von dem Hebräischen Abweichende bieten dagegen die Pronominalbildungen dar; ich führe hier nur an, dass für das Relativum niemals אשר vorkommt, sondern

gewöhnlich bloss שׁ, was indessen auch im Hebräischen, besonders in poetischen Stücken, nicht selten sich findet, und auf der Opfertafel von Marseille אשׁ. — Die Endung für den Singular der nomina feminina ist niemals ה, sondern entweder, wie im Aramäischen, א (was scheint, wie in unserm Syrischen, mit einem dunklen Vokal o ausgesprochen zu sein, oder — und das noch häufiger — ת (ַת—; wie selten auch im Hebräischen), dagegen die Pluralendung für beide Geschlechter lautet wie im Hebräischen, obwohl für das Masculinum neben ם (ִים—) auch mitunter die aramäische Endung ן (ִין—) vorkommt. Vergl. M o v e r s in E r s c h und G r u b e r's Allgem. Encykl. der W. u. Künste. 3. Sect. Bd. 24 (1848) u. d. Artikel Phönizien, no. 9: Sprache S. 423—441, und hier S. 427 fg.: Verhältniss zu den übrigen semitischen Sprachen, u. besonders das zur hebräischen und aramäischen (besonders auch S. 434—441).

So viel aber lässt sich nach allem Bisherigen nicht bezweifeln, dass die Phönizier im Allgemeinen dieselbe Sprache mit den anderen kanaanitischen Völkern und auch mit den Hebräern gehabt haben, auch in den wesentlichen Eigenthümlichkeiten, wodurch diese Sprache sich von den anderen Hauptzweigen des Semitischen, dem Aramäischen und dem Arabischen unterscheidet, und dass sie dieselbe auch in die von ihnen gegründeten Kolonien im Westen verpflanzt haben.

Durch das Medium der Phönizier sind denn auch so manche dieser Sprache angehörige Wörter in das Griechische, wie in andere abendländische Sprachen übergegangen, meistens mit den Gegenständen selbst; so *νάρδος* = נֵרְדְּ; *κιννάμωμον* Zimmt = קִנָּמוֹן; *σάπφειρος* = סַפִּיר, *μύῤῥα*, *μύρον* = מֹר; *κασία*, *κασσία*, casia = קְצִיעָה; *ὕσσωπος*, Ysop, = אֵזוֹב; *λίβανος*, *λιβανωτός* = לְבֹנָה; *βύσσος* = בּוּץ; *κύμινον* = כַּמֹּן; *μάννα* = מָן; *φῦκος* = פּוּךְ; *συκάμινος*, Maulbeerfeigenbaum = שִׁקְמָה; nablium = נֵבֶל; *κινύρα* = כִּנּוֹר; *κάμηλος* = גָּמָל; *ἀῤῥαβὼν*, arrhabo, Handgeld = עֵרָבוֹן. Eben dahin gehören auch die griechischen Buchstabennamen, welche die Griechen wohl mit der Buchstabenschrift selbst erhalten haben; dabei ist jedoch zu beachten, dass die Form der meisten dieser griechischen Namen, die Endung auf a (alpha, beta, delta u. s. w.), eigentlich mehr aramäisch als hebräisch ist; so dass wir veranlasst werden, anzunehmen, dass die Griechen die Buchstaben von Aramäern, den Syrern oder Babyloniern erhalten haben, oder wenigstens (wie M o v e r s meint, a. a. O. S. 430) vom n ö r d l i c h e n Theile Phöniziens aus, „dessen Sprache sich mehr dem Aramäischen zuneigte", so dass sie von da vielleicht zu dem benachbarten Kleinasien und von da nach Griechenland gekommen sind. Auf das allgemeine Urtheil über das Verhältniss des Phönizischen zum Hebräischen und zum Aramäischen darf dieses keinen Einfluss üben.

Darnach war denn die von uns Hebräisch genannte Sprache

bei ihrem Leben weit über den Umfang des Landes und Volkes der Hebräer verbreitet, und zwar sowohl als Volks- und Handelssprache, als auch als Schriftsprache. Doch haben sich uns Schriften in dieser Sprache nur von Hebräern erhalten, die des A. T., keine von phönizischen und punischen Schriftstellern, obwohl uns solche bekannt sind. Unter den phönizischen Schriftstellern gilt als einer der angesehensten Sanchuniathon.

Ein Werk des Sanchuniathon will ein zur Zeit des Hadrians lebender Phönizier, Philo aus Byblus, in's Griechische übersetzt haben. Aus diesem griechischen Werke hat uns Eusebius Praepar. Evang. I. cap. 6. 7. einige bedeutendere Fragmente mitgetheilt, die er zunächst aus des Porphyrius Büchern gegen das Christenthum genommen hat. Daraus ersehen wir, dass das Werk Anspruch darauf macht, für die Schrift eines alten Phöniziers, Sanchuniathon, gehalten zu werden, Priesters der Stadt Berytos, der seine phönizische Geschichte aus Städteannalen und Tempelarchiven Aegyptens und Phöniziens geschöpft habe. Was über die Geschichte des hebräischen Volkes mitgetheilt wird, will er aus dem Munde eines Priesters des Jaho (Jehova), des Jerombal erhalten haben (Jerubbaal d. i. Gideon?). In neuerer Zeit wollte ein Dr. Wagenfeld, das vollständige Werk des Sanchuniathon — in dieser griechischen Bearbeitung des Philo Byblios — in einem Kloster in Portugal aufgefunden haben. Doch wurde bald erkannt, dass das nur eine Betrügerei oder ein litterarischer Scherz war. Aber auch wie es mit jenem von Philo Byblius wirklich herausgegebenen griechischen Werke sich verhielt, ist im höchsten Grade problematisch. Nach dem, was uns davon bekannt ist, lässt sich als sicher annehmen, dass es nicht eine eigentliche Uebersetzung eines alten phönizischen Schriftstellers war; höchstens könnte es eine sehr freie Bearbeitung desselben sein, mit vielen willkürlichen Zusätzen. Aber sehr wahrscheinlich ist das ganze Vorgeben des Philo erdichtet und das von ihm herausgegebene Werk von ihm selbst — nicht übersetzt, sondern — verfasst; vgl. Movers: „Die Unechtheit der im Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchoniathon bewiesen", in den Jahrb. für kathol. Theol. und christl. Philos. J. 1836. Bd. 7. Hft. 1. S. 51—91.*) Suidas legt dem Sanchuniathon auch noch einige philosophische Werke bei, als *περὶ τῆς Ἑρμοῦ φυσιολογίας*, und *Αἰγυπτιακὴ θεολογία*, die aber wohl sicher noch weniger echt waren.

Ausserdem werden als phönizische Geschichtsschreiber erwähnt: 1) Theodotus, 2) Hypsikrates, 3) Mochus (*Μῶχος*), alle drei vom Tatian (adv. Gent. c. 37) genannt, als

*) Die späteren Untersuchungen, besonders auch von Ewald und Bunsen, haben ausser Zweifel gestellt, dass des Philo Byblius Werk wegen der darin enthaltenen urkundlichen Mittheilungen über die alte phönizische Mythologie von der höchsten Bedeutung ist. Zu dem Abdrucke des Theologen Joh. Conr. Orelli (Sanchoniathonis Berythii quae supersunt etc. Leipz. 1826. gr. 8.) ist jetzt eine kritische, durch Bunsen besorgte Ausgabe (London 1859) hinzugekommen. K.

deren Schriften ein gewisser Chaïtos ins Griechische übersetzt habe; Mochus wird auch vom Athenäus, Strabo und Josephus (Ant. I. 3, 9) genannt, als ein Schriftsteller vor dem trojanischen Kriege. Vergl. Joseph. c. Apion. I, 17, wo er von zahlreichen Schriften der Tyrier redet.

Auch bei den Karthagern und Numidiern blühte Schriftstellerei, namentlich auf dem historischen, geographischen und landwirthschaftlichen Gebiete. Als Schriftsteller sind uns namentlich bekannt: 1) der Karthagische Feldherr Mago, wahrscheinlich im 6. Jahrhundert vor Christo, schrieb 28 Bücher de re rustica, welche nach der Eroberung Carthago's durch die Römer auf Befehl des Römischen Senats ins Lateinische übersetzt wurden, so wie ins Griechische durch den Dionysius von Utika. 2) Hamilcar, wahrscheinlich der Sohn des eben genannten Mago, schrieb über denselben Gegenstand. 3) Himilco, Sohn des vorher genannten, der die occidentalische Küste Europa's umschifft und seine Reise beschrieben hat. 4) Dessen Bruder Hanno, der die westliche Africanische Küste umschifft und beschrieben hat, in einem Werke, welches auf einer Säule im Tempel zu Karthago verzeichnet war, sich noch in einer griechischen Uebersetzung (περίπλους) erhalten hat, und für alte Geschichte und Geographie sehr wichtig ist. 5) Hannibal, der nach Plinius Angabe seine Thaten soll selbst beschrieben haben. 6) Hiempsal II., König von Numidien, der nach Sallust Jug. c. 17. in punischer Sprache eine Geschichte von Africa geschrieben hat. 7) König Juba der jüngere, der viele Bücher geschrieben haben soll: De rebus Libyae, De artis et picturae historia, De re herbaria. — Vergl. auch Movers a. a. O. S. 441—443.

Aus dem bisher Betrachteten ergiebt sich nun schon von selbst das Richtige über manche Punkte, welche in früherer Zeit Gegenstände des Streits gewesen sind, namentlich über das Alter der hebräischen Sprache und ihr Verhältniss zu den anderen Sprachen der Welt. Doch vorher etwas über die Benennung derselben! Indem wir sie ganz gewöhnlich hebräische Sprache nennen, betrachten wir sie als Sprache des hebräischen Volkes, der Hebräer oder Israeliten. Woher dieses Volk selbst den Namen erhalten habe, gehört eigentlich nicht hierher, sondern in die Geschichte des Volkes oder die Exegese

des A. T. Doch bemerke ich hier kürzlich, dass es besonders zwei verschiedene Erklärungen giebt, welche schon Theodoret anführt, Quaest. in Gen. 61, von denen die eine עִבְרִי als Patronymikum betrachtet, von Eber, עֵבֶר (Gen. 10, 24 ff. 11, 14 ff.), dem Vater des Peleg und Joktan. Doch werden von Eber, wie wir oben S. 39. gesehen haben, und wie schon Theodoret a. a. O. dagegen einwendet, nicht die Hebräer allein, sondern ausser ihnen auch die Araber und die aramäischen Völkerschaften abgeleitet, und er erscheint überhaupt geschichtlich gar nicht als eine besonders bedeutende Person. Die andere, schon von Theodoret geltend gemachte Erklärung leitet das Wort von dem Appellativ עֵבֶר jenseitig ab, so schon Maimonides, Raschi, Luther, Clericus, Walton, Gesenius, Winer u. A., und dies ist ohne Zweifel das Richtige. Man muss davon ausgehen, dass schon Abraham Gen. 14, 13 ein Hebräer הָעִבְרִי genannt wird; dieser Name ist ihm nun höchst wahrscheinlich von denjenigen, unter denen er sich in Kanaan niederliess, beigelegt worden, wiefern er von jenseit her, d. h. von jenseit des Euphrat (עֵבֶר הַנָּהָר) her eingewandert war.*) Richtig übersetzen die LXX ὁ περάτης. Dieser Name ward dann auch auf seine Nachkommen übertragen, jedoch vorzugsweise auf diejenigen durch den Jakob, auf diejenigen, welche das Land, wohin ihr Stammvater eingewandert war, in Besitz nahmen, und sich allein als seine wahren Nachkommen betrachteten, also die Israeliten. In den kanonischen Büchern des A. T. kommt für deren Sprache die Benennung Hebräisch noch nicht vor, sondern Jes. 19, 18 שְׂפַת כְּנַעַן im Gegensatz gegen das Aegyptische, und יְהוּדִית 2. Kön. 18, 26. 28 und Jes. 36, 11. 13 im Gegensatz gegen אֲרָמִית, von der Sprache im jüdischen Reiche, welches eben die hebräische war (vgl. oben S. 47); und derselbe Ausdruck später Neh. 13, 24 im Gegensatz gegen das Asdodische, was aber nicht gerade eine andere Sprache war, sondern wohl nur eine andere für weniger

*) Vgl. meine Recension von Horne's biblischem Einleitungswerk, theol. Stud. u. Krit. 1858. II, S. 349 ff. Ewald verwirft diese Erklärung wieder (Isr. Gesch. 2. Aufl. I, 380. Hebr. Gr. 5. und 6. Aufl. §. 1, c.), dabei stellt er in der Vorrede der Isr. Gesch. 1. Aufl. S. VI ff. Anm. die Vermuthung auf, der Name bedeute vielleicht so viel als deutlich Redende, von عبر deuten, erklären. Doch hat er selbst diese unwahrscheinliche Vermuthung später nicht wiederholt.

rein geachtete Aussprache. Die Benennung **Hebräisch** von der Sprache findet sich erst später im Gegensatz gegen das Hellenische, und so, dass unser eigentliches Hebräische und die spätere aramäische Landessprache in Palästina darunter promiscue umfasst werden; s. oben S. 51.

Auf gänzlicher Ungenauigkeit in der Kenntniss des Thatbestandes beruht es, wenn **Philo**, de vita Mosis II, §. 5. 6., die Ursprache der alttestamentlichen Schriften, namentlich des Pentateuchs, als *γλῶσσαν χαλδαϊκὴν* bezeichnet. — Im Anhange der LXX zu Hiob wird die hebräische Sprache wahrscheinlich als syrisch bezeichnet [*οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου*]. — Die späteren Juden nennen unser Hebräisch die heilige Sprache, לִישָׁן דְּקוּדְשָׁא (so zuerst in den Targumim), als Sprache der heiligen Bücher, im Gegensatz gegen die chaldäische Landessprache.

Sehr viel Streit ist in früherer Zeit über das **Alter** der hebräischen Sprache gewesen. Aeltere Theologen nahmen meistens an, sie sei nicht blos die älteste der noch vorhandenen Sprachen der Welt, sondern die Ursprache, welche schon die ersten Geschlechter der Menschen redeten bis zum babylonischen Thurmbau, und sei von da her bei dem Theile des Menschengeschlechts geblieben, aus welchem die Hebräer hervorgegangen, während unter den anderen Geschlechtern und Völkern andere Sprachen herrschend wurden. So **Augustin**,*) **Hieronymus** **) und anderere Kirchenväter, nur mit Ausnahme des **Theodoret**, der Quaest. 60 in Gen. das Syrische als die ältere Sprache betrachtet, während das Hebräische erst durch Moses von Gott als heilige Sprache eingeführt sei. Aber auch die Targume Jonath. und Hieros. zu Gen. 11, 1 bezeichnen die heilige, d. h. hebräische Sprache als die vor der babylonischen Sprachverwirrung geredete, und ebenso viele spätere christliche Theologen, auch **Hävernick**, **Mich. Baumgarten** Theol. Commentar zum Pentat. I. S. 155ff., **Scholz**, Einleitung I. §. 9 ff. Allein zuvörderst das theologische Interesse für eine solche Annahme verschwindet ganz, wenn wir das bisher Dargelegte erwägen, namentlich, wie sich aus Gen. 31, 47

*) De civ. D. XVI, 11. Quia in familia Heber remansit, haec lingua, divisis per alias linguas ceteris gentibus, ideo deinceps Hebraea est nuncupata: tunc enim opus erat distingui eam ab aliis linguis nomine proprio. Quando autem erat una omnium, nihil aliud quam humana lingua vocabatur, qua sola universum genus humanum loquebatur.

**) Ep. ad Damasum 142: Initium oris et communis eloquii, et hoc omne quod loquimur, Hebraeam esse linguam, qua Vetus Testamentum scriptum est, universa tradit antiquitas.

ergiebt, dass das Hebräische nicht kann die Sprache gewesen sein, welche im Geschlecht des Abraham geredet ward, und welche Abraham selbst vor seiner Einwanderung redete, sondern dass er sie erst von den kanaanitischen Völkerschaften muss angenommen haben (S. oben S. 61). Somit würde sich also die Ursprache unter diesen heidnischen Kanaanitern erhalten haben, nicht aber unter dem Geschlecht, woraus Abraham entspross. Aber auch abgesehen von diesem Uebelstande erscheint die Frage nach der ältesten Sprache oder der Ursprache überhaupt als nichtig, wenn dieselbe so gefasst wird, dass man voraussetzt, diese Ursprache noch in irgend einer der lebenden oder der uns bekannten ausgestorbenen nachweisen zu können. Denn die Ursprache müsste einen solchen Charakter an sich tragen, dass aus ihr sich die Bildung aller andern Sprachen auf natürliche Weise ableiten liesse, dass sie die Keime aller andern in sich trüge. Das aber ist bei keiner von allen uns bekannten Sprachen der Fall.

Die Erzählung Gen. 11, 1, dass bis zum babylonischen Thurmbau auf der ganzen Erde einerlei Lippe und einerlei Worte gewesen seien, und Jehova damals die Sprachen verwirrt habe, ist überhaupt wohl schwerlich rein buchstäblich gemeint, sondern mehr symbolisch, von der bis dahin unter den Menschen herrschenden Einmüthigkeit, welche, als sie die Menschen nur vermessen machte, auf göttliche Veranstaltung gestört sei. Von einer Entstehung der verschiedenen Sprachen ist aber in dieser Erzählung überhaupt auch nach ihrem Wortlaut gar nicht bestimmt die Rede. Denken wir uns jedoch mit jener Eintracht auch noch eine Einheit der Sprache verbunden, so müsste diese doch immer eine solche gewesen sein, welche die Keime zu allen späteren Sprachen in ihrer Mannigfaltigkeit enthielt, da wir uns die göttliche Einwirkung doch gewiss nicht als eine rein magische denken dürfen, solchergestalt, dass die Menschen, mit Ausnahme weniger, ihre bisherige Sprache ganz und gar vergessen und statt dessen eine andere bekommen hätten. Es müsste die gemeinschaftliche Sprache vor der babylonischen Verwirrung einen noch weit mehr unentwickelten Charakter gehabt haben, als die hebräische oder irgend eine der uns bekannten Sprachen. Und nur so werden wir überhaupt uns die Entstehung der verschiedenen Sprachen erklären können, bei Voraussetzung der alten, biblischen, und auch durch tiefere und umfassendere sprachliche und naturhistorische Forschungen immer wieder von neuem mehr begründeten, Vorstellung von Einem Menschenpaare, von dem das ganze menschliche Geschlecht abstamme, dass wir annehmen, dass die Sprache bei den erstgeschaffenen Menschen und den ältesten von ihnen entsprungenen Völkern noch etwas sehr Unvollkommenes, Unentwickeltes gehabt habe, bloss in einzelnen Tönen bestehend, begleitet und unterstützt von Geberdensprache,

dass auch eine geraume Zeit vergangen sei, bis sie sich zu einer unabhängigen und in sich verständlichen und genügenden Sprache bildete, und dass dieses nicht früher geschah, als bis sich die Menschen schon in verschiedene Gegenden zerstreut hatten. Nur unter solcher Voraussetzung lässt sich die Entstehung der so mannigfaltigen und so charakteristisch verschiedenen Sprachen erklären, indem wir nämlich annehmen, dass die Sprachen sich an verschiedenen Punkten zugleich und von einander unabhängig zu selbstständigen Tonsprachen gebildet haben. Da war denn aber natürlich, dass mit der Ausbildung der letzteren die vorhergegangene unvollkommene Gestaltung der Sprache muss verloren gegangen sein, und sich in keiner der uns bekannten Sprachen erhalten hat.

Daraus ergiebt sich denn, dass wir überhaupt keine der uns bekannten Sprachen, und folglich auch nicht die Hebräische, als die absolut älteste ansehen können, sondern nur etwa als die vergleichungsweise älteste. Stellen wir nun die Frage so, ob dieses die hebräische sei, so müssen wir diese betrachten a) in Vergleich mit den anderen Dialekten des semitischen Sprachstammes, b) den semitischen Sprachstamm als Einheit betrachtet, in Vergleich mit den übrigen Sprachstämmen. Was das erstere betrifft, so führen alle Erscheinungen, welche die Vergleichung der semitischen Dialekte darbietet, darauf, dass sie alle aus einer gemeinschaftlichen Quelle hervorgegangen sind, dass es eine Zeit gab, wo unser Hebräisch mit den andern semitischen Sprachen zusammenfloss. Insofern kann innerhalb dieses Sprachstammes von der ältesten Sprache, gleichsam von der semitischen Ursprache die Rede sein. Allein mit Sicherheit lässt sich wieder behaupten, dass dieses weder unser Hebräisch des A. T. war, noch unser Arabisch oder Aramäisch, sondern das Semitische in einer weniger entwickelten Gestalt, aus welcher die verschiedenen Dialekte hervorgehen konnten, aus welcher sich sowohl das Uebereinstimmende in den verschiedenen Dialekten, als das Differente ableiten lässt. Das ist aber bei keiner der semitischen Sprachen in der Gestalt, worin sie sich uns erhalten haben, der Fall, weder in Bezug auf grammatische Formen, noch in Bezug auf Bedeutungen der Wurzelwörter.

Oefters zwar scheint sich die einfachste, ursprüngliche Form und die Grundbedeutung eines Wurzelwortes im Hebräischen erhalten zu haben, aber ein anderes Mal wieder in einem andern Dialekt; und in den meisten Fällen lässt sich annehmen, dass das Ursprüngliche ganz verloren gegangen ist und sich in allen verschiedenen Dialekten nur etwas Abgeleitetes erhalten hat. Daher lässt sich die Frage nur so stellen, welcher der semitischen

Dialekte, in der Gestalt, worin wir sie kennen — nicht die semitische Ursprache — aber vergleichungsweise der älteste ist, welcher der gemeinschaftlichen Stammmutter am nächsten kommt. Und dieses mag wohl die hebräische Sprache sein. In ihr haben sich uns die ältesten schriftlichen Denkmäler erhalten; wir kennen durch das A. T. das Hebräische aus einer weit früheren Zeit als das Aramäische oder Arabische. Daher lässt sich vermuthen, dass diese letzteren Sprachen bis auf die Zeit, woraus sich uns die ältesten schriftlichen Denkmäler in denselben erhalten haben, im Aramäischen im 2. Jahrhundert vor Christo, im Arabischen erst ziemlich lange nach Christo, sich von der semitischen Ursprache weiter werden entfernt haben, als das Hebräische. Dieses ist auch in der That in mancher Hinsicht weniger abgeschliffen, als das Arabische und Aramäische. Im Hebräischen ist in den grammatischen Formen noch öfters die Etymologie sichtbar, wo sie in den andern Dialekten mehr verwischt ist; so bei den Afformaten des Perfekts ist im Hebräischen noch kenntlich, dass dieselben aus abgekürzten Formen des Pron. person. entstanden sind, während in den andern Dialekten diese Formen mehr abgeschliffen sind und dadurch ihre Entstehung mehr verwischt ist. Doch gilt dieses keineswegs in allen Fällen. Anderswo hat die ursprüngliche Form sich im Arabischen erhalten und ist im Hebräischen mehr verwischt, z. B. beim Artikel, und sehr oft hat sich im Arabischen die Grundbedeutung eines Wortes erhalten, während es im Hebräischen nur in abgeleiteten Bedeutungen vorkommt; was aber seinen Grund auch darin haben kann, dass das Wort nur in den verhältnissmässig wenigen hebräischen Schriften, die sich uns erhalten haben, in dieser Bedeutung nicht vorkommt. Verhältnissmässig am meisten verwischt erscheint das Ursprüngliche im Aramäischen, sowie dieses uns jetzt im Chaldäischen und Syrischen vorliegt, und entschieden falsch ist es, wenn Fürst dem Aramäischen im Vergleich mit dem Hebräischen ein höheres Alter und grössere Ursprünglichkeit zuschreibt.

Was aber den zweiten Punkt betrifft, das Alter des semitischen Sprachstammes in Vergleich mit den andern Stämmen, so können wir nicht bestimmt ermitteln, ob das Semitische sich gerade früher ausgebildet habe, als z. B. der indogermanische Sprachstamm und andere, es fehlt uns dazu an gehörigen und hinlänglich gesicherten Datis. Von vorne herein ist am wahrscheinlichsten, dass sich ganz zu gleicher Zeit mit dem Semitischen und unabhängig von demselben auch andere Sprachstämme in ihrer Eigenthümlichkeit ausgebildet haben. Aber mit ziemlicher Gewissheit können wir auch hier wiederum das behaupten, dass sich uns in keiner der uns überhaupt bekannten Sprachen so alte schriftliche Denkmäler erhalten haben, als im Semitischen, nämlich im Hebräischen, und dass daher keine der andern Sprachen in der Gestalt und Ausbildung, worin

sie uns auf erkennbare Weise entgegengetreten, zu einem so hohen Alter hinaufreicht, als die semitische, namentlich im hebräischen Dialekt.

Was die Gründe betrifft, welche man für die Vorstellung, dass die hebräische Sprache die Ursprache sei, anführt, so legt man ein besonderes Gewicht darauf, und so noch Hävernick, dass die Eigennamen von Personen und Oertern, die schon in den ältesten Stücken der Genesis und vor der Sprachverwirrung vorkommen, deutlich eine hebräische Abstammung kundgeben, z. B. אָדָם, zusammenhängend mit אֲדָמָה Erde, חַוָּה, הֶבֶל, אֱנוֹשׁ, נוֹד, עֵדֶן u. a. Doch können diese Umstände nicht entscheiden. Schon Grotius ad Gen. 11, 1, und Annotat. ad libr. I. de veritate relig. Christianae vermuthete, Moses könne diese Namen aus der lingua primaeva in's Hebräische übersetzt haben. So sicher auch diese Erzählungen im Anfange der Genesis auf uralten und weitverbreiteten Ueberlieferungen beruhen, so ist doch nicht zu zweifeln, dass sie sich im Munde des hebräischen Volkes, ebenso wie im Munde anderer Völker, jedesmal auf eine etwas eigenthümliche Weise gestaltet haben, so dass hier jene Namen erst von den Hebräern gebildet oder umgebildet wurden, auf eine ihrer Sprache angemessene Weise. Mit Recht macht namentlich Clericus darauf aufmerksam, dass diese Wörter nicht eigentliche Namen sind, sondern mehr appellativische cognomina, welche den Gegenständen meistens erst später in Bezug auf ihre Schicksale beigelegt wurden, wie z. B. הֶבֶל u. a. Das geschah denn in der hebräischen Ueberlieferung auf die dem Charakter der hebräischen Sprache entsprechende Weise. Anderswo aber lauten die Namen auch selbst in der hebräischen Ueberlieferung so, dass die hebräische Sprache gar nicht eine natürliche Etymologie darbietet, wie z. B. Tubalkain und fast alle Namen von Kain oder Kenan bis auf Lamech, Kp. 4, 17 ff.; 5, 12 ff., was sich, wenn damals das Hebräische die allein herrschende Sprache gewesen wäre, auf keine Weise würde erklären lassen. Ebenso wenig kann daher das hebräische Lied des Lamech 4, 23. 24 beweisen, worauf Hävernick sich gleichfalls ganz besonders beruft. Denn dieses Lied ist zwar sicher uralt, aber in der Gestalt, worin es uns vorliegt, gewiss nicht älter, als die Ausbildung der hebräischen Sprache in ihrer Scheidung von den anderen semitischen Dialekten.

Wann nun aber eigentlich die Ausbildung des Hebräischen oder Kanaanitischen in seiner bestimmten Scheidung vom Nordsemitischen und Südsemitischen vor sich gegangen sei, und welchen Gang diese Ausbildung des ersteren im Einzelnen genommen habe, können wir aus Mangel an historischen Datis auf genaue und gesicherte Art nicht nachweisen. Wir kennen das Hebräische am frühesten, und überhaupt fast nur aus den hebräischen Schriften des A. T. Hier aber finden wir schon in den ältesten derselben die Sprache in Bezug auf grammatische

und lexikalische Ausbildung, auf Vollständigkeit der grammatischen Formen und deren gleichmässigen Gebrauch, sowie auf Wortreichthum auf einer bedeutenden Stufe von Vollkommenheit, und so, dass sie in den späteren Schriften nicht gerade bedeutende Schritte zum Vollkommeneren mehr gemacht hat, und dass sich dasjenige, wodurch sich die spätesten von den ältesten unterscheiden, vielmehr als eine Depravation der Sprache kund gibt, namentlich entstanden durch grössere Vermischung mit den andern semitischen Dialekten, besonders mit dem Aramäischen, was durch die Berührung mit den aramäischen Völkern herbeigeführt ward. Wir finden das Hebräische gerade in den älteren der uns erhaltenen Schriften am reinsten, und schon bei der Abfassung der ältesten muss die Scheidung desselben, namentlich vom Aramäischen, vorhergegangen sein, worauf auch Gen. 31, 47 führt. Schon in jener Zeit erscheint das Hebräische in grammatischer Hinsicht so ausgebildet, dass wir wohl voraussetzen können, es müsse in der Sprache schon ein nicht unbedeutender schriftstellerischer Verkehr vorangegangen sein.

Diesen Umstand haben manche Kritiker benutzt, um daraus einen Grund für die Behauptung herzunehmen, dass die ältesten der uns erhaltenen hebräischen Schriften doch einer bedeutend späteren Zeit angehören müssten, als der tradirten Vorstellung darüber gemäss ist, namentlich einem späteren Zeitalter als dem Mosaischen, indem sie von der Voraussetzung ausgehen, dass die Israeliten in der dem Moses vorhergehenden Zeit schwerlich schon Schriftstellerei getrieben und durch Schriftstellerei ihre Sprache zu einer festeren Gestaltung hätten ausbilden können.

Hier liesse sich nun allenfalls denken, dass, wenn auch die frühesten dieser Schriften ursprünglich vielleicht in grammatischer Hinsicht etwas weniger Regelmässiges und Ausgebildetes hatten, dieselben in dieser Beziehung mit der Zeit und mit den Fortschritten der Sprache einige Nachhülfe und Veränderung erfahren hätten und allmälig eine erweiterte Ueberarbeitung in die Sprache des jedesmaligen Zeitalters; wie sich das Gleiche auch wohl bei den frühesten Denkmälern in andern Sprachen findet, besonders gerade bei solchen Schriften, von denen im Volke ein vielfältiger Gebrauch gemacht ward, wie z. B. im griechischen Alterthum bei den homerischen Gedichten, die ursprünglich aus dem Munde des Sängers nicht ganz in derselben Gestalt hervorgegangen sind, als worin wir sie jetzt besitzen, sondern diese erst allmälig, besonders unter den Händen der alexandrinischen Philologen erhalten haben; oder wie bei der Luther'schen Bibelübersetzung, welche namentlich in orthographischer und grammatischer Hinsicht fast alle Veränderungen mitdurchgemacht hat, welche die deutsche Sprache seitdem erfahren hat. Indessen brauchen wir darauf, dass es auf

diese Weise auch mit den ältesten, uns erhaltenen hebräischen Büchern gegangen sei, nicht gerade ein besonderes Gewicht zu legen, um uns die grammatische Ausbildung, worin wir die Sprache schon in diesen Büchern finden, zu erklären. Wir müssen nur nicht ausser Acht lassen, dass die hebräische Sprache ja nicht den Israeliten, den Nachkommen des Abraham, des Jakob, eigenthümlich war, sondern die Sprache der kanaanitischen Völker und von diesen aus von den Abrahamiden angenommen. Da können wir aber uns gar wohl denken, dass die Sprache unter diesen schon zu der Zeit, als die Israeliten sie sich aneigneten, bereits auf eine nicht unbedeutende Weise auch durch schriftstellerischen Verkehr ausgebildet war: das kann bei einem so handeltreibenden Volke, wie namentlich die Phönizier waren, am wenigsten unerwartet erscheinen. Eben darauf führt auch selbst der alte Name קִרְיַת סֵפֶר für eine kanaanitische Stadt im nachmaligen Gebiete des Stammes Juda, die später Debir hiess, Josua 15, 15. 16; Richt. 1, 11. 12. So haben also nicht unwahrscheinlich die Israeliten die hebräische Sprache von Anfang an schon auf bestimmte und ziemlich feste Weise, auch durch schriftstellerischen Verkehr, ausgebildet vorgefunden. Ausserdem aber wissen wir über die Verhältnisse des israelitischen Volkes in der Periode, welche dem mosaischen Zeitalter vorhergeht, während der 430 Jahre zwischen Joseph und Moses etwas Näheres durchaus nicht; denn was die Bibel darüber enthält, betrifft bloss den Anfang und die allerletzte Zeit dieser Periode. Wir können aber gar nicht wissen, ob nicht schon während derselben die Israeliten auch Schriftstellerei mehr oder weniger getrieben haben, so dass dadurch auch in ihrem Volke die hebräische Sprache, welche sie auch in Aegypten beibehielten, in grammatisch-lexikalischer Beziehung noch weiter ausgebildet worden ist, als sie es bisher gewesen war; wenigstens haben wir von vorneherein keine Berechtigung, das ohne Weiteres in Abrede zu stellen. — Es giebt echt mosaische Gesetze im Pentateuch, auch in der Form, worin sie uns dort vorliegen.

Was nun aber das Verhältniss der Sprache in den verschiedenen Büchern betrifft, so lässt sich nicht verkennen, dass sie manches verschiedenartige in grammatischer und lexikalischer Beziehung darbieten. Diese Verschiedenheiten können ihren Grund haben entweder a) in einer Verschiedenheit des Zeitalters, oder b) in den provinziellen Eigenthümlichkeiten, oder c) rein in der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der einzelnen Verfasser, oder d) in der Verschiedenheit der poetischen und prosaischen Rede. Streitig ist nun aber, ob alle diese Momente hier wirklich Einfluss geübt haben, und noch mehr, welche derselben in den einzelnen Fällen eingewirkt haben, was sich auf gesicherte Weise nicht leicht überall wird ausmitteln lassen.

Am entschiedensten und sichersten lässt sich eine Ver-

schiedenheit der **poetischen** Rede und der **prosaischen** wahrnehmen. Die poetische Rede der Hebräer zeichnet sich vor der prosaischen zwar nicht durch bestimmte Metra aus, aber doch durch eine gewisse rhythmische Abmessung und Eintheilung der Perioden und einzelnen Sätze, und ausserdem durch manche Eigenthümlichkeiten in Bezug auf Sprachgebrauch, Wortformen, Wortbedeutungen, grammatische Fügungen und Flexionen, welche in der Prosa nicht üblich sind. Diese poetische Diction in ihrem Unterschiede von der prosaischen findet sich in beiderlei Beziehung nicht bloss in den ausschliesslich poetischen Büchern des A. T., sondern auch in den in den historischen Büchern eingeschalteten poetischen Abschnitten, Hymnen, Segenssprüchen u. dergl.; ebenso theilweise in den prophetischen Schriften: jedoch in den verschiedenen Schriften und Abschnitten in verschiedenem Grade und mit allmäligen Uebergängen in das Prosaische, so dass eine ganz strenge Scheidung zwischen dem Poetischen und Prosaischen sich nicht wohl machen lässt. Wir betrachten hier das Verhältniss kürzlich in beiderlei Rücksicht, zuerst in **rhythmischer**.

Der Rhythmus der hebräischen Poesie ist wenigstens im Allgemeinen freier, als z. B. der der griechischen Poesie; er ist nicht an ein bestimmtes gleichmässiges Abmessen, oder auch nur Abzählen der Silben in den einzelnen Versen gebunden, sondern nur durch ein gewisses, aber auf freiere Weise, harmonisches Verhältniss der Theile oder Glieder der einzelnen Verse gegen einander bewirkt. Diese Art von freierem Rhythmus, wie sie sich auf eigenthümliche Weise und mit schöner Mannigfaltigkeit gestaltet, nennt man den **Glieder-Parallelismus**, parallelismus membrorum. Dieser besteht im Allgemeinen darin, dass meistentheils die einzelnen Verse, oder auch, nach unserer Versabtheilung, Doppelverse, relativ vollständige Gedanken ausdrücken, diese selbst aber wieder in mehrere Glieder zerfallen, die zwar nicht nach bestimmten metrischen Gesetzen, aber dennoch sowohl in Beziehung auf den Wohllaut, als auch logisch zu einander in einem gewissen symmetrischen Verhältniss stehen und mehr oder weniger deutlich als kleine Abschnitte bildend aus einander treten und sich als solche zu erkennen geben. Genauere Untersuchungen über das Wesen

und die verschiedenen Arten finden sich in den Schriften von Lowth, Herder und besonders de Wette*).

Von Lowth (Prael. XIX.) wird der Parallelismus in logischer Hinsicht eingetheilt in den synonymen, den antithetischen und den synthetischen.

Der synonyme findet statt, wo Ein Gedanke in mehreren verschiedenen Gliedern ausgedrückt wird, so dass er eigentlich schon in dem ersten ausgesprochen ist und das zweite oder die folgenden nur dieses in andern Worten wiederholen, jedoch gewöhnlich so, dass sie den Gedanken von einer etwas andern Seite darstellen, mithin zur genauern Bestimmung oder Vervollständigung desselben dienen, wo die prosaische Rede dieses gleich in Ein Glied aufnehmen würde, z. B.

Ps. 114, 1: Als Israel auszog aus Aegypten,**)
das Haus Jakobs aus fremdem Lande,
2: ward Juda sein Heiligthum,
Israel seine Herrschaft.
3: Das Meer sahe es und floh,
der Jordan wandte sich zurück.
4: Die Berge hüpften wie Widder,
die Hügel wie junge Lämmer.

Jes. 60, 1: Auf, erheitere dich (Jerusalem),
denn es kommt dein Licht,
und die Herrlichkeit Jehovas strahlet über dir.
2: Denn siehe, Finsterniss bedecket die Erde
und Dunkel die Völker,

*) Robert Lowth, Bischof von London, früher Professor in Oxford, † 1787: De sacra poësi Hebraeorum. Oxford 1753. — Notas et epimetra adjecit Jo. Dav. Michaelis, Göttingen 1758. — edit. 2., accessionibus secundae editionis Oxoniensis ditata, Götting. 1770. 2 Bände 8., später mit neuen Zusätzen herausgegeben von E. F. K. Rosenmüller. Leipzig 1815. — J. G. Herder, Vom Geiste der hebr. Poesie, eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Dessau. 2 Theile 8. 1782—83 (früher schon dessen Briefe über das Studium der Theologie. Erster Theil). — De Wette, Commentar über die Psalmen, Einleitung; — desselben Einleitung ins A. T. §§. 126—134. — H. Ewald, Die poetischen Bücher des A. B. erklärt, Theil 1, S. 52—92 (Göttingen 1839). — E. Meier, Die Form der hebr. Poesie. Tübingen 1853. — Vgl. ausserdem den Artikel „hebräische Poesie" von Ed. Reuss in Herzog's theol. Realencyclopädie und die Bemerkungen von Peters in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1857, S. 533ff. —

**) In Prosa also würde es heissen: Als Israel, das Haus Jakobs, auszog aus Aegypten, dem fremden Lande, da ward Juda sein Heiligthum und seine Herrschaft. Als das Meer und der Jordan es sahen, flohen sie zurück. Die Berge und Hügel hüpften wie Widder und junge Lämmer. —

aber über dir strahlet Jehova,
und seine Herrlichkeit erscheinet über dir.
3: Und die Völker wandeln zu deinem Licht,
und Könige zum Glanz deiner Strahlen.

Diese Art des Parallelismus, die besonders in den Psalmen sich häufig findet, erklärt sich aus der ungekünstelten Einfalt und Kindlichkeit der hebräischen Poesie. Wer des Ausdrucks noch nicht recht mächtig und sicher ist, wird leicht veranlasst, den eben ausgesprochenen Gedanken, aus Besorgniss ihn nicht bestimmt und deutlich genug ausgesprochen zu haben, mit etwas andern Worten zu wiederholen; und von diesem Streben ist der Parallelismus in dieser Form ursprünglich wohl ausgegangen, welche dann in der Poesie als rhythmische Form offenbar mit Bewusstsein festgehalten ist. — Uebrigens ist die Synonymität in dieser Art von Parallelismus nicht immer gleich vollkommen; eine völlige Synonymität zwischen den Gliedern findet doch nur selten statt. Anderswo aber geht sie so weit, dass nicht bloss derselbe Gedanke, sondern auch fast ganz mit denselben Worten wiederholt wird, so dass der synonyme Parallelismus zum identischen wird. So

Jes. 15, 1: Ja, in der Verheerungsnacht geht Ar-Moab unter,
in der Verheerungsnacht geht Kir-Moab unter.

Es wird dabei nur wohl noch im zweiten Gliede etwas im ersten Ausgelassenes, das Object, Subject oder Verbum oder ein kleiner Nebensatz, nachgetragen, z. B.

Ps. 94, 1: Gott der Rache, Jehova,
Gott der Rache, erscheine!
3: Wie lange (sollen) die Frevler, Jehova,
wie lange die Frevler frohlocken (יַעֲלֹזוּ)?

Sehr häufig ist der antithetische Parallelismus, wo der Gedanke im zweiten Gliede durch den Gegensatz des ersteren erläutert oder verstärkt wird, z. B.

Ps. 20, 9: Dieselben stürzen und fallen,
wir aber stehen und sind aufrecht.

Spr. 10, 1: Ein weiser Sohn erfreut (den) Vater,
und ein thörichter Sohn (ist) der Kummer seiner Mutter.
2: Nicht frommen Schätze des Unrechts,
aber Gerechtigkeit errettet vom Tode.
3: Nicht lässt hungern Jehova die Seele des Gerechten,
aber die Gierde des Bösen weist er ab.
4: Arm (ist) wer arbeitet mit lässiger Hand,
aber die Hand des Fleissigen macht reich.
5: Wer sammelt im Sommer ist ein kluger Sohn,
aber wer schnarcht in der Ernte ist ein thörichter Sohn.

In den Sprüchen ist diese Art des Parallelismus am häufigsten, indem der Hebräer solche Maschals besonders liebt, wo auf die Thesis unmittelbar die Antithesis folgt. Oefters besteht der Gegensatz aber auch nicht sowohl in den Gedanken, sondern nur mehr in den Worten, so dass er eben so

füglich zum synonymen Parallelismus gerechnet werden kann als zum antithetischen, z. B.

Spr. 1, 8. Höre, Sohn, auf die Belehrung deines Vaters,
und weiche nicht vom Gebote deiner Mutter*).

Spr. 8, 8. Gerecht sind alle Reden meines Mundes,
es ist darin nichts Falsches noch Verkehrtes.

Die dritte Art bezeichnet Lowth als den synthetischen Parallelismus, wo sich die einzelnen Glieder weder durch Synonymie noch durch Entgegensetzung entsprechen, sondern durch Nebenordnung und Fortschreitung der Gedanken oder als Vorder- und Nachsatz oder durch sonst ein Causalverhältniss.

Ein Parallelismus mit Fortschreitung der Gedanken findet sich z. B.

Ps. 37, 25: Jung war ich und bin alt geworden,
und nie sah ich den Gerechten verlassen
noch seinen Samen Brod suchen.
26: Alltäglich schenket er und leihet,
und sein Same ist hoch gesegnet.
27: Weiche vom Bösen und übe Gutes,
und du wirst (ruhig) wohnen in Ewigkeit.
28: Denn Jehova liebet das Recht
und verlässet nicht seine Frommen.
Ewig sind sie bewahret,
und der Frevler Same wird ausgerottet.

Vgl. Spr. 31, 10ff. das Lob des tugendhaften Weibes.

In den oben angeführten Beispielen giebt sich auch der synthetische Parallelismus ebenso wie der synonyme und antithetische als auf einem Ebenmaasse der Gedanken ruhend zu erkennen; die einzelnen Glieder schon machen für sich kleine Sätze aus, welche einzelne einander entsprechende Gedanken ausdrücken.

Nicht selten ist es aber in der hebräischen Poesie auch der Fall, dass ein Gedanke nur durch einen einfachen Satz ausgedrückt ist, ohne dass ihm ein anderer, sei es synonymisch oder antithetisch oder synthetisch, entsprechend wäre. Aber auch in diesem Falle ist auf irgend eine Weise das Gesetz des Parallelismus geltend gemacht, indem der Satz doch in zwei (oder mehrere) Glieder zerlegt ist, zwar nicht nach einem logischen Verhältnisse der Gedanken, aber so, dass sie gleichwohl in rhythmischer Beziehung sich deutlich von einander scheiden. Lowth hat diese Art des Parallelismus unpassend mit unter

*) Gleich: Höre auf die Belehrung deiner Eltern (deines Vaters und deiner Mutter), und weiche nicht von ihrem Gebote.

den synthetischen befasst. Passender wird man ihn mit de Wette, obwohl dieser ihn auch nicht recht bestimmt von dem synthetischen unterscheidet, als eine besondere Klasse bildend betrachten und als den bloss rhythmischen bezeichnen.

Von dieser Art ist z. B.

Ps. 25, 22: Erlöse, Gott, Israel
Aus aller seiner Drangsal.

Ps. 123, 1: Zu dir erheb ich mein Auge,
du Thronender im Himmel.

So besonders im 3. Kap. der Klagelieder, z. B.

V. 1: Ich bin der Mann, der Elend erfahren
durch die Ruthe seines Grimmes.
2: Mich hat er getrieben und geführt
in Finsterniss und nicht in Licht.
3: Ja, gegen mich von neuem
wendet er seine Hand alltäglich.
45: Zum Koth und Ekel machtest du uns
unter allen Völkern.
46: Ueber uns sperren den Mund auf
alle unsere Feinde.
48: Von Wasserbächen rinnet mein Auge
über meines Volkes Verderben.
49: Mein Auge fliesset und ruhet nicht
sonder alle Rast,
50: bis dass blicke und schaue
Jehova vom Himmel.
51: Mein Auge weinet sich müde
über alle Töchter meiner Stadt.

Nächst dieser logischen Form des Parallelismus, worin Lowth vorangegangen, ist es aber zur genaueren und vollständigen Kenntniss desselben, wie er uns in der hebräischen Poesie entgegentritt, nicht weniger erforderlich darauf zu achten, auf wie verschiedene Weise er sich in rhythmischer Hinsicht gestaltet; und nach dieser Rücksicht ist er von de Wette besonders untersucht und klassificirt, dann auch auf andere Weise von Ewald.

Hier ist nun die vollkommenste Form des Parallelismus die, wo zwischen den einzelnen Gliedern völlige oder beinahe völlige Gleichheit der Länge statt findet, was zuweilen so weit sich erstreckt, dass fast genau ein Wort dem andern entsprechend ist.

So z. B. Hiob 6, 5:

Schreiet der Waldesel beim Grase,
brüllet der Stier bei seinem Futter.

Ebenso im antithetischen Parallelismus die vorher angeführten Stellen Spr. 10, 1 ff.; Ps. 20, 9; im synthetischen Parallelismus die Stelle Ps. 19, 8 ff., und beim bloss rhythmischen z. B. Ps. 2, 6:

וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי
עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי׃

In diesem Beispiele findet noch dazu ein Gleichklang im Ausgange der beiden Glieder statt und ein dadurch bewirkter Reim. Der Reim ist im Hebräischen und im Semitischen überhaupt viel leichter zu bewirken als in den abendländischen Sprachen, deshalb, weil in jenen Sprachen die einzelnen Formen, sowohl des Verbi als des Nomens, gleichmässigere Endungen haben, z. B. alle nomina pluralia ־ִים oder וֹת, beim Verbo die dritte Person Plur. Perf. und Imperf. immer וּ u. s. w., und besonders durch die Suffixa der Nomina und Verba. Dennoch findet sich der Reim in der hebräischen Poesie vergleichungsweise nur selten, was um so auffallender ist, da der Hebräer, besonders in dichterischer Rede, sonst gar sehr Paronomasien und Assonanzen liebt, Zusammenstellungen von ähnlich klingenden Wörtern (s. Gesenius Lehrgebäude, S. 856 ff.); der Reim ist aber auch eine Art von Paronomasie, nur dass hier der Gleichklang ausschliesslich in der Endung der Wörter ruht, die am Ende der einzelnen Glieder stehen. Wir sehen daraus um so mehr, dass der Reim nicht, wie Einige gewollt haben, ein eigentliches Gesetz der hebräischen Poesie bildet. Gleichwohl aber lässt sich nicht verkennen, dass an Stellen, wo wir in hebräischen Gedichten Reime antreffen, dieselben wenigstens nicht immer zufällig, sondern mit einer gewissen Absichtlichkeit und Kunst bewirkt sind, um dadurch ausser durch die Gleichheit der Glieder noch einen grösseren Wohllaut oder Nachdruck hervorzubringen*). So sicher im Liede des Lamech Gen. 4, 23:

עָדָה וְצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי
נְשֵׁי לֶמֶךְ הַאְזֵנָּה אִמְרָתִי
כִּי אִישׁ הָרַגְתִּי לְפִצְעִי
וְיֶלֶד לְחַבֻּרָתִי׃

Ebenso Hiob 16, 12:

שָׁלֵו הָיִיתִי וַיְפַרְפְּרֵנִי
וְאָחַז בְּעָרְפִּי וַיְפַצְפְּצֵנִי

*) Falsch ist, wenn Ewald (a. a. O. S. 89) behauptet, der Reim lasse sich nirgends, in keinem Verse, als beabsichtigt nachweisen und sei der althebräischen Poesie vollkommen fremd.

Ein anderes Beispiel ist Spr. 11, 3:

תֻּמַּת יְשָׁרִים תַּנְחֵם
וְסֶלֶף בֹּגְדִים יְשָׁדֵּם׃

und so öfters, jedoch vergleichungsweise immer nicht häufig. *) Mehrere Beispiele übrigens dieser Art von Parallelismus mit gleichen Gliedern siehe bei de Wette §. 129. 130.; was in diesen beiden Paragraphen als zwei verschiedene Arten aufgeführt ist, die eine Parallelismus mit Wort-Ebenmaass, die andere mit Gedanken-Ebenmaass in gleichen Gliedern, lässt sich füglich, wie ich es hier behandelt habe, als eine und dieselbe Klasse bildend zusammenfassen, da auch die von de Wette für beide gewählten Beispiele einen so bestimmten Unterschied gar nicht abgeben. — Am häufigsten findet sich dieser gleichgliedrige Parallelismus, wobei die einzelnen Glieder in der Regel 6—8 Silben in sich fassen, im Buche Hiob und in den Sprüchwörtern, in letztern, wie schon bemerkt, meistens antithetisch, im ersteren mehr synonym oder synthetisch.

Die häufigste Art dieser Form des Parallelismus, wie des Parallelismus überhaupt, ist die zweigliedrige, doch findet sie sich auch in drei Gliedern, die zu einander im synonymen oder synthetischen Verhältnisse stehen, z. B.

Hiob 10, 17: Du erneuerst gegen mich deine Zeugen,
mehrest wider mich deinen Grimm,
immer neue Schaaren wider mich;

ebendaselbst 14, 12. 13. 14; 13, 27; Jes. 34, 3; Ps. 1, 1; 73, 28; 64, 10.

Indessen findet nicht überall zwischen den parallelen Gliedern eine solche völlige oder ungefähre Gleichheit der Länge statt; besonders in den Psalmen findet sich häufig eine bedeutende Ungleichheit, welche aber gerade dazu dient, eine grössere Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit hervorzubringen. Zuweilen besteht dieselbe bloss darin, dass von zwei parallelen Gliedern das eine bedeutend kleiner ist als das andere, z. B.

Ps. 48, 5:

כִּי־הִנֵּה הַמְּלָכִים נוֹעֲדוּ
עָבְרוּ יַחְדָּו׃

Ps. 67, 8:

יְבָרְכֵנוּ אֱלֹהִים
וְיִירְאוּ אוֹתוֹ כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ׃

*) Vgl. Sommer's Bibl. Abhandlungen Band 1. (Bonn 1846) S. 85—92: „Vom Reim in der hebräischen Volkspoesie", wo sich mehrere Beispiele finden, und wo er auch geltend macht, dass der Reim vielfach offenbar mit Absicht bewirkt sei, und zwar dieses namentlich in der alten Volksdichtung.

Oft ist auch bei zwei mit einander parallelen Hauptgliedern das eine in zwei Unterglieder abgetheilt, die wieder unter sich einen Nebenparallelismus bilden, der dann wieder nach den verschiedenen logischen Verhältnissen verschieden sein kann, z. B.

Ps. 55, 23: 1 Ueberlasse Jehova dein Geschick,
2 { a Er wird dich erhalten,
b wird nimmer den Gerechten wanken lassen.

Also 1 und 2 synthetisch, a und b synonym.

Ps. 56, 14: 1 { a Denn du errettest mich vom Tode,
b ja meinen Fuss vom Sturze,
2 dass ich wandle vor Gott im Lichte der Lebenden.

Also 1 und 2 synthetisch, a und b synonym.

Ps. 15, 4: 1 { a In wessen Augen verächtlich der Verworfene,
b aber Jehovas Verehrer geachtet:
2 Wer dem Nächsten schwört und nicht bricht.

Also 1 und 2 synthetisch, a und b antithetisch. Vgl. de Wette §. 131, b.

Mitunter ist hier noch dazu das eine Glied, welches den zwei anderen gegenübersteht, ganz besonders klein, was zuweilen einen besonderen Nachdruck hervorbringt, z. B.

Ps. 91, 7: 1 { Fallen an deiner Seite tausend
und Myriaden zu deiner Rechten:
2 dich trifft es nicht.

Ps. 99, 5: 1 { Erhebet Jehova, unsern Gott,
und fallet nieder vor dem Schemel seiner Füsse:
2 Heilig ist er.

Vgl. Ps. 40, 10.

Zuweilen ist hier das eine der Glieder selbst in drei oder gar vier Glieder, die wieder auf irgend eine Weise unter einander parallel sind, vertheilt, und steht so dem andern einfachen Gliede mit grosser Ungleichheit gegenüber, z. B.

Ps. 1, 3: 1 { Und er ist wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen,
der seine Frucht bringet zu seiner Zeit,
und dessen Blätter nicht welken:
2 und alles, was er thut, gelinget.

Vgl. Am. 4, 13, wo das erste Hauptglied vier Glieder in sich fasst, denen ein einfaches Glied entsprechend ist.

Mitunter folgt auf 2 einfache parallele Glieder, gleichsam wie ein Nachschlag, noch ein drittes kurzes Glied, welches dem Sinne nach zu beiden gehört und auch durch den Rhythmus

vom 2ten deutlich getrennt ist, z. B.

Ps. 23, 3: Er schaffet mir Erquickung,
Leitet mich auf gradem Gleis
Um seines Namens willen.

Ebenso Ps. 27, 11.

Zuweilen sind auch beide Hauptglieder auf gleiche Weise zusammengesetzt, so dass dadurch wieder Gleichheit und Ebenmaass entsteht. So z. B.

Ps. 55, 22: 1 { a Glätter als Butter ist ihr Mund,
b und Krieg ihr Herz;
2 { a Weicher ihre Worte als Oel,
b und (doch) gezogene Schwerter.

1 und 2 synonym, a und b gegen einander antithetisch. Vgl. ferner Ps. 31, 11; 51, 6.

Ps. 44, 4: 1 { a Denn nicht durch ihr Schwert nahmen sie ein das Land,
b und ihr Arm gab ihnen nicht Sieg,
2 { a Nur deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht;
b denn du warst ihnen hold.

hier 1 und 2 antithetisch, 1a und b synonym; 2a und b synthetisch.

Ps. 79, 2: 1 { a Sie geben die Leichen deiner Knechte
b zum Frass den Vögeln des Himmels,
2 { a Das Fleisch deiner Frommen
b den wilden Thieren des Landes.

1 und 2 synonym, a und b bloss rhythmisch. Ebenso Klagl. 4, 10.

Zuweilen entsprechen in diesem zusammengesetzten Parallelismus auch die Nebenglieder des zweiten Hauptgliedes denen des ersten mehr oder weniger genau; so z. B.

Ps. 33, 13. 14: 1 { a Vom Himmel herab blicket Jehova,
b er siehet alle Menschenkinder;
2 { a Von seinem Wohnsitz herab schauet er
b auf alle Bewohner der Erde.

Beide Verse bilden gegen einander einen synonymen Wortparallelismus; jedes Hauptglied ist aber der Länge wegen in zwei im rhythmischen Parallelismus gegen einander stehende Unterglieder getheilt, wobei das erste Unterglied des zweiten Hauptgliedes einen synonymen Parallelismus mit dem ersten Unterglied des ersten Hauptgliedes bildet und so auch bei beiden Hauptgliedern die zweiten Unterglieder gegen einander.

Ps. 44, 3: 1 { a Du mit deiner Hand vertriebst die Völker
b und pflanztest jene;
2 { a Verderbtest die Nationen
b und breitetest jene aus.

1 und 2 synonym; a a synonym; b b synonym; a b antithetisch. Jes. 2, 7 u. a.

Oft ist es denn auch bei dem zusammengesetzten Parallelismus der Fall, dass das eine Glied noch mehr als zwei Un-

terglieder umfasst (s. de Wette §. 132,b.); diese Weise mit langen Gliedern, die sich wieder in mehrere Unterglieder theilen, findet sich am meisten bei den Propheten, wo dann die poetische Rede häufig mehr oder weniger in die prosaische hinübergeht; dagegen in den Psalmen die Glieder meistentheils kürzer sind, wodurch eine grössere Lebendigkeit und Frische hineinkommt, wie es der lyrischen Poesie angemessen ist.

Es frägt sich nun aber, ob die hebräische Poesie ausser diesem Gedanken-Ebenmaasse und Gliederparallelismus auch eigentliche Versmaasse, eine bestimmte Metrik gehabt habe. Dieses ist vielfach behauptet worden, aber ohne hinreichenden Grund.

Schon Josephus, Eusebius und andere Kirchenväter, legen der hebräischen Poesie solche Metra bei, wie der griechischen und lateinischen, und auch mehrere Gelehrte späterer Zeiten sind derselben Meinung gewesen, wie z. B. noch Bellermann (Versuch über die Metrik der Hebräer. Berlin 1813. 8.); auch Sommer (a. a. O. Bd. I. No. 3. Die alphabetischen Lieder von Seiten ihrer Struktur und Integrität). Letzterer meint zwar nur, dass in der hebräischen Poesie die Verse meistentheils bloss rhythmische gewesen seien, nicht metrische, dass aber doch einige kunstbeflissene Dichter über den bloss rhythmischen Versbau hinausgegangen seien, strengere Regeln aufgestellt und sich in bestimmten Vers- und Liederformen versucht hätten. Dazu glaubt er sich durch die grosse Gleichmässigkeit im Aeusseren mancher Lieder berechtigt. Allein selbst dieses halte ich für ungegründet, und noch mehr, wenn Andere allen hebräischen Liedern Metra beilegen. Sommer selbst giebt zu, dass sich nicht mehr ermitteln lasse, wie diese Versarten im Einzelnen beschaffen gewesen seien, auf welchen rhythmischen oder metrischen Gesetzen beruhend, meint aber, das habe seinen Grund bloss darin, dass wir nicht mehr die ursprüngliche Aussprache und Vokalisation des Hebräischen besitzen. Allein, wenn unsere gegenwärtige Vokalisation auch nicht durchaus der Aussprache des Hebräischen beim Leben der Sprache entsprechend ist, so doch gewiss im Wesentlichen; und wenn es bestimmte verschiedene Versarten in den hebräischen Liedern gegeben hätte, so würden diese sich sicher auch durch Betrachtung der Consonanten für sich, ganz abgesehen von der Vokalisation, in ihrem Unterschied und Verhältniss zu einander erkennen lassen, was aber niemals gelingen wird.

Dagegen lässt sich in der hebräischen Poesie ein Ansatz zum Strophenbau nicht verkennen, worauf zuerst besonders Friedr. Köster *) aufmerksam gemacht hat, wiewohl er, und Andere nach ihm, in dieser Annahme viel zu weit gehen. Die

*) Die Strophen, oder der Parallelismus der Verse der hebräischen Poesie, Theol. Stud. und Krit. 1831. 1. S. 40—114.

Sache ist die, dass es sich in ähnlicher freier Weise, wie mit dem Rhythmus in den einzelnen Versen, zum Theil auch mit den einzelnen grösseren Theilen ganzer Lieder unter einander verhält. Wir können zwar nach dem bisherigen schon von vornherein nicht erwarten, hier so regelmässige Strophen zu finden wie in den lyrischen Liedern der Griechen. Doch findet sich auch hier vielfach eine gewisse strophische Symmetrie. Zuweilen ist dieses selbst äusserlich deutlich an die Hand gegeben.

Z. B. Ps. 42 und 43, die zusammen Ein Lied ausmachen, bestehen aus drei Strophen, an deren Ende (42, 6. 12; 43, 5) derselbe Vers als Refrain wiederkehrt.

Warum so gebeugt, mein Herz, und ungestüm?
Harr' auf Gott! noch werde ich ihm danken,
Ihm meinem Retter und meinem Gott.

Jes. 9, 7—10, 4 besteht aus 4 Strophen, deren jede mit dem Refrain schliesst:

Bei alle dem lässet sein Zorn nicht ab,
Und seine Hand bleibt ausgestreckt.

Vgl. noch Am. 1, 2—2, 16.

Aber auch anderswo, wo diese grösseren Abtheilungen nicht so bestimmt bezeichnet sind, lässt sich doch öfters wahrnehmen, dass die einzelnen Lieder in dergleichen grössere Abschnitte zerfallen, von denen die einzelnen sowohl in Bezug auf die Länge, als auch auf die Gedanken in einem gewissen symmetrischen Verhältnisse zu einander stehen.

So zerfällt Ps. 1 in 2 dergleichen grössere Abschnitte oder Strophen, die zu einander in antithetischem Verhältnisse stehen, indem in der ersteren Vs. 1—3 das Glück des Frommen, Vs. 4—6 das Elend des Gottlosen geschildert wird. So zerfällt Jes. 5, 1—6 (Parabel vom Weinberg) in 3 synthetische Strophen, jede aus 2 Versen bestehend, die erste beschreibt die Pflege des Weinbergs, die zweite schildert die Berathung, was mit ihm zu thun sei, die dritte erzählt den Beschluss der Verheerung desselben. Aehnlich auch in verschiedenen Fällen vgl. de Wette §. 134.b.

Allein man muss sich hüten, hierin zu weit zu gehen, wie z. B. Köster, a. a. O., und in seiner Uebersetzung der Bücher Hiob und Prediger (1831), wo er das Strophische durchgängig nachzuweisen sucht. Es liegt in der Natur der Sache, dass Lieder und poetische Aussprüche dem Inhalte nach in verschiedene Abschnitte zerfallen, ebenso wie prosaische Aufsätze. Aber keineswegs ist der Fall, dass in der Poesie diese einzelnen Abschnitte sich überall auch durch Gleichheit der Länge,

der Zahl der Verse etc. bemerklich machen, so dass, wenn man jene Abschnitte als Strophen bezeichnen will, diese vielfach von sehr ungleicher Länge erscheinen, und sich eine gewisse Gleichmässigkeit und Regelmässigkeit in der Beziehung häufig nur auf sehr willkührliche und gekünstelte Weise erreichen lässt. So giebt es unter den Psalmen viele, in denen sich irgend gleichmässige Strophen gar nicht nachweisen lassen, z. B. Psalm 4. 5. 7. 10. 12. 15. 20—23 u. a., und eben so in anderen poetischen Schriften. Richtig bemerkt Ewald, dass die hebräische Poesie auch in dieser Beziehung, was den Strophenbau betrifft, auf der ersten Stufe des Ueberganges in's Kunstvollere und Bestimmtere steht, dass es in ihr Lieder mit ganz festem und abgemessenem Strophenbau nur wenige gibt.

Nicht minder nun aber als durch die rhythmischen Verhältnisse, zeichnet die Poesie der Hebräer sich auch durch Eigenthümlichkeiten der Diction aus. Die Poesie hat nicht bloss den ganzen Umfang der prosaischen Rede aufgenommen, sondern gestattet sich ausserdem noch manches, was die Prosa sich nicht erlaubt, in Bezug auf den Gebrauch von Wörtern und deren Bedeutung, sowie in grammatischen Formen und Fügungen. Ein solcher Unterschied zwischen der prosaischen Rede und dem, was sich die Poesie erlaubt, findet sich in allen Sprachen; aber nicht leicht ist das letztere, was ausser dem in der Prosa üblichen auch noch in der poetischen Rede erlaubt ist, und nur in dieser, in irgend einer andern Sprache auf so bestimmte Weise ausgeprägt, als im Hebräischen. Das Bedürfniss, die Sprache der Poesie vor der prosaischen zu bereichern, konnte hier besonders mit durch die eigenthümliche Form des Rhythmus der hebräischen Poesie entstehen, den Parallelismus der Glieder. Das Bestreben in den parallelen Gliedern, namentlich bei synonymem, und auch wohl bei antithetischem Parallelismus, in den Ausdrücken zu wechseln, konnte leicht veranlassen, in dem einen Gliede Wörter oder Formen zu gebrauchen, die sonst in der Sprache wenig oder gar nicht in Gebrauch waren, und diese wurden dann leicht von der Poesie überhaupt als ein Besitzthum festgehalten. Es mögen aber besonders drei Quellen gewesen sein, woraus die Poesie ihre Diction dergestalt bereichert hat, theils die Sprache des früheren Alterthums, welche von der Poesie, wo sie deren be-

durfte, festgehalten ward, wenn sie auch in der prosaischen Schriftstellerei nicht mehr üblich war, wie denn das Alterthümliche der poetischen Rede überhaupt wohl steht und ihr einen feierlichen Charakter zu geben geeignet ist; **theils** die Vulgär- und Umgangssprache, woraus die Poesie sich manches aneignet, dessen die prosaische Schriftsprache sich nicht bedient, auch solches, was vielleicht nur auf einem einzelnen, beschränkten Punkte des Landes in der nächsten Heimath des Dichters üblich ist; **theils** andere Sprachen und Dialekte, in deren Zuziehung die poetische Rede auch leicht weiter geht, als die prosaische Schriftsprache. Hier hat nun die hebräische Poesie namentlich mancherlei sich angeeignet, was im Aramäischen das ganz Gewöhnliche ist, und dessen die hebräische Prosa sich wenigstens nicht in so früher Zeit bedient, als in welcher die Poesie davon schon Gebrauch macht. Einzelnes hat die poetische Rede sich auch wohl im Laufe der Zeit ganz neu geschaffen. Doch lässt sich hier nicht durchaus mit Sicherheit bestimmt unterscheiden, wo und bis weit dieses der Fall war, und was sie aus der einen oder anderen jener Quellen herübergenommen hat.

Einige Beispiele dieser Eigenthümlichkeiten sind folgende:*)

1) W ö r t e r, die der Poesie eigenthümlich sind: אֹמֶר (pl. אֲמָרִים), אִמְרָה, אֶמְרָה (= דָּבָר); מִלָּה, pl. מִלִּין dasselbe; אָתָה (=בּוֹא); גֶּבֶר (=אִישׁ); בַּל (= לֹא); חִוָּה (= הִגִּיד); פָּעַל (= עָשָׂה); עָדָה transire (= עָבַר); קְרָב (= מִלְחָמָה); כֶּתֶם (= זָהָב); שַׁחַל (= נָטַע); לְאֹם (= גּוֹי).

2) W o r t b e d e u t u n g e n: אֹרַח Weg (= דֶּרֶךְ, in Prosa Handlungsweise); צַר Feind (= אוֹיֵב); קֶדֶם (in Prosa nur vom Raum, poetisch auch von der Zeit, Vorzeit = עוֹלָם). Dahin gehört auch der Gebrauch von Adjektivis als stehender Bezeichnung für bestimmte Substantiv-Begriffe, als חַמָּה (die glühende = Sonne), לְבָנָה (alba = luna), נוֹזְלִים (die rieselnden = Quelle), אָבִיר (der Starke, für Gott), אַבִּיר (der Starke, vom Stier), חָרוּץ (scharf; poetisch a. Gold, b. Dreschschlitten);

3) P o e t i s c h e W o r t f o r m e n: so der sing. אֱלוֹהַּ (prosaisch nur אֱלֹהִים); שְׁנוֹת, יְמוֹת (pros. nur שָׁנִים, יָמִים); הָוָה (= הָיָה); עֲמָמִים

*) Vgl. Vogel de dialecto poetica V. T. Helmstädt 1764. 4; **Gesenius** Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift S. 22 ff.; Lehrgebäude, Register S. 892: Poetische Formen und poetische Idiotismen; **Hävernick** §. 29.

pros. nur עַמִּים); מִנֵּי, מִנִּי (= מִן); die plurr. אֱלֵי, עֲלֵי, עֲדֵי (= אֶל, עַל, עַד); יַהֲלֹךְ (= יֵלֵךְ); שָׂדַי (= שָׂדֶה).

4) **Besondere grammatische Formen:** ־ָה paragog. am stat. abs. der fem. singul. (יְשׁוּעָתָה etc.); die Femininendung ־ָת statt ־ָה (עֶזְרָת, וְזִמְרָת etc.); Pluralendung ־ִין (מִלִּין); besondere Formen gewisser Suffixa, ־ָמוֹ, ־ֵמוֹ (statt ־ָם, ־ֵם), ־ֵימוֹ (statt ־ֵיהֶם), ־ֵיהוּ, וֹהִי (statt ־ָיו), ־ַיְכִי (statt ־ַיִךְ).

5) **Besondere grammatische Fügungen:** Gebrauch des Demonstrativs für das Relativ, was dazu dienen kann, der Rede besonderen Nachdruck zu geben; ebenso dass das Relativum ganz weggelassen wird; Weglassung des Artikels, wo er in der Prosa würde gesetzt sein, wodurch die Rede etwas Unbestimmteres, Allgemeineres erhält; u. a.

Mehr streitig ist die Frage über die Dialekte der hebräischen Sprache. Hier muss aber unterschieden werden. Wenn wir unter Hebräisch die Sprache Kanaans verstehen, so lässt sich schon von vorne herein voraussetzen, dass dieselbe sich bei den verschiedenen Völkerschaften, die sie redeten, auf etwas verschiedene Weise wird gestaltet haben, etwas anders bei den handeltreibenden Phöniciern im Norden, als bei den Bewohnern der südlichen Meeresküste, oder bei anderen Völkerschaften, die ihren Sitz in grösserer Entfernung vom Meere hatten. Und so kann es vor Allem nicht gefehlt haben, dass die Sprache auch bei den Hebräern, schon durch den Einfluss ihrer monotheistischen Religion und der damit in Verbindung stehenden Gesetze und Institute, einen theilweise eigenthümlichen, von den heidnischen Völkern abweichenden Charakter wird angenommen haben. Namentlich lässt sich erwarten, und dies kann man auch nachweisen, dass manche Ausdrücke, welche bei den heidnischen Kanaanitern (wie ebenso bei den Aramäern) zur Bezeichnung heiliger Gegenstände, Handlungen und Gebräuche üblich waren, bei den Hebräern einen schlimmeren Sinn angenommen haben, in Bezug auf den Götzendienst in Gebrauch geblieben sind*).

Aber auch im hebräischen Volke selbst hat es beim Leben der Sprache ohne Zweifel bestimmte provinzielle Eigenthüm-

*) Aus Neh. 13, 24 ersehen wir, dass zur Zeit des Nehemia sich das rein Jüdische vom Asdodischen unterschied. Doch wissen wir einmal nicht sicher, was damals unter Jüdisch verstanden ward, ob noch das alte Hebräische oder das Aramäische, und dann auch nicht, worin jener Unterschied bestand, vielleicht nur in einer platteren Aussprache.

lichkeiten gegeben, wodurch die Sprache des Nordens sich von der des Südens, die der gebirgigen Gegenden von der der Ebene ein wenig unterschied, am meisten wohl in der Aussprache. So sehen wir aus Richt. 12, 6, dass die Ephraimiten das שׁ nicht aussprechen konnten. Die Frage ist aber die, ob sich uns auch in den verschiedenen Schriften selbst, die sich uns im A. T. erhalten haben, bestimmte dialektische Verschiedenheiten oder provinzielle Eigenthümlichkeiten kund geben. Dieses ist nun sehr wohl möglich; denn es lässt sich wohl denken, dass provinzielle Eigenthümlichkeiten auch von den Schriftstellern beibehalten worden sind, und dass manche Verschiedenheiten der Sprache in den verschiedenen Schriften des A. T. darin ihren Grund haben. Ob dies aber wirklich der Fall gewesen ist, und bis zu welchem Grade, können wir nicht mit irgend einiger Sicherheit nachweisen, zumal da wir bei den meisten dieser Schriften so wenig umfassende und gesicherte Nachrichten über die persönlichen Verhältnisse ihrer Verfasser haben, über den Stamm, dem sie angehören, und über ihre Erziehung und Bildung.

Mehrere Gelehrte haben solche dialektische Verschiedenheiten nachzuweisen gesucht; am weitesten geht darin J. D. Kiesling (Prof. d. Theol. zu Erlangen † 1778) de dialectis Hebraeorum puris dissert. II., der eine Menge seltener Formen und Flexionen als verschiedenen Mundarten angehörend bezeichnet, und Hartmann, linguistische Einleitung 1818, Abschn. 3, S. 94ff., der, wo von demselben Worte zwei verwandte Formen vorkommen, diese verschiedenen Mundarten zuweist, z. B. הָלַךְ und יָלַךְ, זעק und צעק u. s. w. Allein ob diese verschiedenen Formen sich wirklich nach den verschiedenen Gegenden und Stammgebieten schieden, oder auf gleiche Weise in freiem Gebrauch aller Gegenden des Landes waren, ist sehr die Frage, zumal da oft verschiedene Formen bei demselben Schriftsteller wechseln; und auf keinen Fall können wir irgend mit Sicherheit ausmitteln, welche Formen dem einen, und welche dem anderen Stamme angehören. Am ehesten kann man noch geneigt sein, das שֶׁ praefixum für אֲשֶׁר, welches sich schon im Liede der Debora findet (Richt. 5, 7) und im Buch der Richter in der Geschichte des Gideon auch in Prosa (6, 17; 7, 12; 8, 26), und dann häufig im hohen Lied und Prediger Salomo, während es sich dagegen in vielen anderen Schriften des A. T. gar nicht findet, als eine dialektische Eigenthümlichkeit des Nordens zu betrachten; und so wird es schon von Nachtigall in Eichhorn's Allgem. Bibliothek IX., 235. ff, wie von Ewald, Gramm. 5. Ausg. §. 181b., und Hävernick §. 30 angesehen. Eine Bestätigung hierfür lässt sich darin finden, dass sich dieses שֶׁ praefixum auch auf phönizisch-punischen Monumenten findet, niemals aber אֲשֶׁר.

Darnach könnte es vielleicht überhaupt im nördlichen oder nordwestlichen Theil Palästinas üblich gewesen sein.

Fast nicht geringere Unsicherheit ruht fortwährend auf der Unterscheidung dessen, was von den Verschiedenheiten der Sprache in den alttestamentlichen Büchern in der Verschiedenheit der Zeiten begründet ist, denen die einzelnen angehören. Dass während des jedenfalls sehr bedeutenden Zeitraumes, innerhalb dessen ihre Abfassung fällt, die Sprache der Hebräer im Einzelnen mancherlei Veränderungen erfahren hat, lässt sich nicht bezweifeln.

Eine Uebersicht der verschiedenen Perioden der Sprache hat Hävernick zu geben versucht (I, 1. S. 177—240), die mit grossem Fleisse angefertigt, aber keineswegs zuverlässig ist; und ebenso was Keil in der Beziehung giebt (§. 14—17). Auch was Gesenius (Gesch. d. hebr. Spr. u. Schr. S. 28 ff.) als Haupteigenthümlichkeiten der späteren Diction zusammengestellt hat, bedarf noch einer genaueren Sichtung. Um diese Vergleichungen mit Sicherheit anstellen zu können, bedarf es zuvor einer gesicherten Kenntniss über das Zeitalter der Abfassung der einzelnen Bücher selbst. Hierüber aber gehen zum Theil die Ansichten sehr weit auseinander, und werden auch wohl noch eine Zeitlang sehr auseinander gehen. Daher fällt denn natürlich auch das Urtheil darüber, was Eigenthümlichkeit der älteren, und was der späteren sei, sehr verschieden aus, und wird auch nothwendig der Sicherheit ermangeln. Auf der andern Seite wird nun allerdings auch die Betrachtung der Sprache der einzelnen Bücher selbst mit ein Moment abgeben können und müssen für das Urtheil über das Zeitalter der Abfassung, und das letztere kann nur mit der ersteren zugleich zu einer gewissen Vollendung kommen. Doch giebt es immer andere Momente, welche wir, wie die Sachen jetzt stehen, für die Entscheidung der Frage über das Zeitalter der Bücher mit grösserer Sicherheit benutzen können, und es ist überhaupt gerathen, erst von anderen Seiten her sichere Anhaltpunkte zu gewinnen zu suchen, ehe man wagt, darüber zu entscheiden, was der späteren und was der früheren Diction angehöre.

Im Allgemeinen ist so viel wohl sicher, dass das Hebräische in der späteren Periode, besonders während des Exils und nach demselben, mehr als in früherer Zeit, aus anderen Sprachen, namentlich aus dem Aramäischen, in sich aufgenommen hat, dass die spätere Sprache sich besonders durch einen chaldaisirenden Charakter bemerklich macht. Indessen ist auch in dieser Beziehung das Verhältniss keineswegs der Art, dass, wenn sich in einer Schrift in Wörtern oder Formen etwas Aramaisirendes findet, dieses ein sicheres Zeichen eines exilischen oder nachexilischen Ursprungs der Schrift wäre, da sich Hinneigung zum

aramäischen Sprachgebrauch hin und wieder selbst in der Prosa schon in vorexilischen Schriften findet, wie ja die Hebräer mit den Aramäern überhaupt nicht zuerst durch das Exil in Verbindung kamen. Auf der anderen Seite lässt sich aber nicht in Abrede stellen, dass auch mehrere der entschieden späteren Schriften aus dem Exil oder nach demselben sich durch eine ziemliche Reinheit der Sprache auszeichnen, so dass auch dieses nicht ein sicheres Kennzeichen eines späteren Zeitalters ist.

In der Orthographie lässt sich besonders der Unterschied wahrnehmen, dass in den ältesten Büchern die Vokalzeichen als matres lectionis weniger gebraucht werden, als in den späteren. So findet sich namentlich im Pentateuch, besonders in der Genesis, die scriptio defectiva sehr häufig in Fällen, wo wir in den späteren Schriften fast nur die scriptio plena antreffen.

Eine Streitfrage ist, wie lange sich das Hebräische, namentlich bei den Israeliten, als lebende Sprache erhalten hat. Die jüdischen Gelehrten, Talmudisten und Rabbinen nehmen an: nur bis zum Ende des Exils; während desselben, meint man, habe das jüdische Volk, indem es von den aramäischen Völkerschaften, unter denen es lebte, das Aramäische annahm, das Alt-Hebräische ganz vergessen, so dass es von da an nur Eigenthum der Gelehrten blieb. Ebenso sehen es manche ältere christliche Theologen an, und auch noch Hengstenberg (Authentie des Daniel, S. 299 fg.), Hävernick §. 35 und Keil (Chronik S. 39 fg., und Einl. i. d. A. T. §. 18). Allein das ist sicher unrichtig, wenn sich auch annehmen lässt, dass die aus dem Exil zurückgekehrten Juden mit dem Aramäischen bekannt waren, und es theilweise als Umgangssprache gebrauchten.

Einen Hauptgrund für jene Annahme findet man in Neh. 8, 8, indem man diese Stelle dahin versteht, dass, als zur Zeit des Esra und Nehemia dem Volke das mosaische Gesetzbuch vorgelesen ward, zugleich eine Auslegung in der (chaldäischen) Landessprache hinzugefügt sei; so erklärt man dort das מְפֹרָשׁ = übersetzt, verdolmetscht. Allein das ist gegen den sonstigen Gebrauch des Wortes, es ist = deutlich, klar; vernehmlich habe man das Gesetzbuch vorgelesen; und was dort noch hinzugefügt ist, man habe beim Vorlesen es erläutert, veranlasst auch nicht, an eine Dolmetschung zu denken, oder an eine Erläuterung in einer anderen Sprache, als worin das Gesetz geschrieben war; denn wenn es so gemeint wäre, würde das gewiss bestimmter gesagt sein. Das lässt sich allerdings wohl annehmen, dass die Juden, welche seit der Zeit des Cyrus aus Babylon nach Palästina zurückkehrten, mit der aramäischen Sprache bekannt waren, und sie wenigstens theilweise als gewöhnliche Umgangssprache ge-

brauchten. Aber es ist schon von vornherein unwahrscheinlich, dass die nach Babylonien Deportirten und deren Kinder während des Exils, wo sie doch nicht einzeln unter den Babyloniern lebten, sondern in Massen zusammen, die Sprache ihrer Väter sollten ganz vergessen haben. Ferner ist auch zu bedenken, dass auch während des Exils eine gewiss nicht geringe Zahl von Juden in Palästina zurückgeblieben oder bald dahin zurückgekehrt war, und hier fortwährend blieb, obwohl in bedrückten, ärmlichen Umständen. Diese hatten noch weniger Gelegenheit gehabt, das Hebräische in diesem Zeitraume zu verlernen, als die in Babylonien befindlichen; sie behielten dieselbe gewiss während dieser Zeit auch als Umgangssprache bei. Dass im Allgemeinen das Althebräische auch nach dem Exil dem jüdischen Volk in Palästina eine fortwährend bekannte Sprache war, lässt sich mit Sicherheit auch daraus schliessen, dass in diesem Zeitraume noch verschiedene Schriften unseres Kanons in dieser Sprache geschrieben sind, welche zur unmittelbaren Einwirkung auf das Volk bestimmt waren, wie manche nach-exilische Psalmen, die Weissagungen des Haggai, Sacharja, Maleachi, die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia und Esther.

Doch hat wohl das Aramäische im Laufe der Zeit im jüdischen Lande immer mehr die Oberhand bekommen und das Alt-Hebräische als Umgangssprache verdrängt, besonders wohl im Zeitalter der Seleuciden, wo die Juden von neuem unter die Herrschaft und den Einfluss eines aramäisch redenden Volkes kamen. Allmälig wurde das Aramäische dann auch als Schriftsprache von den Juden angenommen, wie die chaldäischen Abschnitte der Bücher Daniel und Esra zeigen. Genaueres über den weiteren Verlauf des Verhältnisses beider Dialekte bei den Juden in Palästina lässt sich aus Mangel an hinreichenden Datis nicht wohl angeben. Nur soviel ist gewiss, dass zur Zeit Christi und der Apostel das Aramäische — nur mit dem Hebräischen versetzt — bei ihnen die ganz herrschende Volkssprache war (s. o. S. 50f.).

In demselben Zeitalter, wie bei den Israeliten, ward diese Sprache, das Kanaanitische, wohl bei den eigentlichen Phöniziern verdrängt, und zwar theils wohl gleichfalls durch das Aramäische, theils, und besonders in den grösseren Städten, durch das Griechische, durch das letztere auch in den meisten phönizischen Kolonien. Am längsten scheint das Phönizische sich in Afrika erhalten zu haben. In dem karthaginiensischen Gebiet und dem prokonsularischen Afrika wurde es nach der Eroberung Karthagos von den Römern zwar wohl bald durch das Lateinische ganz verdrängt, durch die zahlreichen römischen Kolonisten, welche sich dort ansiedelten; aber in den anderen Gegenden und im Inneren des Landes, z. B. in Leptis u. a., blieb es noch lange die herrschende Sprache, selbst bis zum sechsten Jahrhundert n. Chr., wenn auch nicht auf irgend reine Weise, und auch wohl

nicht so lange als Schriftsprache. S. Gesenius Monumenta Phoen. p. 339 ff.; Movers in Ersch und Gruber's Encyklopädie, Section 3, Bd. 24, S. 433 ff.

Die Juden nun aber wurden, auch nachdem das Althebräische nicht mehr Volks- und Umgangssprache bei ihnen war, doch durch das Ansehen ihrer in dieser Sprache geschriebenen heiligen Schriften und die Beschäftigung mit ihnen veranlasst, auch die Kenntniss der Sprache sich zu erhalten. Hier sind aber zu unterscheiden a) die sogenannten hebräischen Juden, deren Umgangssprache das damals Hebräisch genannte Aramäische war, und die ihren Hauptsitz in Palästina hatten, aber daneben einem grossen Theile nach auch nach den Zeiten des Exils in Babylonien, und b) die hellenistischen Juden in griechisch redenden Ländern, welche im Laufe der Zeit auch selbst das Griechische als Umgangssprache annahmen. Bei diesen letzteren verlor sich zwar nicht die Beschäftigung mit der heiligen Schrift, wohl aber die allgemeinere Kenntniss der Grundsprache derselben viel zeitiger als bei den ersteren.

Besonders zahlreich waren die Juden seit der Zeit des Exils — ausser in Palästina und Babylonien — in Aegypten, und hier nahmen sie unter den Ptolemäern auch mit an dem Studium der griechischen Litteratur Theil, wofür bald Alexandrien ein Hauptsitz ward; und sie nahmen auch das Griechische bald nicht bloss als allgemeine Umgangssprache an, sondern auch als Schriftsprache. Wir werden bei den Untersuchungen über die einzelnen Bücher bestimmte Beweise finden von dem Eifer, den die ägyptischen Juden auf die Behandlung der heiligen Bücher auch in grammatischer und kritischer Hinsicht verwandten, und zwar in der Grundsprache. Aber je mehr das Griechische bei ihnen herrschend ward und sie sich auch an griechischer Litteratur betheiligten, desto mehr nahm die Kenntniss der Grundsprachen des A. T. ab. Es entstand bald das Bedürfniss einer Uebersetzung desselben in's Griechische, und diese Uebersetzung, die sogenannte LXX, ohne Zweifel die älteste Uebersetzung überhaupt, welche von den alttestamentlichen Schriften gemacht worden ist, erlangte bei den alexandrinischen und bei den hellenistischen Juden überhaupt bald eine solche Verbreitung und ein solches Ansehen, dass darüber bei ihnen die Beschäftigung mit diesen Schriften in der Grundsprache bald so gut wie ganz zurücktrat und so denn auch

die Kenntniss dieser Grundsprache bei ihnen immer mehr abnahm oder ganz verloren ging, selbst bei den Gebildetsten und Gelehrtesten derselben, wie wir z. B. am Philo sehen, der des Hebräischen wenig oder gar nicht scheint mächtig gewesen zu sein, und auch am Verfasser des Briefes an die Hebräer.

Anders war es bei den sogenannten hebräischen Juden. Für sie wurde es schon durch die grosse Verwandtschaft ihrer damaligen Volkssprache, des Aramäischen, mit dem Althebräischen sehr erleichtert, sich fortwährend auch im Besitz einer gewissen Kenntniss des letzteren zu erhalten, namentlich zur Beschäftigung mit den heiligen Schriften, deren Studium hier doch fortwährend vom Originaltexte derselben ausging, sowohl in Palästina, als auch in Babylonien. Das gelehrtere Studium der heiligen Schrift ward hier seit den Zeiten des Esra nicht bloss durch einzelne Schriftgelehrte betrieben, sondern in förmlichen Schulen und Akademien, die sich hier bildeten. Diese hatten ihren Hauptsitz zuerst hauptsächlich in Jerusalem; dann nach der Zerstörung dieser Stadt durch die Römer in anderen Städten Palästinas, besonders zu Tiberias. Unter den Lehrern zu Tiberias erwarb sich einen besonderen Ruhm der Rabbi Juda der Heilige (nach der Mitte des 2. Jahrhunderts). Nach seinem Tode verpflanzte sich der Sitz der Schriftgelehrsamkeit mehr nach Babylonien, wo in dieser Beziehung namentlich die Schulen in den am Euphrat gelegenen Städten, Sora, Pumpeditha und Nahardea zu Ansehen gelangten; neben denen jedoch die palästinensischen Schulen noch fortwährend bestanden, besonders die zu Tiberias, wo um die Mitte des 4. Jahrhunderts sich der Rabbi Hillel Hannasi (princeps) einen besonderen Namen erwarb, namentlich auch als Chronolog, indem er bei den Juden eine neue Aera einführte, die von der Erschaffung der Welt an zählt, während sie früher vom Auszuge aus Aegypten oder nach der Aera Alexanders des Grossen datirten*).

Die Sprache, deren die Gelehrten dieser Schulen für ihre Schriften sich bedienten, war das Chaldäische, theilweise jedoch das Hebräische, indem sie dieses künstlich nachzubilden suchten.

*) Vgl. über diese Schulen in Palästina und Babylonien: Joh. Buxtorf (der Vater) Tiberias, s. commentarius masorethicus. Basel 1620; neue Ausgabe, besorgt durch seinen Enkel Joh. Jak. Buxtorf, Basel 1665. Kpp. 4—7.

Später bei der Ausbreitung der Herrschaft der Muhammedaner in diesen Gegenden wurde auch das Aramäische, als bisherige Landessprache derselben, durch das Arabische verdrängt, und seitdem fingen auch die Juden an, sich dieser Sprache theilweise für ihre Schriften zu bedienen, wenigstens vom 10. Jahrhundert an. Bis dahin erhielten sich auch hier die gelehrten jüdischen Schulen; am längsten die zu Sora und Tiberias. Nach dieser Zeit aber zog sich die jüdische Schriftgelehrsamkeit mehr nach dem Abendlande, zuerst nach Spanien, wo sie besonders in Granada, Toledo, Barzelona blühte, und nach der Nordküste von Afrika; dann nach Frankreich und etwas später auch nach Deutschland. Die spanischen und afrikanischen Juden bedienten sich längere Zeit für ihre Schriften ebenfalls der arabischen Sprache, welche ihnen selbst damals unter den in diesen Gegenden herrschenden Mauren am geläufigsten war. Als aber die jüdische Gelehrsamkeit sich dann mehr nach Frankreich und Deutschland zog, wo das Arabische nicht herrschend war, begannen die Rabbinen wiederum das Hebräische als Schriftsprache anzuwenden, so gut es gehen wollte. Sie suchten den biblischen Hebraismus nachzubilden, konnten dieses aber nur in sehr unvollkommener Weise. In grammatischer Hinsicht mischte sich namentlich viel Chaldäisches mit ein; eben so auch in Beziehung auf den Gebrauch von Wörtern, wo sie überhaupt auf die alt-hebräischen Wörter manche neue Bedeutungen übertrugen, zur Bezeichnung solcher Begriffe, für die es in dem Hebräischen des A. T. besondere Ausdrücke nicht gibt, auch zum Theil Manches aus den modernen Sprachen adoptirten. Dieses ist der Ursprung des Neu-Hebräischen oder Rabbinischen, dessen seit dem 12. Jahrhundert die gelehrten Juden sich für ihre Schriften bedienen, zuerst in Frankreich, dann auch in anderen europäischen Ländern, auch Spanien*).

Durch diese jüdischen Gelehrten, zuerst die palästinensisch-babylonischen, dann die afrikanischen und europäischen, ist denn

*) Dieses Rabbinische ist in lexikalischer Hinsicht mit behandelt von Buxtorf in seinem chald.-talm.-rabbinischen Lexikon (1640) und von M. J. Landau (Rabbin.-aram.-deutsches Wörterbuch. Prag 1819—1820. 5 Bde. gr. 8.); in grammatischer Hinsicht mit von Opitz (in seiner chaldäischen Grammatik. Kiel 1696. 4.), sowie besonders von Chr. Cellarius (Rabbinismus 1684, wieder abgedr. in Reland Analecta Rabb. 1702) und Joh. Andr. Danz (Rabbinismus enucleatus ed. noviss. Frankf. a. M. 1765.).

die Kenntniss der Originalsprache des A. T. zunächst erhalten und auf die neuere Zeit fortgepflanzt worden. Die von ihnen ausgegangenen Werke sind verschiedener Art; so weit sie für uns besonders in Betracht kommen, namentlich folgenderlei:

I. Die talmudischen Schriften; sie enthalten die Ergänzungen und Ausdeutungen der späteren jüdischen Schriftgelehrten zu dem jüdischen Gesetze, welche die orthodoxen Juden eben so wie das geschriebene Gesetz auf den Moses und die ihm auf dem Sinai gewordene göttliche Offenbarung zurückführen, indem sie nur annehmen, dass sie von Moses den Aeltesten mündlich mitgetheilt und durch diese weiter mündlich fortgepflanzt seien, bis sie zuletzt aufgeschrieben wurden; sie legen ihnen daher die gleiche Autorität bei wie dem schriftlichen Gesetze.

Den Grundstock des Talmuds bildet die Mischna, מִשְׁנָה, d. i. repetitio sc. legis, lex secundaria, deren Redaction dem oben genannten R. Juda dem Heiligen zu Tiberias beigelegt wird (am Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts). Die Sprache ist ein künstlich weitergebildetes Hebräisch, doch mit manchem Chaldäischen versetzt. Das Ganze zerfällt der Materie nach in 6 סֵדֶר, ordines oder Bücher, jeder Seder wieder in eine Anzahl von מַסֶּכֶת oder Tractatus (im Ganzen sind es deren 63), und jeder Tractatus wieder in mehrere Kapitel פֶּרֶק (im Ganzen 523 Kapitel*). Nachdem die Mischna vollendet und schon zu Ansehen gekommen war, wurden an deren Text nach den einzelnen Tractaten wieder weitere Ausdeutungen und Ergänzungen zum Gesetze in noch weiter in's Einzelne und Subtilste gehenden kasuistischen Bestimmungen angeknüpft; und diese bilden die Gemara oder den Talmud. Das erstere Wort גְּמָרָא bedeutet entweder supplementum, consummatio, oder, wie Andere meinen, doctrina, von גְּמַר, nach talmudischem Sprachgebrauch auch gleich discere und docere; so würde es gleichbedeutend sein mit der anderen Benennung תַּלְמוּד. Unter Talmud in weiterem Sinne versteht man die Gemara mit der Mischna zusammen; in engerem Sinne aber bloss die Gemara im Gegensatze gegen die Mischna.

Es gibt aber eine doppelte Gemara, die jerusalemische (Talmud von Jerusalem) und die babylonische (Talmud von Babylonien). Keine derselben erstreckt sich über alle Traktate der Mischna, die jerusalemische

*) Verzeichnisse der einzelnen Tractatus finden sich z. B. in Wolf Bibl. Hebr. T. II. p. 744 ff., in Wähner, antiqq. Ebraeorum vol. 1. p. 258 ff. u. a. Die beste Ausgabe der Mischna, mit gelehrten Erläuterungen versehen, ist die von M. Surenhus (Professor der morgenländischen Litteratur zu Amsterdam) Amsterd. 1698—1703. 6 Bde. kl. fol.; eine recht brauchbare deutsche Uebersetzung von Joh. Jak. Rabe (Stadtkaplan zu Onolzbach). Onolzbach 1760—1763. 6 Bde. 4. —

nur über 39, die babylonische nur über 37; über 15 Tractate giebt es gar keine Gemara. Die jerusalemische ist früher verfasst als die babylonische, letztere soll gegen 500 n. Chr. vollendet sein. Die babylonische ist viel ausführlicher als die jerusalemische und wird von den orthodoxen Juden weit höher gestellt. Die Sprache der jerusalemischen Gemara ist chaldäisch, mit dem Hebräischen gemischt; bei der Sprache der babylonischen Gemara liegt mehr das Hebräische zu Grunde, aber sehr mit dem Chaldäischen vermischt, weit mehr als in der Mischna. *)

Ueber den Talmud haben spätere Rabbinen nicht bloss wieder Commentare geschrieben, wie Raschi, Maimonides u. A., sondern auch eigene Lexika angefertigt; so namentlich eins unter dem Titel: הֶעָרוּךְ (dispositus, das geordnete Buch) von Nathan Bar Jechiel aus Rom († 1106), mit Zusätzen des Mussaphia († 1674), neu bearbeitet in deutscher Sprache von M. J. Landau (Rabbinisch-aramäisch-deutsches Wörterbuch. Prag 1819—1820. 5 Thl. gr. 8.). — Ein anderes unter dem Titel al Morschid (der Wegweiser) findet sich in 3 Handschriften der Bodlejan. Bibliothek; es werden darin schwierigere Wörter in arabischer Sprache erklärt.

II. Uebertragungen der heiligen Bücher in die Landessprachen durch Uebersetzungen oder Paraphrasen; so namentlich zuerst in's Chaldäische (Targumim) und dann auch in's Arabische; s. darüber das Nähere im 3. Haupttheile, Gesch. des Textes.

III. Kritische Bemühungen, gerichtet auf die Feststellung des hebräischen Textes des A. T. in einzelnen Lesarten, namentlich in der sogenannten Masora und durch die Masorethen; auch darüber das Nähere später in der Geschichte des Textes. Eben so

IV. Ueber die Punktation — die gegenwärtige Vokalisation und Accentuation — des hebräischen Textes des A. T. Wir werden bei der Geschichte des Textes sehen, dass diese erst ziemlich späten Ursprungs ist, wohl nicht vor dem 8. Jahr-

*) Von dem jerusalemischen Talmud gibt es nur 3 Ausgaben, jede einen Folioband ausmachend. Von dem babylonischen Talmud giebt es zehn vollständige Ausgaben (zuletzt Wien 1806), jede in 12 Foliobänden und in den Blättern und Seiten ganz übereinstimmend, wie denn nach den Tractatus, Folio und Columne citirt wird. Eine neue Bearbeitung des ganzen Talmud, der Mischna und beider Gemaren im Original und in deutscher Uebersetzung zugleich mit den Commentaren verschiedener Rabbinen darüber hatte Dr. M. Pinner in Berlin unternommen und auf 28 Bände gr. fol. berechnet, wovon indess nur Ein Band (1842) erschienen ist.

hundert n. Chr. auf den ursprünglichen Text aufgetragen, durch die Schriftgelehrten in den palästinensischen oder babylonischen Akademien. Diese künstliche Punktation beweist aber, mit welchem ausdauernden Eifer und Fleisse sich die Schriftgelehrten in diesem Zeitalter mit der Behandlung des hebräischen Textes ihrer heiligen Bücher beschäftigt haben, auch in grammatischer Beziehung; wozu sie wohl mit einen Anstoss erhielten durch die arabischen Gelehrten, welche auf die Behandlung ihrer Sprache in grammatischer Beziehung wenigstens seit der Zeit bald nach Muhammed grossen Fleiss verwandten, und an welche theilweise auch die jüdischen Schriftgelehrten sich für die Behandlung der Originalsprache ihrer heiligen Bücher anschlossen.

V. Nicht minder betriebsam finden wir die jüdischen Schriftgelehrten etwas später, nachdem der Text schon mit der gegenwärtigen Punktation versehen war, in der Erklärung desselben, wie in sachlicher, so in sprachlicher Beziehung, grammatischer wie lexikalischer; und dieses theils in besonderen grammatischen und lexikalischen Werken, theils in Commentaren. Ihre Kenntniss der hebräischen Sprache war theils eine traditionelle, theils durch eigene Forschung erworben, wozu sie ausser den alttestamentlichen Schriften selbst namentlich die Sprache der Mischna und des Talmud, sowie das Chaldäische und Arabische anwandten.*)

Hier gebe ich nur einige kurze Notizen über die angesehensten und einflussreichsten unter diesen Gelehrten, und ihre Werke.

*) Nachrichten über diese jüdischen Gelehrten des Mittelalters und ihre Werke s. bei R. Simon, Wolf Bibl. Hebr.; darnach bei Gesenius in seiner Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift §. 28ff., und später aus eigenen Forschungen in dem Vorworte zu seinem hebräischen Handwörterbuche, Ausg. 2—4; und über mehrere der ältesten derselben genauere Nachrichten in Heinr. Ewald und Leop. Dukes Beiträgen zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T. 3 Bändchen (in einem Bande) Stuttg. 1844. 8. I. Von Ewald: Ueber die arabisch geschriebenen Werke jüdischer Sprachgelehrten, mit einer Abhandlung über den gegenwärtigen Zustand der alttest. Wissenschaft. II. Von Dukes (jüdischem Gelehrten aus Ungarn, damals in Tübingen): Litteratur-historische Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker und Lexikographen, nebst hebräischen Beilagen. III. (Von Dukes) enthält grammatische Werke des R. Jehuda Chajjug aus Fez. (Eine Recension dieses Werkes von Hupfeld in der Hall. A. L. Ztg. 1848. Sept. No. 199ff.).

A. Grammatiker.

Der Erste, soweit uns bekannt ist, welcher in Schriften versucht hat, das Hebräische in grammatischer Hinsicht wissenschaftlich zu behandeln, nach dem Beispiele der Araber, war R. Saadia Gaon.

Saadia ben Joseph, aus Fayum in Aegypten, war Gaon, d. i. geistliches Oberhaupt der Juden in Babylonien, zu Sora, † 942 (in einem Alter von 50 Jahren). Er war ein sehr gelehrter Rabbi. Er ist der erste unter den jüdischen Gelehrten, so weit uns bekannt, der sich für seine Schriften der arabischen Sprache bedient hat. Am bekanntesten ist er als Verfasser einer theilweise noch erhaltenen arabischen Uebersetzung der alttest. Bücher (wovon später, Gesch. der Uebersetzungen). Auch Erklärungen über das A. T. hat er geschrieben, z. B. über den Pentateuch, die vielfach von anderen rabbinischen Auslegern citirt werden, sich uns jedoch nicht erhalten haben. Dasselbe gilt von verschiedenen von ihm erhaltenen grammatischen Werken, die wir ebenfalls nur durch die Citationen Anderer kennen (z. B. das Buch von der Sprache; das Buch vom Dagesch und Raphe; das Buch von der Punktation; über die Buchstaben אחהע).

Auf ihn sind viele andere jüdische Grammatiker gefolgt, die uns meistens auch nur durch die Anführungen Anderer, zum Theil nur dem Namen nach bekannt sind. — Von denen, deren Werke sich uns noch erhalten haben, haben in arabischer Sprache noch folgende zwei geschrieben: R. Juda Chiug und Abulwalid.

1) R. Juda (ben David Passi) Chiug (oder Chajjug, sec. 11. (gegen 1040); er soll aus Fez sein (was jedoch Hupfeld leugnet). Er wird von den Rabbinen als der Vater der wissenschaftlichen Grammatik der hebräischen Sprache betrachtet; bekannt sind von ihm 3 grammatische Werke: a) von den ruhenden Buchstaben; b) von den Zeitwörtern mit verdoppelten Buchstaben, עע; c) von der Punktation*).

2) Abulwalid Mervan ben Gannach, von den Juden gewöhnlich Rabbi Jona genannt, Arzt zu Cordova, in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts (soll 1120 gestorben sein); er hat unter andern auch verschiedene sprachwissenschaftliche Werke geschrieben, zum Theil mit besonderer polemischer Rücksicht auf Chiug; das Hauptwerk in dieser Beziehung nannte er: Buch der Untersuchung, welches alles Grammatische und Lexikalische gemeinschaftlich umfassen sollte**).

*) Sie finden sich im arabischen Original handschriftlich zu Oxford, in hebräischer Uebersetzung aber (von Mose ben Gekatilla und Aben Esra) in verschiedenen Handschriften zu Oxford, Hamburg, München u. anderswo. Nach einem Münchener Codex in der Uebersetzung des A. Esra hat jetzt Dukes sie zum ersten Male herausgegeben, im dritten Theile des oben genannten Werkes.

**) Es ist aus dem Arabischen von vier verschiedenen Rabbinen in's He-

Andere Grammatiker aber dieser und der folgenden Zeit, deren Werke theils gedruckt sind, theils handschriftlich vorhanden, haben sich für dieselben der rabbinischen Sprache bedient, so namentlich

1) R. Salomo Isaaki (רש״י, daher bei den Juden Raschi abgekürzt) fälschlich Jarchi genannt, geb. zu Troyes in Frankreich, † gegen 1105.

2) R. Joseph Kimchi, zu Narbonne, c. 1160.

3) R. Mose Kimchi, älterer Sohn des eben genannten.

4) R. David Kimchi, der jüngere Sohn des Joseph Kimchi, der als Grammatiker unter den Juden einen besonderen Ruhm und ein ausgezeichnetes Ansehen erlangt hat; sein grammatisches Werk מִכְלֹל, welches im zweiten Theile zugleich ein Wörterbuch enthält, ist öfters gedruckt worden.

5) Ephodaeus, so genannt von dem Titel seines grammatischen Werkes מַעֲשֵׂה אֵפוֹד; sein eigentlicher Name war R. Isaak ben Mose; er lebte geraume Zeit nach Kimchi und beschäftigt sich viel damit, diesen zu bekämpfen; sein Werk wird namentlich von Morinus und Buxtorf häufig benutzt.

6) Elias Levita, geb. 1472 im Baireuthischen, nach Anderen zu Venedig von deutschen Eltern, † zu Venedig 1549.

Levita ist Verfasser verschiedener grammatischer Werke und der Lehrer vieler Christen im Hebräischen gewesen; die ersten von christlichen Gelehrten in Deutschland verfassten Grammatiken gehen von ihm aus und schliessen sich an ihn an. In seiner Schrift Masoreth Hammasoreth (deutsch übersetzt von Semler, Halle 1772. 8.) behauptete er (in der dritten Vorrede) die Neuheit unserer jetzigen Vokalzeichen. Wegen solcher Aeusserungen wie wegen seines Verkehrs mit Christen ward er von seinen Glaubensgenossen vielfach verketzert.

B. Um dieselbe Zeit, wie die ersten Versuche in der hebräischen Grammatik, entstanden von Seiten der jüdischen Gelehrten auch die ersten Versuche in der hebräischen Lexikographie, die aber noch etwas sehr unvollkommnes haben. Man begnügte sich anfänglich damit, nur einzelne schwierigere Wörter durch arabische zu erklären. Der früheste uns be-

bräische übersetzt; ein arabisches Original ist handschriftlich zu Oxford; hebräisch findet es sich auf verschiedenen Bibliotheken. Den grammatischen Theil nannte er Buch der bunten Felder (der Stickereien), wegen der vielen Kapitel mit verschiedenartigem Inhalte, und dieses ist zu Frankfurt a. M. 1856 vollständig gedruckt, in der hebräischen Uebersetzung.

kannte Versuch der Art ist auch auf diesem Gebiete von Rabbi Saadia Gaon, in einer kleineren Schrift, worin auf solche Weise 70 hebräische Wörter erklärt werden; abgedruckt von Dukes,*) nach einem — aus vier Blättern bestehenden — Codex auf der Bodlejanischen Bibliothek. — In demselben Codex findet sich ein Werk des Rabbi Juda ben Karisch aus Fez, worin unter andern auch hebräische Wörter erläutert werden, theils aus dem Talmud, theils aus dem Arabischen und andern Sprachen;**) dann folgten vom Anfange des 11. Jahrhunderts an schon vollständigere Werke, welche die sämmtlichen Stammwörter zusammenstellten und erläuterten. So der lexikalische Theil des schon genannten Werkes des Abulwalid ben Gannach in arabischer Sprache.

In diesem Lexikon, „Wurzelbuch" genannt, werden zur Erläuterung der hebräischen Wörter ausser den biblischen Stellen — laut der Vorrede — die Mischna, der Talmud, das Chaldäische und besonders das Arabische benutzt. Gebraucht ist es schon von Pococke, später von Gesenius, der sich vollständige Excerpte daraus gemacht hat.

Andere lexikalische Werke sind in hebräischer Sprache geschrieben. So das schon in eine etwas frühere Zeit gehörende Wörterbuch des Rabbi Menahem ben Saruk,***) ferner das des Rabbi Salomo Parchon, um 1160. †)

Weit grösseren Ruhm und Ansehen aber als die bisher genannten erwarb sich auch als Lexicograph David Kimchi, durch sein סֵפֶר שָׁרָשִׁים, den zweiten Theil seines Miklol. ††) — Auch von Elias Levita giebt es ein lexikalisches Werk,

*) In der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. V. Heft I. S. 115 ff.

**) Auszüge daraus sind mitgetheilt von Schnurrer (in Eichhorn's Bibl. d. bibl. Litt. Bd. III. S. 951—980) und Ewald (a. a. O. 1. Bändchen S. 118—123).

***) Handschriften dieses Werkes finden sich auf den Bibliotheken zu Berlin, Hamburg, Wien, Leyden, Oxford, Florenz. Nach der Berliner Handschrift hat Dukes das Vorwort mitgetheilt (a. a. O. Bändchen II. S. 125—148); und das Werk selbst mit einer englischen Uebersetzung von Herschell Filipowski. London 1854. c. 200 S. Er führt die hebräischen Wörter alle auf zweibuchstabige zurück.

†) Einen Auszug aus seinen Erklärungen hat J. B. de Rossi veröffentlicht in einer besonderen Schrift. Parma 1805. 8.

††) Oefters mit dem ersten grammatischen Theile des Miklol zugleich gedruckt, aber auch für sich allein, zuletzt (mit Vergleichung der bisherigen Ausgaben und dreier Handschriften, sowie mit Beifügung der Punktation und Bezeichnung der Bibelstellen) von H. R. Biesenthal und F. S. Lebrecht. Berlin 1847.

חשבי genannt, eine ausführlichere Erklärung schwierigerer Wörter der Bibel und des Talmud gebend.*)

C. Von den Rabbinischen Commentatoren über die alttestamentlichen Bücher ist ebenfalls Rabbi Saadia Gaon gewissermaassen als der Erste zu nennen.

Seine Erklärungen, z. B. über den Pentateuch, werden vielfach von Anderen citirt, sind sonst aber, wie schon bemerkt, verloren gegangen. In zwei Handschriften einer arabischen Psalmen-Uebersetzung von ihm zu Oxford und München finden sich hinter jedem Psalme einzelne Anmerkungen zur Erläuterung von schwierigen Ausdrücken und Stellen, woraus Ewald, der nicht zweifelt, dass sie von Saadia selbst sind, die wichtigsten hat abdrucken lassen (a. a. O. Bändchen I. S. 9—74).

Ein nur um weniges später lebender biblischer Commentator war ein bis jetzt wenig bekannter Rabbi Japhet ben Heli, aus Bassora, ein Karaite, zu Ende des 10. Jahrhunderts, dessen handschriftliche Werke 20 Bände einnehmen.**)

Bekannter sind auf diesem Gebiete andere Rabbinen, von denen ich hier nur noch folgende nenne: Raschi, Aben Esra, David Kimchi, Tanchum, Levi ben Gerson, Abarbenel, Salomo ben Melech.

1) R. Salomo Isaaki (abgekürzt Raschi) schrieb einen kurzen Commentar über die ganze Bibel, der sich sehr an die Targumim anschliesst; öfters giebt er die Bedeutungen der hebräischen Wörter durch entsprechende französische Wörter an; gedruckt in Buxtorf's rabbinischer Bibel, auch mehrmals besonders; ins Lateinische übersetzt mit gelehrten Anmerkungen von Breithaupt. Gotha 1710—1714. 3 Bde. 4., der Commentar über die Genesis deutsch mit eigenen Anmerkungen von Haymann. Bonn 1833. 8.

2) Aben Esra (Abraham ben Meir ibn Esra), aus Toledo, † 1194 auf der Insel Rhodus, einer der ausgezeichnetsten und begabtesten jüdischen Gelehrten, Verfasser von zahlreichen Schriften und darunter auch von Commentaren über die meisten Bücher des A. T.; zur Erklärung des Hebräischen wendet er oft auch das Arabische mit an; in Buxtorf's rabbinischer Bibel mit abgedruckt.

3) David Kimchi; von ihm gibt es auch einen Commentar über die Nebiim, Prophetae priores und posteriores, wie über die Chronik, worin er sowohl sprachliche Erläuterungen gibt, als auch Untersuchungen über historische und dogmatische Streitfragen, und viele Meinungen Anderer anführt.

*) Gedruckt Basel 1527, und mit Fagius lateinischer Uebersetzung 1541. 4.

**) Ein Specimen seines Commentars über die Psalmen (die Vorrede und die Erklärung der beiden ersten Psalmen) hat E. Bargés (Prof. d. hebräischen Litteratur zu Paris) herausgegeben (mit rabbinischer Schrift, wie in den Handschriften selbst, und mit lateinischer Uebersetzung) Paris 1846.

4) R. Tanchum, von Jerusalem, im 13. Jahrhundert (über seine Person ist weiter nichts bekannt); Verfasser eines arabischen Commentars über das A. T. mit Ausnahme des Pentateuchs; davon ist nur ein Codex zu Oxford vorhanden, worin das Arabische mit hebräischer Schrift geschrieben ist. Hiervon hat zuerst Schnurrer ein Specimen (Richter Kp. 1—12) bekannt gemacht (Tübingen 1791. 4.); in neuester Zeit aber noch Dr. Haarbrücker, Privatdocent in Halle, die neun letzten Kapitel des Buches der Richter (Halle 1843) und die wichtigsten Stellen aus den Büchern Samuelis und der Könige (1844; Arabisch mit lateinischer Uebersetzung); ferner S. Munk über den Habakuk, (Paris 1843; Arabisch mit französischer Uebersetzung) und Wilh. Cureton die Klagelieder (London 1843, bloss den arabischen Text); derselbe beabsichtigte auch den Commentar über die 12 kleinen Propheten herauszugeben.

5) R. Levi ben Gerson, aus der Provence († 1370), Auslegungen über die Prophetae priores, Prov. und Hiob; in Buxtorf's rabbinischer Bibel.

6) Don Isaak Abarbenel aus Lissabon, † 1508 zu Venedig; schrieb Commentare über den Pentateuch, die Nebiim, welche einzeln verschiedentlich gedruckt sind (s. bei de Wette hinter §. 134. b.); seine Auslegung ist sehr weitläufig; mehr Sach- als Worterklärung, mit starker Polemik gegen die Christen, wozu die heftigen Verfolgungen, welche er mit seinen Glaubensgenossen damals zu erdulden hatte, ihn wohl reizen konnten.

7) Salomo ben Melech, aus Fez, im 16. Jahrhundert, sein Commentar über das A. T. führt den Titel מִכְלַל יוֹפִי; er ist kurz und gedrängt, gibt fast ausschliesslich grammatische und lexikalische Erläuterungen, meistens aus Kimchi's Schriften.

Noch erwähne ich hier einen sehr berühmten jüdischen Gelehrten, R. Moses ben Maimon (Maimonides, abgekürzt רמבם, Rambam), aus Cordova gebürtig, † 1206 zu Kairo in Aegypten. Von seinen Schriften nenne ich hier nur sein berühmtes Werk מוֹרֵה נְבוֹכִים, Lehrer der Umherirrenden, worin er eine Anleitung zur richtigen Auslegung der Schrift (in dogmatischer Beziehung) gibt, mit manchen eigenthümlichen und merkwürdigen Ansichten, welche bei seinen Glaubensgenossen theilweise Beifall fanden, theilweise aber auch Widerspruch und Verketzerung; ursprünglich war es in arabischer Sprache geschrieben, ward aber unter seiner eigenen Aufsicht ins Hebräische übersetzt und ist in dieser Uebersetzung öfters gedruckt; ins Latein. übersetzt von Joh. Buxtorf dem Sohne, Basel 1629. 4.

Wir haben die jüdische Schriftgelehrsamkeit bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts verfolgt. Um diese Zeit und etwas

später machten sich jüdische Gelehrte noch verdient durch Besorgung von gedruckten Ausgaben des hebräischen A. T. Sonst aber ist bei ihnen seitdem das gelehrte Studium der Originalsprache ihrer heiligen Bücher für mehrere Jahrhunderte sehr zurückgetreten, und theilweise erst in neuester Zeit wieder mehr erwacht, wo sie sich an die Bemühungen christlicher Gelehrten auf diesem Gebiete angeschlossen haben.

Zu den christlichen Theologen ist aber ursprünglich die Kenntniss des Hebräischen von den jüdischen Rabbinen gekommen. Doch hat man in der christlichen Kirche das Studium dieser Sprache auf anhaltende Weise mehr selbstständig zu treiben erst von dem Zeitalter angefangen, wo die gelehrte Behandlung dieser Sprache bei den Juden mehr aufhört. Was sich in früheren Jahrhunderten bei christlichen Theologen von genauerer Kenntniss des Hebräischen findet, ist im Ganzen nur Weniges und einzeln dastehend. Man begnügte sich in der christlichen Kirche für die Auslegung des A. T. meistens mit Uebersetzungen desselben in die Landessprachen, von denen einige bald ein authentisches kirchliches Ansehen erhielten, wie die LXX in der griechischen Kirche, die Vulgata in der lateinischen und abendländischen überhaupt, die Peschito in der syrischen. Die letztere selbst ist höchst wahrscheinlich das Werk christlicher Theologen der syrischen Kirche aus dem Ende des 2. oder Anfange des 3. Jahrhunderts, und, da sie im Ganzen unmittelbar aus dem Hebräischen verfertigt ist, ein schönes Document für die Kenntniss der Originalsprache des A. T. in der syrischen Kirche der Zeit; aber sehr verbreitet war diese Kenntniss auch hier wohl von Anfang an nicht, und später hielten die Syrisch redenden Christen sich eben nur an diese Uebersetzung.*)

In der griechischen Kirche gab es ausser der aus der jüdischen Kirche überkommenen LXX schon im 2—3. Jahrhundert mehrere andere griechische Uebersetzungen des A. T., von denen wenigstens einige höchst wahrscheinlich Christen (Juden-

*) Auf sie beziehen sich auch die Auslegungen, welche Ephraem Syrus in kurzen Commentaren fast über das ganze A. T. (mit Ausnahme der Psalmen und Salomonischen Schriften) in syrischer Sprache geschrieben hat und welche in historischen Erläuterungen manches Schätzbare enthalten, vgl. oben S. 57.

christen) zu Verfassern haben. Diese letzteren Uebersetzungen, welche sich zum Theil näher an den hebräischen Text anschlossen als die LXX, pflegte man wohl mit der LXX zu vergleichen, besonders bei streitigen Stellen, was durch die Zusammenstellungen, welche Origenes († 254) in seiner sogenannten Hexapla und Tetrapla von diesen Uebersetzungen gab, erleichtert ward.

Origenes selbst war auch der hebräischen Sprache mächtig, obwohl nicht in dem Umfange und Grade, wie man zum Theil wohl geglaubt hat. Er schrieb über die Bücher des A. T. Erläuterungen dreierlei Art: a) *ὁμιλίαι*, praktisch erbauliche Erklärungen; b) gelehrtere Erörterungen in ausführlicheren Commentaren, *τόμοι* genannt; c) kürzere Erörterungen, *σημειώσεις* oder Scholia. Das Meiste dieser seiner alttestamentlichen Erklärungen ist verloren gegangen; namentlich seine sämmtlichen *σημειώσεις*. Von seinen Commentaren haben sich griechisch nur einige Fragmente über verschiedene Bücher erhalten, von seinen Homilien namentlich 19 über den Jeremias; ausserdem noch Mehreres in der jedoch wenig zuverlässigen lateinischen Uebersetzung des Rufinus. Manches von den Auslegungen des Origenes findet sich bei den späteren griechischen Auslegern und in den Catenen. Obwohl dem Origenes, wie gesagt, das Hebräische nicht unbekannt war, so geben doch seine exegetischen Werke für die sprachliche Erklärung der alttestamentlichen Bücher so gut wie gar nichts, wie auch nicht für die geschichtliche, da er und die ganze Schule, der er angehörte und die von ihm ausgegangen ist, auf den einfachen Wortsinn beim A. T. überhaupt wenig Gewicht legte, sondern als den wahren Sinn einen höheren unter der Hülle des Buchstabens verborgenen betrachtete.

Andere Ausleger der griechischen Kirche, besonders aus der antiochenischen Schule, legen zwar namentlich bei den geschichtlichen Büchern des A. T. dem einfachen historischen Sinne grösseres Gewicht bei; aber sie waren fast sämmtlich ohne alle Kenntniss der hebräischen Sprache oder derselben nur in sehr geringem Grade mächtig und halten sich für die Auslegung nur an die griechische Uebersetzung, entweder ausschliesslich an die LXX oder mit Vergleichung der andern Uebersetzungen. Diejenigen, von denen sich uns exegetische Werke über das A. T. erhalten haben, sind folgende:

1) Eusebius, Bischof von Cäsarea † 340; hat geschrieben unter andern eine fortlaufende Erklärung des Jesajas (*ὑπομνήματα εἰς Ἠσαΐαν*), wovon sich uns das Meiste erhalten hat, und eine zusammenhangende Erklärung der Psalmen, wovon sich die 119 ersten Psalmen erhalten haben; Beides herausgegeben im 1. Bande von Montfaucon's Collectio nova patrum et scriptorum graecorum. (Paris 1706. 2 Thle. fol.). Er schliesst sich in der Erklärung des Einzelnen vielfach an Origenes an, und vergleicht mit LXX die Uebersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion.

2) Johannes Chrysostomus, Patriarch von Konstantinopel † 407,

hat die meisten Bücher der heiligen Schrift in seinen ausführlichen Homilien erklärt, die des A. T. nach der LXX, wovon sich uns noch 67 Homilien über die Genesis, 5 Homilien über Jes. 6, 1 und Homilien über viele Psalmen erhalten haben; ferner eine Erklärung der 8 ersten Kapitel des Jesajas, und 8 Sermones (λόγοι) über einzelne Stellen der Genesis, besonders der ersten Kapitel.

3) Theodorus, Bischof von Mopsvestia in Cilicien † 428, einer der vorzüglichsten, unbefangensten Exegeten aus der griechischen Kirche; von dessen exegetischen Werken aber in griechischer Sprache nur der Commentar über die 12 kleinen Propheten gedruckt ist, zum Theil von Mai [scriptorum veterum nova collectio tom. I. (Rom 1825) P. II. S. 41—104: über Jonas, Nahum, Obadja, mit den Vorreden und Anfängen der Commentare über Amos, Haggai, Sacharja, Hosea] und vollständig (nach einem Wiener Codex) von Friedr. Victor von Wegnern, Berlin 1834. Von seinen Auslegungen über den Octateuch findet sich Manches in der von Nicephorus herausgegebenen Catene. Andere seiner exegetischen Schriften sind handschriftlich in syrischer Uebersetzung vorhanden.

4) Theodoret, Bischof von Cyrus in Mesopotamien, †457, ein Schüler des Theodor von Mopsvestia und des Chrysostomus, gehörte ebenfalls zu den besten Exegeten der griechischen Kirche. Wir besitzen von ihm noch fortlaufende Commentare über die Psalmen, das Hohelied, die 4 grossen und die 12 kleinen Propheten, — von denen aber der Commentar über den Jesaja noch nicht vollständig gedruckt ist, sondern nur so weit, als Sirmond ihn aus den Catenen hergestellt hatte; ferner ἐρωτήσεις über die historischen Bücher (Pentat., Jos., Richt., Ruth., Sam., Kön., Chron.), worin einzelne Stellen dieser Bücher, welche besondere Schwierigkeit darbieten, erläutert werden. (Alles Exegetische über das A. T. in der Ausgabe von Schulze: T. I. u. II.).

5) Cyrillus, Bischof von Alexandrien, † 444; von ihm besitzen wir ausführliche Commentare über den Jesaja und die 12 kleinen Propheten, und ein Werk über den Pentateuch unter dem Titel Glaphyra, in 12 Büchern, welches typisch-allegorische Betrachtungen über viele einzelne Stellen in demselben enthält. Er hält sich rein an die LXX.

6) Prokopius von Gaza, Lehrer der Beredsamkeit in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts; er ist Verfasser mehrerer exegetischer Werke, worin er die Erklärungen früherer Ausleger der griechischen Kirche im Auszuge liefert, aber auch Eigenes hinzufügt; er benutzt ausser LXX auch die anderen griechischen Uebersetzungen und beruft sich auch mitunter auf den hebräischen Text, obwohl er selbst der hebräischen Sprache nicht scheint kundig gewesen zu sein. Gedruckt ist von seinen exegetischen Werken griechisch mit lateinischer Uebersetzung a) ein ausführlicher Commentar über den Jesaja, Paris 1580 (von Curterius herausgegeben), b) kürzere Scholien über die 4 Bücher der Könige und die der Chronik, von Joh. Meursius, Leyden 1620. 4; ausserdem bloss in einer fehlerhaften lateinischen Uebersetzung der Commentar über den Octateuch

(Pentat., Jos., Richt., Ruth) Zürich 1555. (Das griechische Original befindet sich auf der Bibliothek zu Augsburg, zugleich mit dem Commentare über das Hohelied.)

7) Theophylakt, Erzbischof zu Achrida in Bulgarien am Ende des eilften Jahrhunderts; über das A. T. sind von ihm Commentare über den Hosea, Habakuk, Jona, Nahum, Micha vorhanden, welche griechisch und lateinisch in der Ausgabe seiner Werke Venet. 1754—63 mit gedruckt sind (vol. IV.), früher schon mehrmals lateinisch.

Wie meistens schon die zuletzt genannten Ausleger, so begnügte man sich nach der Zeit in der griechischen Kirche für die Auslegung der Schrift, A. wie N. T., immer mehr damit, bei den einzelnen Stellen die Auslegung der früheren griechischen Exegeten, besonders der rechtgläubigen, nur zusammenzustellen, gleichsam zu einer Kette zu vereinigen, wesshalb solche Sammlungen Catenen heissen. Dergleichen giebt es handschriftlich manche über verschiedene Bücher des A. T., und sie sind desshalb nicht unwichtig, weil sich darin die Erklärungen mancher Kirchenschriftsteller erhalten haben, deren Commentare sonst verloren gegangen sind.*)

Einen Beweis von der Beschäftigung mit dem Originaltexte des A. T. in der griechischen Kirche gibt nur eine im Mittelalter angefertigte griechische Uebersetzung desselben, wovon sich der einzige Codex zu Venedig findet, daher versio Veneta (de Wette §. 56); doch ist über ihren Ursprung gar nichts Weiteres bekannt.

Im Allgemeinen kann man wohl sagen, dass eine Beschäftigung mit der hebräischen Sprache und ein Studium des A. T. in der Originalsprache in der griechischen Kirche seit

*) Gedruckt ist davon namentlich Folgendes: a) eine Catene über den Hiob, griechisch mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben von Patricius Junius, London 1637. fol.; darin findet sich unter andern Vieles von der Auslegung eines gewissen Olympiodorus, Diakonus zu Alexandria, wahrscheinlich zu Anfang des siebenten Jahrhunderts, eines verständigen und feinen Auslegers, obwohl seine Auslegung sich nur auf die LXX bezieht; der Sammler dieser Catene ist wahrscheinlich Niketas, ein griechischer Theologe in der zweiten Hälfte des eilften Jahrhunderts, Erzbischof von Sarrä (Heraclea) in Macedonien; b) über das Hohelied, herausgegeben von Meursius, Leyden 1617. 4; c) über den Octateuch und die 4 Bücher der Könige, herausgegeben durch einen griechischen Mönch Nicephorus, später Erzbischof von Philadelphia. Leipzig 1772. 2. Bde. fol. Ferner d) eine über die Psalmen, welche bis jetzt aber nur in lateinischer Uebersetzung herausgegeben ist durch den Jesuiten Balthasar Corderius. Antwerpen 1643—46. 3 Bde. fol.

dem Origenes so gut wie gar nicht stattgefunden hat, wie ein solches in der griechischen Kirche auch jetzt noch wenig oder gar nicht stattfindet, indem in dieser Kirche die LXX auch selbst in ihren Abweichungen vom hebräischen Texte allein kirchliche Gültigkeit hat.

Von den lateinischen Kirchenvätern sind für die Auslegung des A. T. besonders nur zwei zu nennen, die beiden Zeitgenossen Augustinus und Hieronymus; für die sprachliche Erklärung kommt indessen nur der letztere in Betracht. Denn Augustin (Bischof zu Hippo Regius in Africa, † 430) war des Hebräischen nicht mächtig und auch des Griechischen nur in geringem Grade; dafür zeichnete er sich durch grosse Tiefe des religiösen und sittlichen Bewusstseins aus, die ihn den rechten innersten Sinn der Schrift vielfach auch in der lateinischen Uebersetzung erkennen liess. So namentlich in seinem ausführlichen Commentar über die Psalmen.

Ausserdem besitzen wir von ihm 2) Annotationes über den Hiob, 3) mehrfaches über die Genesis, gegen die Manichäer, um den Inhalt des Buches gegen deren Einwendungen zu rechtfertigen a) De Genesi contra Manichaeos libri duo, vom Jahre 389, von der Schöpfung bis zur Ausstossung der Menschen aus dem Paradiese; b) De Genesi ad litteram liber imperfectus, bis Kp. 1, 26; c) De Genesi ad litteram libri XII., auch nur bis zur Ausstossung aus dem Paradiese. — 4) Quaestiones in Heptateuchum (Pentat. Jos. Richt.). — 5) Locutionum libri VII., Aufzeichnung der besonderen Redeweisen in der lateinischen Uebersetzung der Bücher des Heptateuchs, wo er öfters dieselben auf die griechische der LXX zurückführt.

Viel weniger durch dogmatischen und ethischen Gehalt zeichnen sich die Auslegungen des Hieronymus († 420) aus, während sie hinsichtlich der grammatisch-philologischen Seite alle patristischen Auslegungen übertreffen. Hieronymus zeichnete von allen Kirchenvätern sich am meisten durch sprachliche Bildung aus, und so auch namentlich durch Kenntniss des Hebräischen. Er hatte diese Sprache schon in seiner Jugend von einem zum Christenthum bekehrten Juden erlernt und setzte dieses Studium auch später immer fort, indem er mit vielen Kosten den Unterricht gelehrter Juden aus den Schulen von Tiberias und Lydda benutzte, namentlich den eines gewissen Barhanina. Daher schliesst seine hebräische Sprachkenntniss sich ganz an die Reception der jüdischen Schulen an, und seine Erklärungen der alttestamentlichen Schriften stim-

men häufigst mit denen der Rabbinen überein. Das zeigt sich schon in seiner lateinischen Uebersetzung des A. T. Die bis dahin in der abendländischen Kirche vorhandene lateinische Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher, welche in verschiedenen Gestaltungen in Umlauf war, besonders in der sogenannten Itala, war aus der LXX gemacht und theilte deren Abweichungen vom hebräischen Texte. Hieronymus übersetzte die sämmtlichen kanonischen Bücher des A. T. von neuem unmittelbar aus dem Hebräischen, welches Werk später, ausser beim Psalter, im Abendlande als kirchliche Uebersetzung angenommen wurde und, obwohl es noch mancherlei Veränderungen und Corruptionen erfahren hat, unsere jetzige Vulgata ist. Ausserdem hat er auch Commentare über verschiedene Bücher des A. T. geschrieben, bei denen er die Auslegung zunächst an seine eigene lateinische Uebersetzung knüpft, dann aber bei zweifelhaften Stellen die LXX und die etwa von derselben abweichenden anderen griechischen Uebersetzungen anführt und häufig auch auf den hebräischen Text zurückgeht; seine Erklärungen sind zugleich philologisch, historisch und dogmatisch, und nicht durch Weitschweifigkeit ermüdend; mit Fleiss benutzt er auch die früheren Ausleger, wie besonders den Origenes. Wir besitzen von ihm noch a) einen fortlaufenden Commentar über die sämmtlichen Propheten, die 4 grossen und die 12 kleinen; b) dergl. über den Koheleth; c) Quaestiones s. traditiones Hebraicae in Genesin, was eine kurze Auslegung dieses Buches ist, die sich besonders beschäftigt mit der Vergleichung der alten lateinischen Uebersetzung mit LXX und dem hebräischen Text*).

Hieronymus wurde schon von seinen Zeitgenossen als ein ausgezeichnetes Muster hebräischer Sprachgelehrsamkeit betrachtet, und vielfach wandte man sich an ihn mit Anfragen über Gegenstände aus diesem Gebiete. Er brachte auch mehreren seiner Freunde einige Kenntniss der hebräischen Sprache

*) Nicht von Hieronymus sind noch mehrere andere exegetische Werke über alttestamentliche Schriften, die sich in den meisten Ausgaben seiner Werke mit unter seinem Namen finden, namentlich über die Psalmen (nach Martianay von einem andern lateinischen Kirchenlehrer aus dem vierten Jahrhundert, der aber als Exeget viel unbedeutender ist und sich vielfach begnügt seine Vorgänger auszuschreiben), über den Hiob und die Sprüchwörter, über die Klagelieder und den Habakuk.

bei, unter ihnen auch einigen gelehrten Frauen. Doch war dieses nicht von grosser Bedeutung, noch hielt der Eifer dafür an. Unter den abendländischen Kirchenlehrern der folgenden Jahrhunderte nach Hieronymus finden wir auch nicht einen, welcher einige Kenntniss der hebräischen Sprache und einige Bekanntschaft mit dem Originaltexte des A. T. verriethe, da man sich für die Auslegung der Schrift immer mehr ausschliesslich an die Vulgata hielt. An ihren Text allein schliessen sich auch die scholastischen Theologen des Mittelalters für ihre Speculationen und Schrifterklärungen an, da sie nicht einmal des Griechischen mächtig waren. Wo sie in der kirchlichen Uebersetzung auf Wörter stiessen, welche aus dem Originaltexte beibehalten waren, wie z. B. Alleluja, sahen sie sich nach Erläuterungen derselben bei früheren Kirchenvätern um, wie bei Augustinus, Hieronymus u. A., und führen dabei zum Theil ganz abenteuerliche Erklärungen an *).

Nur sehr wenige Christen gab es in diesem Zeitalter im Abendlande, die einige Kenntniss des Hebräischen besassen. Unter diesen zeichnete sich besonders aus Raymundus Martini, ein spanischer Dominikaner † 1284.

Raymundus Martini besass eine grosse Belesenheit nicht bloss im A. T., sondern auch im Talmud und in rabbinischen Schriften, und trieb auch Arabisch und Chaldäisch; er schrieb ein gegen Muhammedaner und Juden gerichtetes Werk, Pugio fidei, gedruckt zuerst zu Paris 1642 fol., wieder herausgegeben von Joh. Bened. Carpzov, Leipzig 1687 fol.

Die polemischen Berührungen mit den Juden und jüdischen Theologen, deren gelehrte Schulen ihre Sitze im Mittelalter hauptsächlich im westlichen Europa hatten, mussten im Abendlande in diesem Zeitalter auch mehr als in der griechischen Kirche für die christlichen Theologen das Bedürfniss einer Kenntniss der Originalsprache der heiligen Schriften, welche beide Theile als gemeinsames Gut anerkannten, von Zeit zu Zeit fühlbar machen. So wurde auch auf dem Concil von

*) Folgendes Beispiel giebt Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache S. 104: Durandus (Bischof zu Meaux † 1333) ad Apocal. 19, 1: Alleluja: Augustinus sic exponit (falsch): al i. e. salvum, le i. e. me, lu i. e. fac, ja i. e. domine. Hieronymus sic (aber falsch angegeben): alle i. e. cantate, lu i. e. laudem, ja ad dominum. Gregorius sic: alle pater, lu filius, ja Spiritus sanctus; vel: alle lux, lu: vita, ja: salus. M. Petrus Antisidorensis sic: al altissimus, le: levatus in cruce, lu: lugebant apostoli, ja: jam resurrexit.

Vienne 1311 vom Papste Clemens V. verordnet, dass auf allen Akademien das Hebräische wie das Chaldäische und Arabische gelehrt werden sollte, zur Widerlegung der Juden und Türken. Doch scheint die Verfügung nicht grossen Erfolg gehabt zu haben, und sie konnte es auch nicht, da es an geeigneten Lehrern fehlte. Indessen gab es doch in diesem Zeitalter im Abendlande einzelne christliche Theologen und Gelehrte, die auch des Hebräischen mächtig waren, namentlich wohl übergetretene Juden, die früher in den Schulen der Rabbinen eine gelehrte Bildung erhalten hatten. Besonders ist hier aus dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts zu nennen Nicolaus de Lyra, der wahrscheinlich von jüdischer Abkunft ist.

Lyra war Franciscaner zu Paris, † 1340; Doctor planus et utilis. Er hat einen Commentar über die ganze Bibel verfasst unter dem Titel Postilla perpetua, in 85 Büchern, verfertigt von 1292—1330; gedruckt zuerst Rom 1471. 5 Bde. fol.; nachher bis ins siebzehnte Jahrhundert oft wieder aufgelegt. Mit der Kenntniss des Hebräischen verband er die des Rabbinischen und benutzte für die Auslegung des A. T. auch die Commentare der Rabbinen, besonders des Raschi. Er erwarb sich als Ausleger grosses Ansehen, später auch bei Luther und den Protestanten überhaupt*). Er dringt darauf, vor allem erst den buchstäblichen (philologisch-historischen) Sinn der Schrift zu erforschen, indem erst darauf die mystische Auslegung basirt werden dürfe.

Aus dem 15. Jahrhundert sind als Kenner der hebräischen Sprache besonders zu nennen Johann Wessel und Johannes Pico.

Der Erstere, geboren zu Gröningen 1419, lebte zu Köln, Löwen, Paris, besonders zu Basel, als Lehrer der Philosophie; wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit lux mundi genannt. Woher er seine Kenntniss des Hebräischen erlangt hat, ist nicht bekannt, vermuthlich durch den Unterricht jüdischer Lehrer. Johannes Pico, Fürst von Mirandola, geb. 1463, beschäftigte sich viel mit der Philosophie, besonders der Platonischen, wie mit anderen Wissenschaften, und erregte durch seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn schon in einem Alter von 23 Jahren zu Rom die höchste Bewunderung; von einem jüdischen Gelehrten lernte er Hebräisch, Chaldäisch und Arabisch, wie er durch denselben auch mit der Kabbala bekannt wurde. Diese Kenntnisse benutzte er zu arabischen Untersuchungen und Streitschriften wider Juden und Muhammedaner. Aus Eifer für das Christenthum und die Wissenschaft legte er zuletzt die Regierung nieder, und war in Begriff Dominikaner zu werden, als er 1494 starb, 31 Jahre alt.

*) Sprüchwörtlich: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset (s.: totus mundus delirasset).

Mit regelmässigerem Eifer wurde das Studium des Hebräischen von den christlichen Theologen des Abendlandes seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts betrieben. Damals erschienen auch die ersten von christlichen Theologen und in lateinischer Sprache verfassten hebräischen Grammatiken. Der erste Versuch der Art ist von Conrad Pellicanus: De modo legendi et intelligendi Hebraea. Basel 1503. 4.

Der Verfasser war beim Erscheinen dieses Buches gegen 26 Jahr alt, Franciscaner und Lehrer der Theologie zu Basel; das Hebräische hatte er mit grosser Anstrengung grossentheils von selbst gelernt. Sein Versuch hatte noch etwas höchst Unvollkommnes. Später trat er zur protestantischen Kirche über und ward 1526 Lehrer der hebräischen Sprache zu Zürich, † 1556. Seine Vorlesungen über das A. und N. T. sind auch gedruckt. Zürich 1532—39. 7 Bde. fol.

Drei Jahre nach diesem Versuche des Pellicanus erschien die schon viel brauchbarere hebräische Grammatik von Reuchlin.

Johann Reuchlin, geb. zu Pforzheim 1455, lernte Hebräisch zuerst von Joh. Wessel, und später von jüdischen Gelehrten zu Wien und Rom; seit 1520 Lehrer der griechischen und hebräischen Sprache zu Ingolstadt, † 1522 zu Stuttgart, als er eben nach Tübingen berufen war. Sein Werk: Rudimenta linguae Hebraicae (Pforzh. 1506 gross 4. 620 S., verbesserte Ausgabe von Seb. Münster Bas. 1537 fol.) besteht aus drei Büchern, von denen die beiden ersten ein Wörterbuch bilden, welches aber fast nur die Stammwörter aufführt, von den Derivaten nur wenige; die Bedeutungen der einzelnen Wörter sind hier meistens nach Kimchi ungeordnet neben einander hingestellt. Das dritte Buch enthält die Grammatik, worin er ebenfalls den Rabbinen folgt. Von Reuchlin schreiben sich die meisten termini technici her, welche seitdem in der hebräischen Grammatik üblich geworden sind (wie status absolutus, affixum, conjugatio, verba imperfecta, quiescentia u. dgl.), zum Theil auch die in Deutschland gewöhnlich gewordene Aussprache des Hebräischen.

Der Aufschwung, welchen um diese Zeit das Studium der hebräischen Sprache nahm, hing mit dem allgemeinen Aufschwunge des Studiums der Wissenschaften und namentlich des der philologischen zu der Zeit im Abendlande zusammen. Sehr erleichtert wurde auch dieses Studium gegen die frühere Zeit durch die Buchdruckerkunst, indem es früher mit so grossen Kosten verbunden gewesen war, Handschriften der hebräischen Bibel, sowie der grammatischen und lexikalischen Werke der jüdischen Gelehrten zu erlangen, so dass schon deshalb nur Wenige im Stande waren, sich die zum Lesen des hebräischen

A. T. erforderlichen Kenntnisse zu erwerben. Ganz besonders aber ward das Studium der hebräischen Sprache durch die Reformation befördert. Die evangelische Kirche hat von Anfang an es als wesentlich betrachtet, für die Erkenntniss und Aneignung des christlichen Heiles auf die heilige Schrift als lauterste Erkenntnissquelle selbstständig zurückzugehen, wodurch sich ihr als eine nothwendige Aufgabe der theologischen Wissenschaft die Erforschung der Schrift in deren Grundsprachen hinstellen musste. Die Reformatoren schon, wie namentlich Luther, ermunterten daher durch Wort und Beispiel zu einem fleissigen Studium der biblischen Grundsprachen. So dringt namentlich Luther mit besonderem Nachdrucke auf das Studium der hebräischen Sprache.*)

Gerade der grosse Eifer aber, womit die protestantisch Gesinnten auf das Studium der Grundsprachen der heiligen Schrift drangen, trug mit dazu bei, dasselbe den strengeren Anhängern der römischen Kirche verdächtig zu machen, besonders auch deshalb, weil dadurch leicht die unbedingte Autorität der Vulgata, welche als eine authentische, von der Kirche angenommene Erklärung der heiligen Schrift galt, mehr oder weniger gefährdet werden konnte. Schon Reuchlin war von dem Inquisitionsgerichte zu Köln auch namentlich wegen seines Eifers für das Studium der hebräischen Sprache verfolgt worden, und daran hatten sich auch die theologischen Fakultäten zu Paris, Löwen, Erfurt, Mainz angeschlossen. Kaiser Maximilian hatte schon 1509 und 1510 Befehl ergehen lassen, alle hebräischen Schriften ausser dem A. T. zu verbrennen, und es ward dem Reuchlin als grosse Parteilichkeit für die Juden ausgelegt,

*) Z. B. Tischreden W. A. XXII. S. 1067: „Die verba und res St. Pauli, die sind aus den Propheten und Mose genommen; darum sollen die jungen Theologen Hebräisch studiren, auf dass sie die griechischen und hebräischen Wörter gegen einander halten und derselben Eigenschaft, Art und Kraft sehen mögen. — Wenn ich jung wäre und wollte ein hoher Theologus werden, so wollte ich Paulum conferiren cum Veteri testamento." Und so anderswo. Gesen. Gesch. d. hebr. Sprache S. 106 führt an Comment. in Ps. 45: Saepe monui, ut linguam Hebraeam disceretis nec eam ita negligeretis. Arbitror nos habituros religionis nostrae hostes Hispanos, Gallos, Italos, Turcas etiam; ibi certe cognitione linguae Hebraeae opus erit. Scio enim, quantum mihi contra hostes meos profuerit, quare hac quantulacunque cognitione infinitis aureorum millibus carere nolim. Et vos dabitis operam, ut hanc quoque linguam discatis, si non pecora campi et indoctum vulgus haberi vultis.

dass er gegen diese Maassregel stimmte, die jedoch wirklich nicht zur Ausführung kam. So wurde auch etwas später in Frankreich Franciscus Vatablus († 1547) aus demselben Grunde wie Reuchlin angefeindet. Der König von Frankreich, Franz I., hatte ihn 1530 zum Professor der hebräischen Sprache zu Paris ernannt, und er verwaltete diesen Lehrstuhl mit dem grössten Beifall. Da er aber zugleich auch Vorlesungen über das A. T. hielt, so suchten die Pariser Theologen den Befehl auszuwirken, dass er dieses ganz daran geben sollte oder wenigstens sich keinen Tadel der Vulgata erlauben. Doch drangen sie nicht durch, ihn auf solche Weise zu beschränken.

Seine Annotationes in V. T. erschienen Paris 1545, herausgegeben von Rob. Stephanus nach der Nachschrift eines Zuhörers des Vatablus; dann vermehrt hinter der Vulgata des Rob. Stephanus 1557 (die über die Psalmen zugleich mit denen des H. Grotius besonders edirt von Vogel, mit eigenen Observationen und einer Vorrede von Nösselt. Halle 1767. 8.).

Ein anderer katholischer Theologe derselben Zeit, welcher sich eifrig mit dem Hebräischen beschäftigte und die Kenntniss desselben zur Erklärung des A. T. anwandte, war Santes Pagninus, ein Dominikaner aus Lucca, † zu Lyon 1541.

Am meisten bekannt ist er als Verfasser einer neuen lateinischen Uebersetzung der ganzen Bibel, der ersten, die nach der Vulgata verfertigt war, welche mit Bewilligung des Papstes Leo X. zu Lyon 1527 erschien; sie fand sehr grossen Beifall bei jüdischen, wie bei christlichen Gelehrten, namentlich auch bei den Reformatoren und anderen Protestanten. Er befleissigt sich darin einer möglichst grossen Treue; die Uebersetzung ist aber so sklavisch wörtlich, dass sie oft gar nicht zu verstehen ist, ohne dass man auf den Grundtext zurückgeht. Ausserdem besitzen wir von ihm über das Hebräische ein grammatisches und ein lexikalisches Werk: a) Institutionum Hebraicarum libri IV. Lyon 1526. 4. u. öfter, b) Thesaurus linguae sanctae, Lyon 1529. fol. (verbessert und berichtigt wieder herausgegeben von Joh. Mercerus und zwei andern Gelehrten, Lyon 1575. fol. 2 Bde.). In beiden Werken schliesst er sich ganz an die Rabbinen an, deren Werke er mit vielem Fleisse benutzt hat. Das Lexikon enthält fast bloss Excerpte aus Kimchi und andern Rabbinen.

So gab es auch noch manche andere Theologen der katholischen Kirche dieser und der folgenden Zeit, welche das Studium der hebräischen Sprache zu fördern suchten und die Kenntniss derselben für die Auslegung des A. T. anwandten. Von denjenigen, welche sich bis zu Anfange des vorigen Jahrhunderts durch Commentare über das ganze A. T. oder bedeutende Theile desselben besonders verdient gemacht und

grossen Beifall gefunden haben, sind besonders folgende drei zu nennen: Maldonatus, a Lapide und Calmet.

a) Joh. Maldonatus, ein spanischer Jesuit, geb. 1534, lehrte eine Zeitlang mit grossem Beifall zu Paris, † zu Rom 1583. Seine Schriften erschienen erst nach seinem Tode und zum Theil lange nachher; so seine Commentarii in praecipuos sacrae scripturae libros Veteris Testamenti. Paris 1643. fol., enthaltend Scholien über die Psalmen, die 3 Salomon. Schriften und die 4 grossen Propheten; es findet sich darin manches Schätzbare.

b) Cornelius a Lapide (von Stein), geb. im Lüttichschen, gelehrter Jesuit, hielt Vorlesungen über die Bibel zu Löwen, dann zu Rom, wo er 1637 starb. Wir besitzen von ihm Commentare, wie über das N. T., so auch über die sämmtlichen Bücher des A. T., mit Ausnahme der Psalmen und des Hiob, an deren Bearbeitung oder Vollendung er durch den Tod verhindert ward. Die Commentare über die verschiedenen Bücher erschienen zuerst einzeln, dann gesammelt, und so öfters wieder aufgelegt, zuletzt Venedig 1730. (Das A. und N. T. in 10 Bänden fol.). Seine Kenntniss des Hebräischen ist nicht gerade sehr umfassend, und seine Auslegung überhaupt nicht tiefgehend; doch fand er besonders in der katholischen Kirche vielen Beifall, namentlich durch eine gewisse Vollständigkeit in der Aufführung verschiedener Erklärungen, sowie durch vielfältige dogmatische Ausführungen. Auch von späteren protestantischen Auslegern ist er vielfach benutzt worden.

c) Augustin Calmet, Benedictiner zu Sénones in Lothringen, † 1757; sein Commentar über die Bibel erschien ursprünglich in französischer Sprache, Paris 1707—1716; 23 Bde. 8., dann ib. 1724—1726. 8 Bde. fol.; in lateinischer Uebersetzung durch Mansi, zu Lucca 1730 fol. und Würzburg 1787 ff. 4.; mit vielem Fleisse gearbeitet und mit Benutzung der besten früheren Ausleger; mit mancher besonders historischen und antiquarischen Gelehrsamkeit; doch geht auch bei ihm die Auslegung nicht sehr tief.

Viel verbreiteter indessen noch, als in der katholischen Kirche war das Studium des Hebräischen und die Anwendung der Kenntniss desselben zur Auslegung des A. T. bei den Protestanten. Unter den protestantischen Theologen im Reformationszeitalter, welche sich um die Auslegung des A. T. durch fortlaufende Commentare verdient gemacht haben, sind vor Allem Luther und Calvin selbst zu nennen. Luther hatte das Hebräische schon zu Erfurt getrieben und setzte das Studium desselben auch zu Wittenberg immer weiter fort, wo er dabei unter andern besonders von Aurogallus (Professor der hebräischen Sprache) und Creuziger unterstützt ward. Von ihm ist zuvörderst zu nennen seine deutsche Uebersetzung des A. T., welche er seit 1523 in einzelnen Büchern herausgab;

vollständig erschien sie zuerst 1534, ein Werk, welches sammt der Uebersetzung des N. T. von unendlichem Einflusse gewesen ist für die Verbreitung der Bibelkenntniss, für die Förderung der Sache des Evangeliums und selbst auch für die Bildung der deutschen Sprache. Er benutzte dafür vielfach auch die LXX und Vulgata, wie die rabbinische Tradition, obwohl ihm weder das Eine, noch das Andere als hinreichende Autorität galt. Ausserdem hat er vorher, gleichzeitig und später auch umfassende exegetische Werke über verschiedene Schriften des A. T. verfasst.

Von Luthers exegetischen Werken über das A. T. sind besonders zu nennen: a) eine vollständige Auslegung der ganzen Genesis in lateinischer Sprache, woran er 1536—1545 gearbeitet hat, und die nach seinen Lectionen durch einige seiner Freunde zum Druck besorgt ward; bald erschien aber auch eine deutsche Uebersetzung davon (W. A. I. u. II.); das lateinische Original ist zuletzt gedruckt in Lutheri exegetica opera latina, cur. Elsperger. tom. I—XI. Erl. 1829—42. kl. 8. b) Deuteronomium, ursprünglich lateinisch, zuerst 1525 herausgegeben (deutsch W. A. III.). c) Jesaja, ein seinen Vorlesungen nachgeschriebenes Collegienheft, ursprünglich lateinisch von einem Zuhörer 1532 zum Drucke besorgt, vermehrt 1534 (deutsch W. A. VI.). d) Die kleinen Propheten, mit Ausnahme des Haggai, aus verschiedenen Jahren; über den Hoseas und Joel eine zwiefache (in deutscher Uebers. W. A. VI.). e) Prediger Salomo, ursprünglich lateinisch, deutsch von Justus Jonas 1533. 4. f) Kurze Auslegung des Hohenliedes, aus Luther's Lectionen durch Veit Dietrich 1538 (beides W. A. V.). g) Verschiedene Auslegungen über die Psalmen, doch immer nur über eine bestimmte Reihe derselben (W. A. IV. V.).

Noch bedeutender als Ausleger ist Joh. Calvin, von dem es Erläuterungen über die meisten Bücher des A. T. giebt, namentlich über den Pentateuch, Josua, die Propheten und die Psalmen, welche sich in der Amsterdamer Ausgabe seiner Werke (1671 ff. 9 Bde. fol.) in den 5 ersten Bänden finden; ursprünglich erschienen sie einzeln. Seine Kenntniss des Hebräischen war wohl weniger umfassend als die Luthers; aber doch ist seine Auslegung auch in grammatischer Beziehung meistens genauer, sorgfältiger und tiefer in den wirklichen Sinn eindringend und hat dabei doch zugleich überall eine praktische Richtung. Am vorzüglichsten sind seine Commentare über die Psalmen (neu edirt von Tholuck, Berlin 1836. 2 Bde. 8) und der über die Genesis (neu herausgegeben von Hengstenberg, Berlin 1838. 2 Bde. 8.); in letzterem übt er unter

anderm eine fortlaufende Polemik gegen solche Ausleger, welche den historischen Charakter des Buches verkannten und bestritten, indem sich damals schon (besonders unter italienischen Gelehrten) mythische und ähnliche Vorstellungen über den Inhalt des Buches vielfach geltend machten. In dem Commentar über die Psalmen beweist er grosse Unbefangenheit des Geistes, indem er für manche dieser Lieder, welche damals meistens als direct messianisch betrachtet wurden, als unmittelbare Beziehung die auf andere näher liegende Verhältnisse und Personen geltend macht. Ausser jenen beiden Büchern hat er Commentare auch über den Jesaja und das Buch Josua herausgegeben, während die Auslegungen über die anderen Propheten nach seinen Vorlesungen durch Zuhörer von ihm veröffentlicht sind.

Ferner sind noch unter den protestantischen Auslegern des A. T. aus dem sechszehnten Jahrhundert bis zu Anfange des siebzehnten besonders zu erwähnen aus der lutherischen Kirche Brenz, und von den Reformirten Oekolampadius, Mercerus, Drusius und Piscator.

a) Johann Brenz, † 1570 als Propst zu Stuttgart, der unter den lutherischen Auslegern dieser Zeit des Hebräischen wohl am meisten kundig war; seine Auslegung, obwohl hauptsächlich dogmatisch, wendet doch auch auf die sprachliche Erklärung grosse Sorgfalt. Es giebt von ihm Commentare über die meisten Bücher des A. T. (über den Pentateuch und die anderen geschichtlichen Bücher, mit Ausnahme der Chronik, über die Psalmen, Hiob, Koheleth, Jesaja, Jeremia, Hoseas, Amos, Jonas, Micha), welche sich gesammelt finden in den 4 ersten Bänden seiner Opera, Tübingen 1576—1590. 8 Bde. fol.

b) Johann Oekolampadius (Hausschein), Prof. der Theol. zu Basel † 1531; besass gründliche Kenntniss des Hebräischen, welche er in seinen exegetischen Schriften über verschiedene Bücher des A. T. bekundet, über die Genesis, den Hiob, die grossen und die kleinen Propheten, welche einzeln erschienen sind (seit 1523) und verschiedentlich wieder aufgelegt.

c) Johannes Mercerus (le Mercier), französisch-reformirter Theologe, war mehrere Jahre Professor der hebräischen Sprache zu Paris (Nachfolger des Vatablus), † 1570 zu Usez in Languedoc. Wir besitzen von ihm Commentare über verschiedene Bücher des A. T., die meistens erst nach seinem Tode herausgegeben sind: 1) über die Genesis, von Beza edirt. Paris 1598. fol. 2) über den Hiob und die Salomonischen Schriften, 1573. fol. 2 Bde., neue Ausgabe Amsterd. 1651. fol. in 1 Bde. 3) über die 5 ersten der kleinen Propheten, zuerst ohne Angabe des

Jahres und Druckortes herausgegeben von Peter Cevallerius (le Chevalier), dann in einer verstümmelten Ausgabe Giess. 1695. 4. 4) Scholia et versio ad prophetiam Haggaei Ebraice. Paris 1551. Mercerus war einer der kundigsten hebräischen Sprachforscher, und besonders seine Erklärungen über den Hiob und die Salomonischen Schriften enthalten recht brauchbare Bemerkungen von bleibendem Werthe; er benutzt auch fleissig die früheren Commentatoren, besonders den Hieronymus und die Rabbinen, und giebt aus ihnen Excerpte, die jedoch in dem Werke über die kleinen Propheten fast gar nicht verarbeitet sind.

d) Joh. Drusius (eigentlich van der Driesche), gebürtig aus Flandern 1550, Prof. der morgenländischen Sprachen zu Oxford seit 1572, dann zu Leyden seit 1575, und darauf seit 1585 Prof. der hebräischen Sprache zu Franecker, † 1616. Von ihm giebt es über die meisten Bücher des A. T. theils fortlaufende Lectionen und Commentare, theils Erläuterungen schwierigerer Stellen, die er zum Theil auf besonderen Auftrag der niederländischen Generalstaaten ausgearbeitet hat, und die theilweise erst nach seinem Tode gedruckt sind. Ohne sich in dogmatische Untersuchungen zu verlieren, geht er auf die Erforschung des Wortverstandes der Schrift aus, aus dem hebräischen Sprachgebrauche, den jüdischen Auslegern und den alten Uebersetzungen.

e) Johann Piscator, Lehrer der Theologie am reformirten Gymnasium zu Herborn, † 1626. Er ist Verfasser einer neuen deutschen Uebersetzung der Bibel (Herb. 1602—1604. 4 Bde. 4. und öfter wieder aufgelegt), womit er wohl die Luther'sche Uebersetzung bei den Reformirten in Deutschland zu verdrängen dachte, die jedoch bei ihnen nie kirchliches Ansehen erlangt hat, obwohl sie nicht ohne Werth ist. Dann giebt es von ihm einen lateinischen Commentar über die ganze Bibel, der zuerst einzeln in 24 Bänden Herborn 1601 ff. 8. erschien, nachher ib. in 4 Bden. fol. 1643—1645. In diesem Commentare giebt er beim A. T. für jedes Kapitel eine zwiefache lateinische Uebersetzung, seine eigene und die des Immanuel Tremellius und Franz Junius (die zuerst 1575 ff. erschienen war und nachher öfters wieder aufgelegt ist), ferner eine ausführliche Zergliederung des Inhaltes, darauf erläuternde exegetische Anmerkungen und zuletzt dogmatische und moralische Betrachtungen).

Was den Charakter der sprachlichen Erklärungsweise des A. T. bei den protestantischen Auslegern dieses Zeitalters betrifft, so war er im Allgemeinen ein traditioneller. Wie die Erkenntniss des Hebräischen von den jüdischen Gelehrten zu den christlichen gekommen war, so schlossen sie sich auch für die hebräische Worterklärung meistens an die Angaben der Rabbinen an, indem sie damit nur zum Theil die Vulgata und LXX verglichen. Andere alte Uebersetzungen wurden nur von Wenigen mit zu Rathe gezogen, wie namentlich von Mercerus und Drusius. — Einen gleichen Charakter hatten auch die am mei-

sten verbreiteten grammatisch-lexikalischen Werke, welche in diesem Zeitalter von protestantischen Theologen erschienen, da sie sich ebenfalls an die Arbeiten der Rabbinen anschlossen; so namentlich die der reformirten Theologen Seb. Münster am Anfange und Joh. Buxtorf am Ende dieses Zeitraumes.

a) Seb. Münster, geb. 1489 zu Ingelheim, Franciscanermönch, bis er zur protestantischen Kirche übertrat, Schüler des Pellicanus, Prof. der hebräischen Sprache zu Heidelberg, dann zu Basel, † 1552; ein vielfach gebildeter Gelehrter, namentlich auch als Geograph und Mathematiker bekannt. Für das Hebräische schliesst er sich ganz besonders an Elias Levita an, dessen grammatische Schriften er ins Lateinische übersetzte und herausgab und dem er auch in seinen eigenen grammatisch-lexikalischen Werken meistens folgt; sein Diction. Hebr. adj. Chald. vocabulis erschien zu Basel 1523; verschiedene grammatische Werke erschienen von ihm seit 1525, am vollständigsten ist sein Opus grammaticum consummatum ex variis Elianis libris concinnatum. Basel 1542 u. öfters 8. Ausserdem ist von ihm hier noch zu nennen eine neue lateinische Uebersetzung des A. T. mit Anmerkungen, in der von ihm besorgten Ausgabe der hebräischen Bibel. Basel 1534—35. 2 Bde. fol., neue Aufl. 1546., auch in dieser Arbeit ist er meistentheils den Rabbinen gefolgt.

b) Joh. Buxtorf, der Vater, geb. zu Camen in Westphalen 1564, Prof. der morgenländischen Sprachen zu Basel seit 1591, † 1629. Er besass eine sehr grosse Belesenheit in den Rabbinen und hat sich vielfach an sie angeschlossen, in lexikalischer wie in grammatischer Hinsicht, hat sich aber in beiderlei Beziehung um das Studium des Hebräischen durch grössere Vollständigkeit und zweckmässigere Methode in der Behandlung sehr verdient gemacht. Seine grammatischen und lexikalischen Werke haben grossen Beifall und grosse Verbreitung gefunden und sind lange Zeit für die christlichen Theologen — die protestantischen wie die katholischen — die Hauptwerke zur Erlernung des Hebräischen geblieben. Seine Grammatik erschien in kürzerer Gestalt zuerst 1605. 8., vollständiger (thesaurus grammaticus linguae sanctae) 1609. 8. und ist in beiden Gestalten öfters wieder abgedruckt. Noch mehr Verbreitung und für längere Zeit haben seine lexikalischen Werke gefunden; hebräische Wörterbücher giebt es von ihm zwei, ein kürzeres, manuale. 1602. 12. und öfters, und ein ausführliches Lexicon Hebraicum et Chaldaicum. Basel 1607. 8. und oft aufgelegt, 11. Aufl. 1710. 8. Schon früher (S. 58) erwähnt ist sein (nach seinem Tode von seinem Sohne Joh. Buxtorf herausgegebenes) Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum. Basel 1640. fol. Ausserdem ist noch zu merken seine (ebenfalls von seinem Sohne herausgegebene) Concordantiae Bibliorum Hebraicae etc. Basel 1632 fol., zur Auffindung aller Stellen, an welchen die Wurzelwörter, wie deren Derivata und einzelne Formen vorkommen*).

*) Der Erste, welcher eine hebräische Concordanz geschrieben, war der jüdische Gelehrte R. Mardochai Nathan, um die Mitte des funf-

Von anderen hebräischen Lexikographen aus der protestantischen Kirche in diesem Zeitalter sind noch Förster und Schindler zu merken, zwei Gelehrte von verschiedener Richtung, die sich aber beide von den Arbeiten der Rabbinen mehr unabhängig zu machen suchten.

a) Joh. Förster, †1556 als Professor der hebräischen Sprache zu Wittenberg. Er hatte im Hebräischen Reuchlin und jüdische Gelehrte zu Lehrern gehabt und besass in rabbinischen Schriften eine grosse Belesenheit. Doch suchte er sich für die Ermittelung der Bedeutungen der hebräischen Wörter von der Autorität der Rabbinen möglichst unabhängig zu machen, wie das schon der Titel seines erst nach seinem Tode erschienenen Lexikons zeigt (Dictionarium Hebraicum novum, non ex Rabbinorum commentis nec nostratium doctorum stulta imitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris sacrorum bibliorum et eorundem accurata locorum collatione depromptum. Basel 1557 und 1564). Er suchte die Bedeutung der hebräischen Wörter zu ermitteln theils durch sorgfältig vergleichende Betrachtung der verschiedenen Stellen, wo dasselbe Wort sich findet, theils durch Vergleichung der verschiedenen verwandten Wörter, wobei er von der Voraussetzung ausging — die auch im Allgemeinen in zahlreichen Fällen sich bewährt, und die in späterer Zeit mehrfach wieder aufgenommen und weiter verfolgt ist —, dass verwandt mit einander auch in der Bedeutung solche Wörter seien, die zwei Consonanten mit einander gemein haben, oder welche dieselben Consonanten nur versetzt haben, oder welche Consonanten desselben Organs haben. Doch konnte die einseitige Verfolgung dieser Methode ihn nicht vor manchen Missgriffen bewahren, und noch weniger würde er damit allein ausgereicht haben, wenn er nicht die jüdische Tradition in der Erinnerung in sich getragen hätte und durch sie mehrfach in der Festsetzung der Bedeutungen auch unbewusst geleitet worden wäre. Uebrigens ist Förster auch von Luther öfters für die Erklärung schwierigerer hebräischer Wörter um Rath gefragt worden.

b) Valentin Schindler, Professor der morgenländischen Sprachen zu Wittenberg, dann zu Helmstädt, wo er †1610. Er besass eine nicht unbedeutende Kenntniss der verschiedenen semitischen Dialekte und war der Erste, der eine umfassende Vergleichung derselben, namentlich zur Erklärung des Hebräischen anstellte, in seinem Lexicon pentaglotton He-

zehnten Jahrhunderts, sie erschien zu Venedig 1523. fol. 1564. Basel 1581; ferner Marius de Calasio, Franciscaner zu Rom und Prof. der hebräischen Sprache daselbst, Rom 1621. 4 Bde. fol. Lond. 1647 — 1649. 4 Bde. fol. Es ist dieses ziemlich eine Uebersetzung des erstgenannten Werkes; bei den Stammwörtern stehen alle Formen und Derivaten derselben unter einander; während in dem Buxtorf'schen Werke die Stellen nach den einzelnen Derivaten und Formen geschieden sind. — Das neueste Werk dieser Art, eine vermehrte und verbesserte Bearbeitung des Buxtorf'schen, ist von Julius Fürst: Librorum Sacrorum V. T. Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae etc. Leipzig bei Tauchnitz 1840. fol.

braicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum et Arabicum. Hannover 1612. fol. u. ö. Das Werk ist vornehmlich nur zum Behufe des Hebräischen geschrieben (das Syrische und Arabische mit hebräischen Lettern gedruckt), und zu dessen Erklärung sind ausser den anderen semitischen Dialekten auch die Targumim, LXX und Vulgata benutzt.

Während des siebzehnten Jahrhunderts wurde das vergleichende Studium des Hebräischen und der anderen semitischen Dialekte von Castellus, de Dieu und Hottinger auf noch umfassendere Weise betrieben und diese verschiedenen Dialekte verschiedentlich in grammatischen und lexikalischen Werken gemeinschaftlich behandelt, jedoch nicht so, wie bei Schindler, vorzugsweise zum Behufe des Hebräischen, sondern mehr der anderen Dialekte.

So in dem schon früher genannten Lexicon heptaglotton von Edmund Castellus (1669), welches zwar von dem Hebräischen ausgeht, jedoch mehr die Erklärung des Sprachschatzes der andern semitischen Dialekte beabsichtigt. So auch die grammatischen Werke von L. de Dieu und J. H. Hottinger, von denen der Erstere (Grammatica trilinguis 1628) das Hebräische mit dem Chaldäischen und Syrischen behandelte, der letztere (Gramm. 4 linguarum 1649) zugleich auch noch das Arabische. Von Hottinger ist noch zu erwähnen sein — jedoch blos auf die Stammwörter sich beschränkendes — Etymologicum orientale s. Lexicon harmonicum heptaglotton. Frankf. 1661. 4. Von L. de Dieu († 1642 zu Leyden) sind noch zu merken seine Animadversiones in Veteris Testamenti libros omnes. Leyden 1648. 4, aufgenommen in seine Critica sacra s. animadversiones in loca quaedam difficiliora V. et N. T. Amsterdam 1693 fol., worin er seine Kenntniss der anderen semitischen Dialekte zur Erläuterung des Hebräischen mit Glück benutzt.

Von anderen Gelehrten dieses Jahrhunderts, welche sich durch eine umfassende orientalische Gelehrsamkeit auszeichneten und dieselbe zur Erklärung alttestamentlicher Stellen benutzten, sind namentlich noch A. Pfeiffer und ganz besonders S. Bochart zu nennen.

Sam. Bochart, geb. zu Rouen, Antistes der reformirten Prediger zu Caen † 1667, schrieb: a) Geographia sacra s. Phaleg et Canaan. Caen 1646. fol.; und besonders b) Hierozoicon s. de animalibus S. S. London 1663 fol., wieder herausgegeben von E. F. K. Rosenmüller. Leipz. 1793—96. 3 Thle. gr. 4.

Aug. Pfeiffer, in Schlesien geboren, Prof. der morgenländischen Sprachen und der Theol. zu Leipz., dann Superintendent zu Lübeck † 1698: Dubia vexata scripturae sacrae s. loca difficiliora Veteris testamenti etc. Dresden 1679. 4, öfters wieder aufgelegt, zuletzt Leipzig 1713. 4.

Anderweitig haben sich durch eigenthümliche Bearbeitungen

der hebräischen Grammatik in diesem Zeitalter berühmt und verdient gemacht auf der einen Seite S. Glass, auf der andern Seite Alting und Danz.

Der Erstere, Salomo Glass, geb. 1593 im Schwarzburgischen, Prof. zu Jena, später General-Superintendent zu Gotha † 1656, schrieb Philologia sacra, die erste Ausgabe Leipzig 1623. 4. Doch kommen hier erst die späteren Ausgaben in Betracht, von 1636 an, welche 5 Bücher enthalten, von denen das dritte und vierte, welche sich in der ersten Ausgabe noch nicht finden, die biblische Grammatik behandeln, die übrigen die biblische Rhetorik, Hermeneutik und Kritik. Der grammatische Theil beschäftigt sich besonders mit der Syntax, die viel genauer behandelt ist, als bis dahin in anderen grammatischen Werken, aber gemeinschaftlich für das Hebräische des A. T. und das Griechische des N. T. Das Werk hat sehr grosse Verbreitung gefunden und ist zuletzt neu umgearbeitet, als his temporibus accommodata, aber mit Beseitigung manches Eigenthümlichen, von Dathe und Bauer, und zwar die Grammatik und Rhetorik von J. A. Dathe. Leipz. 1776. 8.

Für die Behandlung der grammatischen Formenlehre aber entstand im siebzehnten Jahrhundert eine eigenthümliche Schule, welche in Deutschland lange Zeit herrschend gewesen ist, besonders durch Alting und Danz. Der Erstere, Jakob Alting, geb. zu Heidelberg 1618, † 1679 als Prof. der orientalischen Sprachen und Theologie zu Gröningen, schrieb Fundamenta punctationis linguae sanctae s. grammatica Hebraica. Grön. 1654. 8., und mehrmals aufgelegt. — Der Andere ist Joh. Andreas Danz, geb. 1654 im Gothaischen, † 1727 als Prof. der orientalischen Sprachen und Theologie zu Jena. Seine hebräische Grammatik erschien zuerst (unter dem Titel: Nucifrangibulum) Jena 1686. 8.; dann hat er auch unter andern Titeln die Formenlehre und die Syntax in besonderen Schriften herausgegeben, und beide sind öfters wieder aufgelegt, auch nach seinem Tode von andern Gelehrten theils im Auszuge, theils mit Erläuterungen versehen, und auch in deutschen Bearbeitungen, bis nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Beide Gelehrte, besonders Danz, besassen eine umfassende Kenntniss der verschiedenen semitischen Sprachen. Aber das Eigenthümliche ihrer Behandlung der grammatischen Formenlehre besteht in einer gewissen demonstrativ-artigen Methode, indem sie die Erscheinungen, welche die hebräische Sprache in grammatischer Hinsicht darbietet, namentlich die Veränderungen, welche die Wörter in der Flexion erleiden, als mit einer gewissen Nothwendigkeit in dem Wesen der Sprache gegründet nachzuweisen und aus Principien abzuleiten suchten. Dazu wandten sie besonders das sogenannte Moren-System an, systema morarum, welches bei der Vokalsetzung in Beziehung auf die Wahl der kurzen oder langen Vokale zu Grunde liegen soll (auf einen kurzen Vokal wird Eine More gerechnet, auf einen langen Vokal zwei Moren, und auf den oder die nach dem Vokal folgenden Consonanten Eine More). Darnach soll nun — mit Ausnahme der Tonsilben — jede einzelne Silbe gleich viel Moren haben, nämlich

entweder zwei oder drei Moren, je nachdem auf den oder die Consonanten vor dem Vokal auch eine More gerechnet wird oder nicht. Dieses System ist in Deutschland für die hebräische Formenlehre bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts und theilweise selbst noch länger herrschend gewesen, und eigentlich erst durch Vater und Gesenius beseitigt worden.

Für die Gewinnung der eigentlichen Wortbedeutungen suchte in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ein Rostocker Theologe sich verdient zu machen, Sam. Bohle (geb. 1611, † 1639 als Professor der hebräischen Sprache zu Rostock) in seinen Dissertationes pro formali significatione S. S. eruenda. Rostock 1637.

Sein Bestreben war darauf gerichtet, die Grundbedeutung der einzelnen Wörter zu ermitteln, was er so zu bewirken suchte, dass er aus den verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort im A. T. vorkommt, das Gemeinsame zusammenfasste, was denn aber vielfach einen gar zu abstracten Begriff giebt. Doch war immer das Bestreben lobenswerth, nicht so mancherlei verschiedene Bedeutungen eines Wortes unvermittelt neben einander bestehen zu lassen, sondern sie auf eine Grundbedeutung zurückzuführen und davon abzuleiten.

Von eigentlich lexikalischen Werken aber für das Hebräische insbesondere sind aus dem siebzehnten Jahrhundert noch die Arbeiten von Nold und Cock zu merken, beide aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

a) Christian Nold, Professor der Theologie zu Kopenhagen seit 1664, †1683: Concordantiae particularum Ebraeo-Chaldaicarum V. T. Kopenh. 1679. 4.; neue Ausgabe von Joh. Gottfr. Tympe, Jena 1734. gr. 4. Es ist dieses theils eine Ergänzung der Buxtorf'schen Concordanz, worin, wie in der von Fürst, die Partikeln nicht mit aufgenommen sind, theils eine wirklich lexikalische Behandlung der Partikeln.

b) Joh. Coccejus (Cock) geb. zu Bremen 1603, reformirter Theologe, zuletzt (seit 1650) Prof. der hebräischen Sprache und Theologie zu Leyden, †1669: Lexicon et commentarius sermonis Hebraei. London 1669. fol. Er ist als Exeget besonders berühmt durch eine weitgetriebene typisch-allegorische Erklärungsweise, durch Geltendmachung des hermeneutischen Grundsatzes, dass die Worte der heiligen Schrift an jeder Stelle alles Das bedeuten müssten, was sie nur irgend bedeuten könnten; so machte er denn für die einzelnen Stellen ausser dem Sinne, auf welchen die Beachtung des näheren Zusammenhanges führt, auch noch tiefer und ferner liegende Beziehungen geltend, namentlich auf die Person Christi und die Verhältnisse und die Geschichte der christlichen Kirche; diese fand er im A. T. überall vorhergesagt und vorgebildet, nicht bloss in den prophetischen Schriften, sondern auch in den poetischen und historischen, wie in allen auch den kleinsten Einrichtungen des levitischen Kultus; was denn mannigfaltige, gezwungene, unnatürliche und spielende Erklärungen zur Folge hatte.

In Commentaren hat er vom A. T. die sämmtlichen Propheten, die 3 salomonischen Schriften, den Hiob, die Psalmen, den Exodus und Leviticus und einzelne Abschnitte der andern geschichtlichen Bücher behandelt, was sich in den ersten Bänden seiner Opera findet, welche in 8 Bänden fol. Amsterd. 1675—78 erschienen und zweimal wieder abgedruckt sind.

Coccejus verband aber mit seinen besonderen hermeneutischen Grundsätzen eine vorzügliche Kenntniss der hebräischen Sprache, welche er denn auch sowohl in diesen Commentaren als auch in dem hebräischen Lexikon niedergelegt hat. Letzteres hat grosse Verbreitung gefunden. Es ist von neuem herausgegeben von J. H. Mai (in Giessen) Frankf. 1689. fol. ed. 2. 1714, und später von Joh. Christoph Friedr. Schulz in Giessen, Leipz. 1777, ed. 2. 1793. 96. 2 Bde. 8., in letzterer Ausgabe jedoch umgearbeitet und in ziemlich veränderter Gestalt, so dass das eigenthümlich Coccejanische meistens beseitigt ist.

Ausserdem sind von umfassenden exegetischen Werken protestantischer Theologen über das A. T. aus dem siebzehnten Jahrhundert noch zu merken die Werke von Grotius, A. Calov, die Critici sacri, ferner die Arbeiten von M. Polus, S. Schmidt, Geier, Cappellus und Clericus.

1) Hugo Grotius, geb. 1583 zu Delft, ein sehr vielseitiger Gelehrter, Arminianer, der nach mannigfaltigen Schicksalen in den Niederlanden, seit 1634 schwedischer Gesandte der Königin Christine zu Paris war, bis 1644, † 1645 zu Rostock auf der Rückreise von Schweden. Er hat Annotationes über die ganze Bibel geschrieben; seine Annotationes in V. T. erschienen zu Paris 1644 3 Bde. fol, und sind oft wieder abgedruckt, unter anderm (von Vogel und Döderlein) Halle 1775—76. 3 Bde. 4. (später noch wieder zu Gröningen). Er legt hier (beim A. T.) zu Grunde die Uebersetzung der Vulgata, und knüpft daran bei einzelnen Stellen seine etwaigen Berichtigungen aus der LXX und dem hebräischen Texte, wie seine Erläuterungen aus der Bibel selbst und den hebräischen Alterthümern, aus den jüdischen und klassischen Schriftstellern. In seiner Auslegung hat er etwas Umsichtiges, Besonnenes und Nüchternes. In den Psalmen und den prophetischen Aussprüchen, welche meistens als unmittelbar messianisch betrachtet wurden, macht er häufig als unmittelbare Beziehung die auf andere den Schriftstellern näher stehende Personen geltend, so dass er ihnen auf den Erlöser nur eine typische Beziehung beilegt. In sprachlicher Beziehung sind seine Erklärungen des A. T. nicht gerade bedeutend, da seine Kenntniss des Hebräischen nicht eben sehr umfassend war. Aber besonders für die Beleuchtung der geschichtlichen Verhältnisse sind sie recht schätzbar. — Vollständig sind seine Annotationes auch abgedruckt in den folgenden beiden Werken, von Calov und in den Crit. sacris.

2) Abraham Calov, geb. 1612 zu Mohrungen in Preussen, † 1686 als Prof. der Theologie und General-Superintendent zu Wittenberg: Biblia Testamenti veteris illustrata etc. Frankf. a. M. 1672. 2 Bde. fol. (Edit. 2. Dresd. 1719). Der ursprüngliche und Hauptzweck dieses Werkes ist der,

den Erklärungen des Grotius entgegen zu treten. Die Annotationes des Grotius sind denn auch bei den einzelnen Versen oder kleinen Abschnitten vollständig vorausgeschickt und darauf folgen dann Calov's eigene meistens ausführlichere Bemerkungen, welche meistens polemisch gegen die des Grotius und auch anderer Ausleger gerichtet sind. Die Polemik findet meistens vom dogmatischen Interesse aus statt, also tragen die geltend gemachten Erklärungen im Allgemeinen einen einseitig dogmatischen Charakter an sich und zwar einen schroff lutherisch-dogmatischen. Aber das Werk enthält auch manches Schätzbare und Beachtungswerthe, indem der Verfasser eine nicht geringe philologische und antiquarische Gelehrsamkeit besass, und es ihm dabei nicht an Scharfsinn und Tiefe fehlt.

3) Critici sacri sive clarissimorum virorum in Biblia doctissimae annotationes atque tractatus theologico-philologici, zunächst auf Veranlassung der Londoner Polyglotte von mehreren englischen Gelehrten besorgt, London 1660 in 9 Foliobänden, von denen die 6 ersten das A. T. umfassen. Es ist das Werk dann wieder nachgedruckt zu Amsterdam (1698. 9 Bde. fol.) und zu Frankfurt (1696. 6 Bde. fol.), welche letztere Ausgabe noch zwei Supplementbände enthält (1700 f.). Es finden sich in dem Werke, ausser verschiedenen Abhandlungen über specielle Gegenstände zur Erläuterung der Bibel, die Erklärungen verschiedener früherer Ausleger bei jedem einzelnen Kapitel vollständig hinter einander abgedruckt, und zwar für das A. T. die des Seb. Münster, Vatablus, Castellio, Isidorus Clarius (eines unbedeutenden Auslegers), des Drusius, des Hugo Grotius, und ausserdem noch Mehreres über einzelne Bücher, von denen besonders der Commentar des Andreas Masius über das Buch Josua zu nennen ist.

4) Matthäus Polus (Pool), ein englischer presbyterianischer Geistlicher, welcher 1662 mit vielen Anderen seines Amtes entsetzt ward, gestorben im Privatstande 1679 zu Amsterdam: Synopsis criticorum aliorumque scripturae sacrae interpretum et commentatorum. London 1669—1676. 5 Bde. fol., und mehrmals an verschiedenen Orten wieder abgedruckt, zuletzt Frankfurt a. M. 1712. 5 Bde. fol. — Dieses Werk stellt die verschiedenen Erklärungen früherer Ausleger im Auszuge für jede einzelne Stelle oder jedes streitige Wort synoptisch neben einander, wobei die Ausleger selbst, welche die eine oder die andere befolgen, am Rande mit Abkürzung ihrer Namen angegeben sind; ausser den in den Criticis sacris enthaltenen Auslegern giebt es noch Auszüge aus mehreren anderen, z. B. a Lapide, Piscator, Buxtorf, Bochart, Sal. Glass, Geier u. a.; auch finden sich die Erklärungen der alten Uebersetzungen angegeben, doch die der orientalischen unzuverlässig (bloss nach den lateinischen Uebersetzungen), und dabei sind auch eigene Urtheile des Herausgebers hinzugefügt.

5) Sebastian Schmidt, geb. im Elsass 1617, † 1696 als Professor der Theologie zu Strassburg. Von ihm giebt es Commentare über die meisten Bücher des A. T., in denen er sich der Erforschung des Wortverstandes der Schrift befleissigt, wozu es ihm auch an sprachlichen Kenntnissen nicht fehlt; es sind diese Commentare einzeln erschienen, meistentheils von ihm selbst herausgegeben seit dem Jahre 1670 (so über Rich-

ter, die Bücher Samuelis, die messianischen Psalmen, Hiob, Koheleth, Jesaja, Jeremia, Hosea), andere sind erst nach seinem Tode erschienen (über die Genesis, Ruth, Bücher der Könige, die andern kleinen Propheten); erstere sind im allgemeinen vorzüglicher als letztere.

6) Martin Geier, geb. 1614 zu Leipzig, Professor und Superintendent zu Leipzig, nachher Oberhofprediger zu Dresden, † 1680, gehört, was die grammatisch-philologische Auslegung betrifft, zu den gründlichsten der alttestamentlichen Exegeten dieser Zeit; besonders schätzbar ist sein Commentar über die Psalmen. Dresden 1668. 2 Bde. 4. und öfters wieder aufgelegt, zuletzt Dresd. 1709 fol.; ferner seine Commentare über die Sprüchwörter Leipzig 1653 u. ö., zuletzt 1725, über den Koheleth, Leipzig 1647 u. ö., zuletzt 1711. 4., und das Buch Daniel Leipz. 1667. 4. u. ö., zuletzt 1702. (Alles dieses auch gesammelt in Geier's Opera, Amsterd. 1695—96. 2 Bde. fol.).

7) Ludw. Cappellus, französisch-reformirter Theologe, geb. 1586, seit 1613 Prof. der hebräischen Sprache zu Saumur, später Prediger und Prof. der Theologie, † 1658: und sein älterer Bruder Jac. Cappellus, geb. 1570, Prediger und Prof. der Theologie zu Sedan, † 1624; verschiedene zur alttestamentlichen Litteratur gehörende Schriften beider Brüder finden sich in dem von dem jüngeren Jac. Cappellus (Sohne des Ludw. C., gleichfalls Prof. der hebräischen Sprache zu Saumur) herausgegebenen Werke: Ludovici Cappelli commentarii et notae criticae in V. T. Accesserunt Jacobi Cappelli observationes in eosdem libros etc. Amsterd. 1689. fol. Von Ludw. Cappellus enthält das Werk Anmerkungen über Jes. Kp. 53 und über 8 der kleinen Propheten, wie über Genes. Kpp. 2—9; sowie kritische Noten über die meisten Bücher des A. T., nebst einigen anderen Abhandlungen, besonders über die Neuheit der gegenwärtigen hebräischen Punktation; von Jac. Cappellus Anmerkungen über einzelne Stellen des Pentateuchs, wie auch über andere Bücher des A. T.

8) Endlich ist als ein vorzüglicher Ausleger des A. T. aus dem Ende des siebzehnten und Anfange des achtzehnten Jahrhunderts zu nennen Joh. Clericus (le Clerc, geb. zu Genf 1657, Prof. der hebräischen Sprache, dann der Kirchengesch. am Remonstrant. Collegium zu Amsterdam, † 1736). Er hat die sämmtlichen kanonischen Bücher des A. T. exegetisch behandelt, nämlich: 1) Die Genesis, Amsterd. 1693. fol., und die anderen Bücher des Pentateuchs, 1696, beides vermehrt und verbessert ib. 1710, und darnach neu abgedruckt Tüb. 1733. fol. Es ist dieses eine lateinische Uebersetzung nebst Paraphrase und fortlaufenden erklärenden Anmerkungen. 2) Die übrigen geschichtlichen Bücher des A. T. (Jos., Richter, Ruth, Sam., Könige, Chronik, Esra, Nehem., Esther). Amsterdam 1708. fol., neuer Abdruck Tüb. 1733. fol., latein. Uebers. mit fortlaufendem Commentar. 3) Die Propheten Amsterd. 1731. fol. Es ist hier von den sämmtlichen Propheten des A. T. eine lateinische Uebersetzung gegeben, und ausserdem über den Jesaja, Jeremia mit den Klageliedern und Obadja eine Paraphrase und Commentar. 4) Die noch übrigen Hagiographen, Hiob, die Psalmen und die 3 salomonischen Schriften, Amsterd. 1731. fol., worin von ihnen allen eine

lateinische Uebersetzung mit einem philologischen Commentare gegeben wird, und über den Hiob und die Psalmen ausserdem noch eine Paraphrase. — Einen vorzüglichen und bleibenden Werth haben hiervon die Bearbeitungen der historischen Bücher, namentlich des Pentateuchs, welche zu den vorzüglichsten Auslegungen gehören, welche wir darüber besitzen, und auch von späteren Auslegern (z. B. Rosenmüller) vielfach benutzt sind.

Ein umfassendes lexikalisches Werk aus dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ist das von Jacob Gousset.

Er war ein französisch-reformirter Theologe, welcher Frankreich wegen der Verfolgungen gegen seine Kirche hatte verlassen müssen, † 1704 als Prof. der Theologie und der griechischen Sprache zu Gröningen. Sein Werk führt den Titel: Commentarii linguae Hebraicae. Amsterd. 1702. fol. (ed. Joh. Christ. Clodius, mit eigenen Zusätzen, Leipz. 1743. 4.). Gousset suchte in diesem Werke, woran er viele Jahre gearbeitet, mit Beseitigung anderer Hülfsmittel, der Rabbinen, der alten Uebersetzungen wie der Vergleichung der anderen semitischen Dialekte, das Hebräische rein aus sich selbst zu erklären; was ihn, wie Andere, welche ähnliche Wege eingeschlagen, noch vielfach mehr, als wirklich geschehen, zu verkehrten Annahmen hinsichtlich der Bedeutungen der Wörter würde verleitet oder ganz rathlos gelassen haben, wenn ihm nicht, auch ohne dass er es sich gestehen will, die Bedeutungen so vieler Wörter schon vorher durch traditionelle Ueberlieferung festgestanden hätten; der Form nach ist sein Werk wie ein Commentar über Buxtorf's kleines hebräisches Wörterbuch.

Ferner sind zu nennen Neumann und Löscher.

Der Erstere, Caspar Neumann (geb. 1648 zu Breslau, Prof. und Prediger zu Breslau † 1715) versuchte in verschiedenen Schriften (seit 1693 bis 1715) ebenfalls eine Methode geltend zu machen, das Hebräische, mit Beseitigung aller anderen Hülfsmittel, rein aus sich selbst zu erklären, ähnlich wie früher Joh. Förster. Er suchte die Bedeutungen der hebräischen Wörter zu gewinnen, indem er sie auf ihre einfachen Elemente zurückführte. Er schreibt nämlich den einzelnen Buchstaben im Hebräischen bestimmte Bedeutungen zu; daraus lässt er dann zunächst einsilbige Wörter hervorgehen, mit Bedeutungen, welche sich aus dem Producte der Bedeutungen der beiden einzelnen Buchstaben derselben ergeben, und daraus dann wieder zweisilbige Wörter mit drei Consonanten, und zwar entweder durch einfache Hinzufügung eines dritten Consonanten oder durch Verschmelzung zweier einsilbigen Wörter, welche einen Consonanten mit einander gemein haben (קָטַל aus קט und טל), und so, dass wieder deren Bedeutungen zusammen als Produkt die Bedeutung des zweisilbigen Wortes ergeben sollen. Diese Methode, in der einseitigen Weise durchgeführt, wie es von Neumann geschehen ist, musste zu den grössten Künsteleien und unnatürlichsten Erklärungen führen. Doch wird sie im Allgemeinen gebilligt, nur nicht auf so einseitige Weise geltend gemacht von Valentin Ernst Löscher (geb. 1673, Superintendent zu Delitzsch, dann — seit 1707 — Prof. der Theol. zu Wittenberg, zuletzt, seit 1709, Superintendent zu Dresden, † 1749) in

seinem gelehrten und besonders für die Geschichte der hebräischen Sprache und ihres Studiums viel Schätzbares enthaltenden Buche: De causis linguae Hebraeae. Frankf. und Leipz. 1706. 4.

Auf vorzügliche und nachhaltige Weise aber wurde ein gründliches, umfassendes Studium der hebräischen Sprache und der Auslegung des A. T. nach den ersten Jahrzehenden des achtzehnten Jahrhunderts ungefähr gleichzeitig an zwei verschiedenen Punkten erweckt und gefördert, in Holland durch die sogenannte holländische Schule und in Deutschland durch die hallische Schule.

Der Gründer der holländischen Schule ist Albert Schultens, und unter seinen Schülern ragen besonders Schröder und Venema hervor.

A. Schultens, geb. 1686 zu Gröningen, war Prof. der morgenländischen Sprachen zu Franecker seit 1713, zu Leyden seit 1729, † 1750. Er hat sich um die Erweckung und Förderung eines gründlichen Studiums der hebräischen Sprache grosse Verdienste erworben; er benutzte für die Erforschung des Hebräischen besonders seine sehr umfassende und gründliche Kenntniss des Arabischen, und zwar hauptsächlich um die Grundbedeutungen der hebräischen Wurzelwörter zu ermitteln. Nachdem er schon früher verschiedene Schriften herausgegeben hatte, in welchen er die Mängel der bisherigen Behandlungsweise des Hebräischen aufzudecken und den Nutzen der Vergleichung des Arabischen nachzuweisen suchte, erschienen seine: Origines Hebraeae seu Hebraeae linguae antiquissima natura et indoles ex Arabiae penetralibus revocata. Franecker und Leyden 1723. 37. 2 Thle. in 4; ed. 2. Leyden 1761. 4; worin er vollständig seine Methode zur Erforschung des Hebräischen darlegte und dieselbe auf eine Menge hebräischer Wörter anwandte. Indem er fast überall die Grundbedeutung der Wörter in dem Arabischen, als dem reichhaltigsten der semitischen Dialekte, erhalten glaubte, und als solche eine möglichst spezielle und sinnliche annahm, suchte er aus dieser Grundbedeutung die verschiedenen Bedeutungen, worin das Wort im A. T. vorkommt, abzuleiten. Seine Polemik ist besonders gerichtet gegen Gousset und im zweiten Theile auch gegen Ant. Driessen, Prof. der Theol. in Gröningen, der die Erklärung des Hebräischen aus dem Arabischen verwarf. Schultens war diesen Männern an orientalischer Sprachgelehrsamkeit bei weitem überlegen. Doch ist sein Verfahren auch nicht ohne Mängel. Bei der Dialektsvergleichung selbst nimmt er auf das Aramäische zu wenig Rücksicht. Dabei vernachlässigt er zu sehr die Benutzung anderer Hülfsmittel, namentlich der alten Uebersetzungen, und beachtet zu wenig den eigenthümlich hebräischen Sprachgebrauch und den Zusammenhang der Rede; daher seine Erklärungen oft etwas sehr Gezwungenes und Unpassendes haben. Dieselben Tugenden und Mängel finden sich in seinen Commentaren a) über den Hiob, Leyden 1737. 4. und b) über die Sprüchwörter, ibid. 1748, welche

auch von sprachlicher Gelehrsamkeit voll sind, aber zu weitschweifig und überladen. — Eine hebräische Grammatik erschien von ihm unter dem Titel: Institutiones ad fundamenta linguae Hebraeae Leyden 1737. 4, ed 2. 1756, worin er auch vielfach das Arabische zu Grunde legte.

Ganz denselben Titel führt die hebräische Grammatik eines der vorzüglichsten Schüler von Schultens, Nikol. Wilh. Schröder (geb. zu Marburg 1721, Prof. der orientalischen Sprachen zu Gröningen seit 1748, † 1798) Gröning. 1766 und öfters wieder aufgelegt, zuletzt Ulm 1792. 8. Diese Grammatik, welche auch in Deutschland bis in dieses Jahrhundert hinein zum Erlernen des Hebräischen vielfach gebraucht worden ist, fasst das Gute der Schultensenschen Institutiones in übersichtlicher Kürze zusammen und weiss manche der Schultensenschen Mängel zu vermeiden; recht schätzbar ist auch der syntaktische Theil. — Von anderen Schülern von Schultens ist besonders bekannt Herm. Venema (geb. 1697, Prof. der Theol. zu Franecker seit 1723, † 1787), durch ausführliche Commentare über verschiedene alttestamentliche Bücher, ganz nach Schultens Methode und auch in seiner breiten Manier, namentlich über die Psalmen (Leuw. 1762—67. 6 Thle. 4), über den Jeremia (ib. 1765. 2 Bde. 4), über den Maleachi (ib. 1759. 4) und Anderes.

Die gleichzeitig mit dieser holländischen Schule in Deutschland blühende hallische Schule wird besonders durch die Michaëlis repräsentirt.

Zunächst sind hier die beiden älteren Michaelis zu nennen: Joh. Heinr. Michaelis (geb. 1668, Prof. der griechischen und orientalischen Sprachen wie der Theol. zu Halle, † 1738), und dessen Schwestersohn (sonst nicht mit ihm verwandt) Christian Benedict Michaelis (geb. 1680, Prof. der Theologie wie der griechischen und orientalischen Sprachen zuHalle, † 1764).

Von Joh. Heinr. Michaelis ist hier zuvörderst seine Ausgabe der hebräischen Bibel zu nennen (Halle 1720. 4. u. 8.), namentlich wegen der noch fortwährend schätzbaren exegetischen Anmerkungen am Rande und unter dem Texte, an denen auch Chr. Ben. Mich. einen bedeutenden Antheil hat. Von beiden Männern in Verbindung mit Joh. Jakob Rambach (geb. zu Halle 1693, Prof. der Theol. zu Halle, dann zu Giessen, † 1735) sind die Uberiores annotationes in Hagiographos V. T. libros. Halle 1720. 3 Bde. 4. (von Joh. Heinr. Michaelis die Psalmen, Hiob, Hoheslied, Esra, 1. Chron.; von Chr. Ben. Michaelis Sprüchw., Klagel., Daniel; von Rambach Ruth, Koheleth, Esther, Nehem., 2. Chron.). — Chr. Ben. Michaelis hat sich ausserdem für das Studium des Hebräischen durch mehrere Dissertationen über grammatische Gegenstände recht verdient gemacht.

Was den Charakter dieser hallischen Schule im Allgemeinen betrifft, so strotzen ihre Arbeiten zwar nicht so von Gelehrsamkeit wie die der holländischen Schule; aber sie sind auch weniger schwerfällig und einseitig. Für die Dialektsvergleichung wird mehr auch das Aramäische herangezo-

gen, und ausserdem auch die übrigen Hülfsmittel und Erkenntnissquellen für das Hebräische, die Angaben der Rabbinen und die alten Uebersetzer und namentlich auch der Zusammenhang der Rede und die Vergleichung von Parallelstellen des A. T. auf gleichmässigere Weise benutzt.

Eine noch viel grössere litterarische Thätigkeit aber, als die beiden älteren Michaelis, bewies auf dem Gebiete der hebräischen Sprachforschung und biblischen Exegese Joh. David Michaelis, Sohn des Christian Benedict, geb. zu Halle 1717, Docent zu Halle von 1739—1745; dann Docent zu Göttingen, und zwar seit 1750 ordentlicher Prof. der Philosophie daselbst, † 1791.

Wie in seinen theologischen Werken überhaupt, so zeichnet er sich auch in den auf die hebräische Sprachforschung und Auslegung des A. T. sich beziehenden, ohne besondere Tiefe und bei einer gewissen Breite, durch grosse Umsicht und Klarheit der Behandlung aus. Von seinen Schriften sind hier namentlich zu erwähnen:

a) Hebräische Grammatik, nebst einem Anhange von gründlicher Erkenntniss derselben. Halle 1744. 8.; 3. Aufl. 1778. 8. (ohne Syntax, überhaupt nicht gerade bedeutend).

b) Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen. Götting. 1757. 8.

c) Supplementa ad lexica Hebraica. 6 Abtheilungen 4. Götting. 1785 bis 92; die letzten 10 Bogen sind erst nach Michaelis Tode gedruckt, aus seinen Papieren von Chr. Th. Tychsen hinzugefügt; das Werk giebt theils kürzere Bemerkungen, theils ausführlichere Untersuchungen über einzelne hebräische Wörter, namentlich auch über Eigennamen von Personen und Oertern, als Ergänzungen und Berichtigungen zu den früheren lexikalischen Werken, besonders von Castelli, Coccejus, Simonis. Es enthalten diese Supplementa Manches von bleibendem Werthe.

d) Deutsche Uebersetzung des A. T. mit Anmerkungen für Ungelehrte 13 Thle. 4. 1769—85.

e) Verschiedenes in seinen Commentationes und andern kleinen Schriften so wie in seiner orientalischen und exegetischen Bibliothek (23 Thle. 1771—83. und Bd. 24 (Register) 1789 Frankfurt a. M. 8., und in seiner neuen orientalischen und exegetischen Bibliothek, 8 Thle. Gött. 1786—1791.

Als hebräischer Lexikograph hat sich in diesem Zeitalter, um die Mitte des 17. Jahrhunderts, besonders bekannt und verdient gemacht der Reformirte Simonis.

Joh. Simonis, geb. 1698, war persönlicher Schüler der beiden älteren Michaelis, bildete sich dann aber besonders durch das Studium der Schriften von Alb. Schultens weiter, so dass er als ein Zögling beider, der hallischen und holländischen Schule, betrachtet werden kann; † 1768 als Prof. der Kirchengeschichte und der christlichen Alterthümer zu Halle. Von ihm erschien zuerst ein Onomasticum Veteris Testamenti, Halle 1741. 4, worin die Eigennamen sowohl von Personen als Oertern nach ihrer Etymologie behandelt werden. Auf gewisse Weise kann es auch zur

Ergänzung der Buxtorfischen und Fürstischen Concordanzen dienen, obwohl besonders bei häufig vorkommenden Namen nicht alle Stellen, wo sie sich finden, aufgeführt sind. — Dann sein Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum. Halle 1756. 8, ed. 2. 1771. Vielfältig hat er hier, wie Schultens, besonders von der Vergleichung des Arabischen Gebrauch gemacht. Das Werk hat im Allgemeinen vielen Beifall und grosse Verbreitung gefunden und ist später noch zweimal von anderen Gelehrten überarbeitet worden, nämlich edit. 3. 1793. 8. von Joh. Gottfr. Eichhorn*) (geb. 1752, Prof. der Litteraturgeschichte zu Göttingen seit 1788, † 1827) mit manchen Aenderungen und bedeutenden Zusätzen, wobei namentlich auch die Arbeiten von J. D. Michaelis mit benutzt sind; edit. 4. von Georg Ben. Winer, Leipz. 1828. 8. (mit Benutzung von Gesenius). Winers Arbeit ist noch jetzt sehr schätzbar.

Von anderen lexikalischen Werken ist zunächst nach Michaelis das von Moser zu merken und von grammatischen Werken besonders die von Vater, Hartmann und Jahn.

Phil. Ulr. Moser (Pfarrer zu Dettingen in Würtemberg, † 1792) Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum, mit einer Vorrede von Storr, Ulm 1795. 8., welches in der Etymologie manches Eigenthümliche hat, wenn auch nicht überall das Richtige.

Joh. Severin Vater (geb. zu Altenburg 1771, Prof. zu Jena, seit 1800 zu Halle, seit 1809 zu Königsberg und seit 1820 wieder zu Halle, † 1826) hebräische Sprachlehre, Leipz. 1797; zweite umgearbeitete und vermehrte Aufl. 1814; ein Auszug 1798, 2. Ausg. 1807, und für den ersten Cursus 1801, 2. Aufl. 1807, 3. Aufl. 1816. Eigenthümlich ist ihm, dass er zuerst auch für die Flexion des Nomens besondere Paradigmen aufstellte.

Joh. Melch. Hartmann (geb. 1765, Prof. der Philos. und oriental. Sprachen zu Marburg seit 1793, † 1827), Anfangsgründe der hebräischen Sprache. Marburg 1798; 2. Ausgabe 1819, ohne Syntax.

Joh. Jahn (geb. 1750, † 1816 zu Wien) Grammatica linguae Hebraeae. edit. 3. 1809, 8, hat manches Eigenthümliche; die beiden ersten Ausgaben 1792. 1799 waren in deutscher Sprache.

Von umfassenderen exegetischen Werken über das A. T. in dem hier zuletzt behandelten Zeitraume, von der Zeit gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts an bis in den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts, erwähne ich das englische Bibelwerk, die Commentare von Dathe, die Schulz-Bauerschen Scholien und die Scholien von Rosenmüller.

*) Von J. G. Eichhorn ist noch zu nennen:
a) Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur, 18 Thle. Leipz. 1777—1786.
b) Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, 10 Thle. Leipz. 1787—1800.

1) Das sogenannte Englische Bibelwerk erschien ursprünglich in französischer Sprache vom Jahre 1742 an zum Behufe der französischen Reformirten in England, und sollte das Beste enthalten, was englische Ausleger der Bibel A. und N. T. geliefert hatten; in demselben Jahre begann auch schon eine Ausgabe in holländischer Sprache (durch Johann van den Honert), und hiernach einige Jahre später eine Bearbeitung in deutscher Sprache, Leipzig, in 19 Bänden 4., von denen die 11 ersten 1748—1766 die (kanonischen) Bücher des A. T. umfassen, bearbeitet (wenigstens die letzten und meisten Bände) von J. Aug. Dietelmair, Professor der Theologie zu Altorf († 1785), mit eigenen Zuthaten des Herausgebers. Das Werk leidet aber zu sehr an Breite und Weitschweifigkeit.

2) Joh. August Dathe (geb. 4. Juli 1731 zu Weissenfels, Professor der hebräischen Sprache zu Leipzig, † 1791) hat seit 1773—1789 in 6 Abtheilungen die sämmtlichen kanonischen Bücher des A. T. bearbeitet (Halle in 8.); eine recht schätzbare lateinische Uebersetzung mit untergesetzten philologischen und kritischen Anmerkungen. Die Bearbeitung hat recht viel Beifall gefunden, und die meisten Abtheilungen haben auch eine zweite oder dritte Auflage erfahren; die geschichtlichen Bücher (ausser dem Pentateuch) sind in zweiter Auflage noch 1832 wieder abgedruckt, und die vier grossen Propheten in dritter Auflage 1831.

3) Unter dem Titel Scholia in Vetus Testamentum haben wir zwei verschiedene Werke, die jedoch beide nicht ganz vollständig sind; von dem einen sind 10 Bände erschienen, Nürnb. 1783—98. 8., von denen die 3 ersten (die geschichtlichen Bücher enthaltend) unter dem Namen des Professor J. Christoph Fried. Schulz zu Giessen († 1806) erschienen, der aber nur den Namen dazu hergegeben haben soll; sie sollen bearbeitet sein *) von einem Diakonus Schoder zu Lauffen im Würtembergischen; vom 4. Bande an ist das Werk fortgesetzt von Georg Lor. Bauer (Professor zu Altorf, seit 1805 zu Heidelberg, † 1806), und zwar enthalten Bd. 4—6 die Psalmen, die Salomonischen Schriften und den Hiob, Bd. 7—10 den Jesaja, Jeremia und die kleinen Propheten.

4) Von grösserem und bleibendem Werthe sind die Scholia von E. F. K. Rosenmüller (geb. 1768, Professor der orientalischen Sprachen zu Leipzig, † 1835); seit dem Jahre 1788 sind davon 11 Theile in 27 Bänden erschienen. Das Werk hat grosse Verbreitung gefunden und ist, obwohl es sich weder durch Tiefe noch durch grosse Selbstständigkeit auszeichnet, fortwährend brauchbar durch das mit vielem Fleisse gesammelte exegetische Material, auch aus den alten Uebersetzungen und Rabbinen, sowie durch hinreichende orientalische Sprachgelehrsamkeit und ein im Allgemeinen gesundes und umsichtiges exegetisches Urtheil; die späteren Bände und späteren Ausgaben der früheren Bände haben in diesen letzteren Beziehungen vor den früheren noch Vorzüge. Die erschienenen Theile enthalten: I. Genes. u. Exod. 2 Bde. 3. Ausg. Leipzig 1821—22; II. Lev., Num. u. Deut.

*) Nach Gabler, Journal für auserlesene theologische Litteratur. Bd. II. S. 748, Anmerkung.

3. Ausg. 1824; III. Jesaja, 3 Bde., 3. Ausg. 1829—34.; IV. die Psalmen, 3 Bde. 2. Ausg. 1821—23; V. Hiob, 2 Bde. 2. Ausg. 1824; VI. Ezechiel, 2 Bde., 2. Ausg. 1826; VII. die kleinen Propheten, 4 Bde., 2. Ausg. 1827—28; VIII. Jeremia mit den Klageliedern, 2 Bde. 1826—27; IX. die Salomonischen Schriften, 1829—30. 2 Bde.; X. Daniel, 1832; XI. in 2 Bänden 1) Josua 1833, 2) Richter und Ruth 1835. An der Vollendung des Werkes wurde der Verfasser durch den Tod verhindert.

Von mehreren dieser Theile sind ausserdem Auszüge in kürzeren Bearbeitungen von Rosenmüller selbst oder unter seiner Aufsicht erschienen, „Scholia in V. T. in compendium redacta": 1) der Pentateuch 1828; 2) Jesaja 1834; 3) die Psalmen 1831; 4) Hiob 1832; 5) Ezechiel 1833.

Gewissermassen als eine Ergänzung zu den Scholien kann betrachtet werden desselben Verfassers: Das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heiligen Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes, 6 Bde. Leipzig 1818—20, wovon die 4 ersten sich auf die Bücher des A. T. beziehen, und der 6. am Schlusse noch einige Nachträge zu diesen enthält. (Kompilatorisch und zum Theil sehr unbedeutend).

Von neueren Bearbeitungen des ganzen A. T. aus der katholischen Kirche, welche noch diesem Zeitraume angehören, ist namentlich die von Brentano, Dereser und Scholz zu erwähnen.

„Die heilige Schrift des A. T." Frankf. a. M. 1797—1832; 4 Thle. in 12 Bänden; von Dominikus von Brentano (†1797) ist nur der erste Theil; von Thaddäus Dereser (zuletzt Professor und Domherr zu Breslau, †1827) die Fortsetzung bis zum 3. Bande des 4. Theiles (Ezechiel und Daniel); der Schluss (IV, 4.: die kleinen Propheten) ist von Scholz, und von demselben auch die neuen Auflagen der früheren Bände. Es ist eine deutsche Uebersetzung mit untergesetzten erklärenden Anmerkungen, wo namentlich die von Dereser manches Schätzbare haben.

Ganz besonders ist aber unter den neueren deutschen Uebersetzungen die de Wette'sche zu empfehlen, welche ich hier nenne, da die erste Ausgabe derselben noch am Ende des hier behandelten Zeitraumes erschien.

Sie erschien ursprünglich als das gemeinschaftliche Werk von Joh. Christ. Wilh. Augusti und Wilh. M. Leb. de Wette (damals Professor in Heidelberg), die ganze Bibel in 6 Bänden gr. 8. (Heidelb. 1809—14), von denen die 4 ersten Bände die kanonischen Bücher des A. T. enthalten (von de Wette: Pentateuch, Samuel, König., Chron., Psalm., Hiob, Jerem., Daniel, die kleinen Propheten mit Ausnahme des Jona; das Uebrige von Augusti). Für die zweite und dritte Ausgabe aber hat de Wette das Ganze übernommen und auch die von Augusti übersetzten Bücher ganz von neuem übersetzt; das Ganze in 3 Theilen, Heidelb. 1831—33, von denen

der erste Theil die historischen Bücher des A. T. enthält, der zweite die poetischen und die prophetischen Bücher des A. T. nebst den Apokryphen, der dritte das N. T.; und ebenso in der sehr verbesserten dritten Aufl. 3 Thle. gr. 8. 1839. — Nach de Wette's Tode ist eine 4. Aufl. erschienen, 1858, mit einigen Berichtigungen nach hinterlassenen handschriftlichen Notizen des Verfassers.

Einen neuen Schwung hat das genauere Studium der hebräischen Sprache nach dem ersten Jahrzehend dieses Jahrhunderts erhalten, zunächst durch Gesenius, dann später durch Ewald.

Wilh. F. H. Gesenius, geb. 3. Febr. 1786 zu Nordhausen, seit 1810 Professor der Theologie zu Halle, gest. den 23. Oct. 1842. Von ihm erschien zuerst sein hebräisch-deutsches Handwörterbuch, Leipz. 1810—12. 2 Thle. gr. 8.; Auszug aus demselben ib. 1815, 5. Ausg., besorgt von F. E. C. Dietrich 1856—57; in lateinischer Bearbeitung: Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum in V. T. Leipz. 1833. gr. 8. (Edit. altera emendata, ab auctore ipso adornata atque ab A. Th. Hoffmanno recognita. 1847. gr. 8.); ferner von 1835 an sein Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti. Tom. I. u. II. und Tom. III. fasc. 1. 1835—42. gr. 4. (א—שָׁבַר), nach des Verfassers Tode vollendet von Emil Rödiger Tom. III. fasc. 2. 1853, und fasc. novissimus 1858. Ferner bald nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe seines Wörterbuches seine hebräische Grammatik, Halle 1813. 8.; 10. sehr veränderte Auflage 1831; die letzte von Gesenius selbst besorgte Ausgabe ist die 13. Leipz. 1842 (seitdem von Emil Rödiger herausgegeben, 18. Ausg. Leipz. 1857); und „Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte". Leipz. 1817. gr. 8.

Gesenius ist im Allgemeinen als aus der frühern hallischen Schule hervorgegangen zu betrachten; wie diese, hat er von Anfang an die für die Erforschung der hebräischen Sprache uns zu Gebote stehenden verschiedenen Erkenntnissquellen auf harmonische Weise zu benutzen gesucht, und zwar auf umfassendere und lichtvollere Weise als bisher geschehen war. Mit dem Hebräischen hat er von Anfang an auch die verwandten Dialekte verglichen, und zwar alle verschiedenen auf gleichmässige Weise, und hat diese Vergleichung in seinem Lehrgebäude auch durch die ganze Grammatik durchgeführt; dabei hat er aber doch das Hebräische als eigene Sprache behandelt und deren Eigenthümlichkeiten geltend gemacht. In dem Lexicon manuale und dem Thesaurus hat er zur wissenschaftlichen Erläuterung des Hebräischen, was die Wortstämme und deren Grundbedeutung betrifft, auch den indo-germanischen Sprachstamm hinzugezogen und auf dessen Verhältniss zu dem Semitischen aufmerksam gemacht; so hat er auch in seinen späteren lexikalischen Arbeiten die Rabbinen mit vielem Fleisse benutzt, zum Theil nach eigenen Abschriften, die er von ihren lexikalischen Werken genommen; so auch für die Auslegung in seinem

Commentar über den Jesaja (Leipz. 1821. 2 Thl. in 3 Bänden). Ueberhaupt haben seine grammatischen und lexikalischen Werke in den späteren Ausgaben immer mehr gewonnen durch umfassendere Benutzung der zu Gebote stehenden Quellen und Hülfsmittel und durch genaueres Eindringen in die Gesetze der Sprache; wobei er sich nicht gescheut hat, auch von Anderen, welche nach ihm in diesem Gebiete zu arbeiten angefangen haben, zu lernen und sich deren Forschungen zu Nutze zu machen, so weit es überhaupt seine Eigenthümlichkeit zuliess. So hat er z. B. in den späteren Bearbeitungen des Wörterbuches namentlich auch grössere Sorgfalt gewandt auf die Behandlung der hebräischen Präpositionen und anderer Partikeln, worin besonders Winer in der neuen Ausgabe von Simonis (1828) vorangegangen war; und hat für die späteren Ausgaben der Grammatik (von der zehnten an) unter andern die Forschungen von Hupfeld benutzt, namentlich für die Lautlehre. Vielen Fleiss hat er schon in den früheren Ausgaben der Grammatik auf die Syntax gewandt, die in den älteren Grammatiken meistens zu sehr in den Hintergrund gestellt war.

In dem Thesaurus sind die Wörter nach den Stämmen geordnet, die verschiedenen Derivata mit bei den einzelnen Stammwörtern, wie es in den älteren hebräischen Wörterbüchern das Gewöhnliche und auch zur wissenschaftlichen Erforschung am angemessensten ist; dagegen in dem — deutschen wie lateinischen — Handwörterbuche hat Gesenius den ganzen Sprachvorrath alphabetisch geordnet, die Derivata und die Stammwörter durch einander nach alphabetischer Reihefolge, wie es zum Aufschlagen für den Anfänger allerdings erleichternd ist. Ueberhaupt zeichnen seine Werke sich durch klare übersichtliche Behandlung und gefällige geschmackvolle Darstellung aus und haben auch dadurch einen verdienten Beifall und grosse Verbreitung gefunden, auch ausserhalb Deutschlands, wie denn die Grammatik namentlich mehrfach ins Englische übersetzt ist, sowohl in Nord-Amerika als in England. Im Allgemeinen ist aber der Charakter seiner Behandlungsweise der des empirischen Standpunkts, indem er die Sprache so als gegeben nimmt, wie sie namentlich in den alttestamentlichen Schriften uns vorliegt, und die Erscheinungen, welche sie uns darbietet, unter gewisse Regeln zusammen zu fassen sucht. Ueber diesen Standpunkt noch hinauszugehen zur Erforschung der inneren Gründe dieser Erscheinungen aus dem Geiste und der ältesten Entwicklung der Sprache, dazu ging ihm, ähnlich wie Michaelis, ein gewisser philosophischer Tiefsinn ab. Doch ist er durch diese Beschränkung auch vor willkührlichen Annahmen und Voraussetzungen bewahrt geblieben.

Von Ge. Heinrich Aug. Ewald (geb. zu Göttingen 1803, seit 1827 Prof. zu Göttingen, seit 1838 zu Tübingen und seit 1848 wieder zu Göttingen) erschien über die hebräische Grammatik zuerst ein ausführliches Werk: „Krit. Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet" Leipzig 1827; dann daraus ein verbesserter Auszug: „Grammatik der hebräischen Sprache des A. T., in vollständiger Kürze neu bearbeitet." Leipzig 1828. 2. Aufl. 1835. 3. Aufl. 1837; ferner: „Hebräische Sprachlehre für Anfänger" Leipzig 1842.

2. Ausg. 1855; und zuletzt eine überarbeitende Verschmelzung des ursprünglichen grösseren Werkes mit dem mittleren, unter dem Titel: „Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes", als 5. Ausg. 1844, 6. Ausg. 1855, gr. 8. Der Verfasser betrachtete in der ersten Ausgabe die hebräische Sprache, wie sie in den alttestamentlichen Schriften vorliegt, fast ganz für sich, ohne auf die Vergleichung der verwandten Dialekte Rücksicht zu nehmen; mehr thut er dieses jedoch in den späteren Ausgaben, wo er auch auf das Indo-Germanische und dessen Verhältniss zum Hebräischen im Einzelnen hinweist. Ganz besonders aber sucht er die einzelnen grammatischen Erscheinungen, welche die hebräische Sprache des A. T. darbietet, vollständig und genau aus ihrem Wesen und ihrer geschichtlichen Entwicklung zu erklären und dabei das Spätere von dem Aelteren zu scheiden.

In seiner ganzen Behandlungsweise hat er unter den früheren Grammatikern am meisten Verwandtschaft mit der demonstrativen Alting-Danzischen Schule, obwohl er seine Grammatik ursprünglich ganz unabhängig von dieser ausgearbeitet hat. Seine grammatischen Werke sind für die Erforschung des grammatischen Charakters der hebräischen Sprache, zur genaueren Erkenntniss des ganzen grammatischen Baues und der einzelnen Entwicklungen derselben ein sehr bedeutender Fortschritt. Viele Seiten sind darin mit einer viel grösseren Schärfe, Genauigkeit und Vollständigkeit behandelt als bei Gesenius. Doch ermangeln sie vielfach einer angemessenen Anordnung und übersichtlichen Darstellung; besonders möchte die kleinste „Sprachlehre für Anfänger" wenig praktisch, für die erste Unterweisung wenig zweckmässig sein. Etwas Unbequemes hat es auch a) dass Ewald bisher in jeder neuen Auflage die Anordnung, Zahl der Paragraphen etc. sehr geändert, zum Theil ganz umgeworfen; b) dass er sie fortwährend nur mit unvollständigen Registern versehen hat. So beklagenswerth übrigens vom sittlichen Standpunkte aus die Ableugnung und Schmälerung der Verdienste anderer Gelehrten auch sein mag, von der Ewald nicht freizusprechen ist, so darf uns dieses doch nicht abhalten, die mannigfaltige Gelegenheit, aus diesen grammatischen wie aus seinen anderen Schriften Belehrung zu schöpfen, zu benutzen.

Von anderen Schriften Ewald's nenne ich hier, als auf das A. T. sich beziehend, folgende:

a) Die poetischen Bücher des A. B. erklärt, 4 Theile Göttingen 8. 1) Allgemeines über die hebräische Poesie und über das Psalmenbuch, nebst den in den historischen Büchern enthaltenen Liedern, auch den Klageliedern; dieser Theil erschien der Zeit nach als der letzte, 1839. 2) Die Psalmen 1835. 2. Ausg. 1840. 3) Hiob 1836. 2. Ausg. 1854. 4) Sprüche und Koheleth, nebst Zusätzen zu den früheren Theilen, 1837.

b) Die Propheten des A. B. erklärt. 2 Bde. Stuttg. 1840—41. 8.

c) Geschichte des Volkes Israel bis Christus, in 3 Bänden. Göttingen 1843—52. 8. 2. Ausg. (fortgeführt bis zum apost. Zeitalter) 6 Bde. 1851—58.

d) Die Alterthümer des Volkes Israel (auch als Anhang zur israel. Gesch. Bd. II.). Gött. 1848. 2. Ausg. 1854.

e) Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Litteratur. Erster Theil (wird nicht fortgesetzt) Gött. 1832. (darin No. III. Ueber das syrische Punctationssystem, nach syrischen Handschriften. IV. Ueber das hebräische Accentuationssystem.)

f) Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, 9 Jahrbücher, von 1848—58.

g) Verschiedenes in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Von anderen grammatischen Werken der neuesten Zeit sind etwa noch die von Rud. Stier und G. W. Freytag zu nennen, welche beide manches Eigenthümliche enthalten, bis jetzt aber noch nicht viele Beachtung gefunden haben.

Rud. Stier, neugeordnetes Lehrgeb. d. hebr. Spr., nach den Grundsätzen der Sprachentwicklung, als durchgängige Hinweisung auf eine allgemeine Sprachlehre. Thl. 1 u. 2: die Laut- und Wortlehre. Leipz. 1833. gr. 8.

G. W. Freytag, kurzgefasste Grammatik der hebräischen Sprache für den Schul- und Universitätsgebrauch, nach neuen Grundsätzen bearbeitet. Halle 1835. 8.

Vorzügliches aber auf diesem Gebiete ist von dem schon seit vielen Jahren versprochenen, aber erst einem sehr kleinen Theile nach erschienenen Werke von Herm. Hupfeld zu erwarten.

Hupfeld hat schon früher verschiedene Aufsätze über hebr. Sprachforschung veröffentlicht, wie z. B. schon vor Ewald Exercitationes Aethiopicae 1825, welche treffliche Bemerkungen auch über die hebräische Lautlehre enthalten, und später verschiedenes Andere, in besonderen Dissertationen und in Aufsätzen in Zeitschriften (z. B. de emendanda lexicographiae semiticae ratione commentatio. Marburg 1827. 4.; über Theorie der hebr. Grammatik, in d. theol. Stud. u. Krit. Bd. I. (1828) H. 3; in Jahn's Jahrbüchern für Philol. und Pädag. 1829. H. 4. (Lautlehre); Kritik der hebr. Elementarlehre, in Hermes Thl. XXX.), sowie jetzt einen Commentar über die Psalmen, Bd. 1 u. 2 (Ps. 1—50), Gotha 1855—58. — Von seiner eigenen hebräischen Grammatik ist erst die erste Abtheilung des ersten Abschnittes des ersten Theiles erschienen, Kassel 1841. 8 Bogen (von denen die 5 ersten bereits 1828 gedruckt sind), enthaltend eine historisch-kritische Einleitung über die hebräische Sprache und Sprachlehre und den jedoch noch nicht vollendeten ersten Abschnitt des ersten Haupttheiles (I. Hauptthl. Laut- und Schriftlehre; Abschnitt I. Schriftlehre).

In den neuen Ausgaben von Gesenius Grammatik hat Rödiger zwar die ganze Anlage des Werkes mit den einzelnen Paragraphen bestehen lassen müssen, aber im Innern überall Veränderungen und Verbesserungen, vielfach nach Ewald oder mit Rücksicht auf die Ewald'schen Ansichten, angebracht.

Für die lexikalische Erforschung des Hebräischen ist aus neuester Zeit zu nennen das Werk von Ernst Meier (Professor in Tübingen): he-

bräisches Wurzelwörterbuch, nebst drei Anhängen, über die Bildung der Quadrilittera, Erklärung der Fremdwörter im Semitischen, und über das Verhältniss des ägyptischen Sprachstammes zum Semitischen, Mannh. 1845. gr. 8. — Er sucht hier überall die dreibuchstabigen semitischen Stammwörter auf einsilbige zweibuchstabige als Wurzeln zurückzuführen und auch aus deren Grundbedeutungen die Bedeutungen unserer hebräischen Wörter in ihren verschiedenen Modificationen abzuleiten. Es ist dieses ein beachtenswerther Versuch, obwohl er allerdings manches Unsichere, auch Unwahrscheinliche darbietet (s. das über Joh. Förster, C. Neumann, Löscher bemerkte). — Von demselben (gleichsam als Zugabe zu jenem Werke): die Bildung und Bedeutung des Plural in den semitischen und indo-germanischen Sprachen, nebst einer Einleitung über den Bau der semitischen Verbalstämme, Mannheim 1846; ferner Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Hebräer, Leipzig 1856; sowie Commentare über den Joel, Tübingen 1841, und über den Jesaja, 1. Hälfte Pforzheim 1850.

Auch von anderen Seiten sind in neuester Zeit zur genaueren Erforschung der hebräischen Sprache manche schätzbare Beiträge geliefert worden, theils in Monographien über einzelne grammatische oder lexikalische Parthien, theils in Commentaren über einzelne Bücher.

A) Monographien. Z. B. von Jul. Fried. Böttcher (Lehrer an der Kreuzschule zu Dresden), a) in seinen Proben alttestamentlicher Schrifterklärung und wissenschaftlicher Sprachforschung, mit kritischen Versuchen über bisherige Exegese und Beiträgen zu Grammatik und Lexikon. Leipz. 1833. gr. 8. b) De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo. Libri I. grammatici, in quo de verbis locisque grammaticis ad inferos etc. pertinentibus explicatur, volumen I., Hebraica complectens. Dresd. 1846. 320 S. gr. 8. c) Exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T. Leipz. 1849. 8. 108 S.; Gust. Mor. Redslob (zu Leipzig, jetzt zu Hamburg, in verschiedenen Schriften und Aufsätzen, z. B. über die Partikel כִּי, über die hebräischen Zahlwörter u. a., auch eine ausführliche, doch nicht ganz gerechte Kritik von Ewald's Grammat., in Jahn's Jahrbüchern Bd. XX. u. XXI.); Franz Eduard Christoph Dietrich zu Marburg (Abhandlungen für semitische Wortforschung, Leipz. 1844; und Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, 1846). B) Commentare, z. B. von Ferd. Hitzig in Zürich, der sich sehr an Ewald anschliesst (Jesaja, Heidelberg 1833, Psalmen, 2 Bdchen. 1835—36, Sprüche, Zürich 1858, vgl. auch von dems. „Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert. Heidelb. 1831, namentlich S. 113—174: Textesreinigungen. Für negative und Wortkritik"); Friedr. Tuch in Leipzig (Genesis, Halle 1838), der in grammatischer Hinsicht sich auch sehr an Ewald anschliesst, in lexikalischer Hinsicht vielfach das Sanskrit zur Erläuterung des Hebräischen herangezogen hat, K. A. Credner in Giessen, † 1857 (Joel, Halle 1831), Aug. Knobel in Giessen (Koheleth, Leipzig 1836 u. a.), Gust.

Baur in Giessen (Amos 1847), Const. Schlottmann in Zürich (Hiob, Berlin 1851), Ernst Bertheau in Göttingen u. A. (S. auch das gleich anzuführende exeget. Handbuch.)

Von umfassenderen exegetischen Werken aber über das ganze A. T., welche namentlich auch mit der grammatischen und philosophischen Erklärung sich beschäftigen, sind aus neuester Zeit namentlich zwei zu nennen: das von Maurer und das Exegetische Handbuch.

a) Von Franz J. V. D. Maurer (geb. 1795, früher Katholik, jetzt ev. Pfarrer im Würtembergischen) Commentarius grammat. crit. in V. T., in usum maxime gymnasiorum et academiarum adornatus. Leipz. seit 1832. gr. 8. Vol. I. — in 4 Fascikeln 1832 — 35 — enthält alle historischen Bücher, den Jesaja und Jeremia mit den Klageliedern. Vol. II. in 2 Fascikeln 1836 den Ezechiel, Daniel und die kleinen Propheten. Vol. III. 1838. die Psalmen; und noch besonders (wohl als 2. Fascikel) die Sprüchwörter, 1841. Grosse Ungleichmässigkeit in der Behandlung; die sämmtlichen historischen Bücher von der Genesis bis Esther auf 250 Seiten, erst von Jesaja beginnt die Behandlung etwas ausführlicher zu werden und ist von da an recht schätzbar. Fortgesetzt ward das Werk von Dr. August Heiligstedt in Leipzig, von dem vom 4. Bande zwei Abtheilungen erschienen sind, 1) Hiob, 1847; 2) der Prediger und das Hohelied 1848.

b) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T., von mehreren Gelehrten, bis jetzt 15 Lieferungen, Leipz. 1838—57, nämlich 1) die kleinen Propheten, von Hitzig 1838. 2. Aufl. 1852. 2) Sehr zu empfehlen: Hiob von Ludw. Hirzel (zu Zürich †1841) 1839. 2. Aufl. von J. Olshausen 1852. 3) Jeremia, von Hitzig 1841. 4) Die Bücher Samuelis, von Otto Thenius (Prediger in Dresden) 1842. 5) Jesaja, von Knobel 1843. 2. Aufl. 1854. 6) Die Bücher Richter und Rut, von E. Bertheau 1845. 7) Sprüche Salomo's, von E. Bertheau, und Prediger Salomo's, von F. Hitzig, 1847. 8) Ezechiel, von F. Hitzig, 1847. 9) Die Bücher der Könige von O. Thenius, 1849. 10) Daniel, von F. Hitzig, 1850 .11) Genesis von A. Knobel, 1852. 12) Exodus und 13) Leviticus von dems., 1857. 14) Die Psalmen, von J. Olshausen, 1853. 15) Die Bücher der Chronik, von E. Bertheau, 1854. 16) Das Hohelied, von F. Hitzig; die Klagelieder von O. Thenius, 1855.

Beide genannte Werke sind — in verschiedenen Abtheilungen in verschiedenem Grade — für die grammatische und philologische, auch für die historische und kritische Seite der Auslegung recht schätzbar, dagegen die theologische Seite der Auslegung im Allgemeinen in ihnen zu sehr zurücktritt. Diese Seite der Auslegung hat ein anderes über das A. T. angefangenes exegetisches Werk ganz besonders ins Auge gefasst, von Michael Baumgarten (damals Privatdocent zu Kiel), Theolog.

Commentar zum A. T. Thl. I. in zwei Hälften. Kiel 1843. 44. (die Allgemeine Einl. und den Pentateuch umfassend). Es fehlt bei demselben nicht an einer philologischen gelehrten Grundlage. Aber die Auffassung des A. T., sowohl was die geschichtliche als prophetische Seite betrifft, ist eine zu starre, buchstäbliche, und in Folge dessen die Auslegung des Einzelnen vielfach eine sehr unnatürliche und gezwungene.

Dasselbe ist auch der Fall in dem begonnenen exegetischen Handbuche zu den Propheten des A. T. von Franz Delitzsch und Carl August Caspari, (Obadja von Caspari 1842. Habakuk von Delitzsch 1843), sowie in den exegetischen Schriften anderer Männer, welche der hauptsächlich von Hengstenberg vertretenen Richtung angehören.

Hengstenberg (Psalmen 4 Bde., Berlin 1842—47, Hohes Lied 1853, Christologie des A. T. 3 Bde. 1829—35, 2. Aufl. 1854—57); Hävernick, zu Königsberg, † 1845 (Daniel, Hamburg 1832, Ezechiel, Erlangen 1843); Keil (Bücher der Könige, Moskau 1846, Josua, Erlangen 1847); Delitzsch (Genesis, 2. Aufl. Leipzig 1853, Hohes Lied 1851); M. Drechsler (zu Erlangen, † 1850) Jesajas, I. u. II., 1, Stuttgart 1845. 49. II., 2, herausgeg. von H. A. Hahn und Fr. Delitzsch, Berlin 1854, III. fortgesetzt von dens. 1857; H. Aug. Hahn (Hiob, Berlin 1850).

Ein freierer Sinn, das praktisch-religiöse Interesse hauptsächlich vor Augen habend, aber zugleich den Anforderungen der Kritik Rechnung tragend, herrscht in Friedr. Wilh. Carl Umbreit's Bearbeitung der Propheten.

Praktischer Commentar über die Propheten des A. T., mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, in 4 Bdn. Hamburg 1841—46. Bd. I. in 2 Theilen, Jesaja 1841. 42. 2. Aufl. 1846; Bd. II., Jeremia 1842; III., Ezechiel, 1843; IV., in 2 Theilen, die kleinen Propheten, 1845. 46. — Von dems. Hiob, Heidelberg 1824. 2. Aufl. 1832, und Sprüche Sal. ib. 1826.

Noch ist zu nennen: Georg Benedikt Winer biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauche für Studirende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger. 2 Thle. Leipz. 1820; 2. Aufl. 1833—38; 3. sehr verbesserte und vermehrte Aufl. 1847. 48. gr. 8.

Erster Haupttheil.

Geschichte des Ursprungs der einzelnen Bücher des A. T. und der etwaigen Veränderungen, welche die einzelnen erfahren haben bis zu ihrer Aufnahme in den Kanon.

In der Reihenfolge, worin wir die einzelnen Bücher behandeln, werden wir nicht ganz die Ordnung beobachten, worin dieselben sich im hebräischen Kanon finden, sondern mehr eine sachliche Ordnung. Wir werden zuerst die sämmtlichen geschichtlichen Bücher behandeln, und zwar nicht bloss diejenigen, welche sich in der ersten und zweiten Abtheilung des Kanons finden, als die Thora und die Prophetae priores, sondern auch die unter den Hagiographen befindlichen (Ruth, Esther, Esra und Nehemia, die Chronik); dann die prophetischen Schriften, und unter diesen auch die unter den Hagiographen befindlichen Klagelieder und den Daniel; zuletzt die fünf poetischen Bücher, welche hiernach von der Zahl der Hagiographen noch übrig sind, die Psalmen, die drei Salomonischen Schriften und den Hiob.

A. Die geschichtlichen Bücher.

Unter den geschichtlichen Büchern bilden die Thora und die Prophetae priores ihrem Inhalte nach im Ganzen eine fortlaufende Reihe; sie erzählen die Geschichte des Volkes Israel als des Bundesvolkes hauptsächlich in seinem Verhältnisse zu Jehova, seinem Gotte, von dem ersten Ursprunge des Volkes an bis zum Babylonischen Exile; sie führen uns vor, wie Jehova das Volk zu seinem besonderen Eigenthume erwählte, wie er mit demselben einen Bund schloss und es durch ver-

schiedene Zeiten hindurch väterlich leitete, dasselbe aber, wo es ungehorsam und widerspenstig war, sich selbst überliess und es dem Verderben preisgab, um es so wieder zu sich zurückzuführen, bis er zuletzt schien es ganz und gar dem Untergange preisgegeben zu haben, durch Auflösung und Verstossung aus dem Lande der Verheissung unter fremde Völker.

Davon berichtet 1) der Pentateuch die erste göttliche Erwählung des Volkes Israel in seinem Stammvater Abraham, nachdem vorher gleichsam als Einleitung die Geschichte des Menschengeschlechtes im Allgemeinen von dessen Schöpfung bis auf den Abraham vorangeschickt ist; darnach die Wiederholung der dem Abraham für seinen Samen gegebenen Verheissungen an den Isaak und Jakob, und dann die vollständigere Begründung des schon mit diesen Patriarchen geschlossenen Bundes in der durch den Moses vermittelten Gesetzgebung bis auf den Tod des Moses. Daran schliesst sich 2) das Buch Josua, welches die Besitznahme des Landes Kanaan und die Vertheilung desselben unter die Israeliten meldet, welche Besitznahme schon dem Abraham für seinen Samen verheissen war, bis auf den Tod des Josua. 3) Das Buch der Richter gibt uns die Geschichte des Bundesvolkes vom Tode des Josua bis zum Tode des Simson, die Geschichte der in diesem Zeitraume mannigfaltig sich wiederholenden Abtrünnigkeit des Volkes von Jehova, der deshalb über dasselbe verhängten göttlichen Strafen, in den über das Volk durch fremde Völker verhängten Bedrängnissen und schmachvollen Unterdrückungen, und der Befreiungen daraus durch Männer, welche Gott zu ihrer Rettung, wenn sie zu ihm sich bekehrten, erweckte und mit seinem Geiste begabte. 4) Die beiden Bücher Samuelis, von der Geburt des Samuel an bis auf die letzte Zeit der Regierung des David; in diesen Zeitraum fällt die Einsetzung des Königthums durch den Samuel, welcher darin dem Willen des Volkes nachgab, welches, nicht zufrieden in Jehova einen himmlischen König zu haben, einen irdischen forderte, ein festes sichtbares Oberhaupt, desgleichen die benachbarten heidnischen Völker hatten; ein solches ward ihm denn in dem Saul gegeben, und nach dessen Verwerfung und Tode in dem David, durch den der israelitische Staat zu einem noch nicht erlebten Glanze erhoben ward. Die Geschichte dieser beiden ersten Könige und des Bundesvolkes unter ihnen bildet dann den Hauptinhalt dieser Bücher. 5) Die beiden Bücher der Könige führen die Geschichte weiter fort, vom Tode des David bis zu der völligen Auflösung der beiden Reiche, in welche das Bundesvolk nach dem Tode des Salomo gespalten ward, Israel und Juda, d. h. bis zum assyrischen und babylonischen Exil.

Von diesen Büchern schliesst dem Inhalte nach das eine sich eng an das andere an; nur zwischen dem Inhalte des Buchs der Richter und dem der Bücher Samuelis scheint eine Lücke zu sein.

Die ausserdem unter den Hagiographen befindlichen geschichtlichen Bücher aber sind die Chronik, Esra und Nehemia, Esther und Ruth.

6) Die Bücher der Chronik gehen dem Inhalte nach den sämmtlichen bisher genannten Büchern gleichsam parallel; sie geben zuerst lange Geschlechtsregister von Adam an, und darnach eine fortlaufende Erzählung der Geschichte des jüdischen (nicht zugleich des israelitischen) Reiches, von David an bis zum babylonischen Exil, oder vielmehr bis zu dessen Beendigung. 7) Die Bücher Esra und Nehemia; diese schliessen sich dem Inhalte nach an den Schluss der Chronik an und berichten über die Rückkehr verschiedener Abtheilungen des jüdischen Volkes aus dem babylonischen Exil in ihr Heimathsland, sowie über die Neugestaltung des jüdischen Staates in politischer wie in kirchlicher Hinsicht, vom Zeitalter des Cyrus und Serubabel an bis auf Esra und Nehemia. — Ferner zwei der sogenannten Megilloth, nämlich: 8) Das Buch Esther, welches die merkwürdige Bewahrung erzählt, welche die Juden und zunächst ein in einem fremden heidnischen Reiche befindlicher Theil des jüdischen Volkes erfuhr, als durch einen erbitterten Widersacher ihre Existenz bedroht ward, und zwar in der Art, dass sie selbst, die Juden, im Stande waren, ihre Feinde zu züchtigen und zu vernichten. 9) Das Buch Ruth, welches die merkwürdigen Führungen einer Frau erzählt, welche zu den Vorfahren des gepriesenen Königs David gehörte, deren Schicksale deshalb für die Israeliten ein besonderes Interesse haben mussten. — Wir werden das letztere Buch hinter dem Buche der Richter behandeln.

Die hier aufgeführten Schriften sind — mit Ausnahme einiger historischen Abschnitte in den prophetischen Büchern — die sämmtlichen geschichtlichen Bücher des A. T., und somit auch die sämmtlichen, welche sich uns aus der geschichtlichen Litteratur der alten Hebräer in hebräischer Sprache erhalten haben. Doch ist das sicher nur ein Theil, und zwar wohl nur ein geringer Theil von dem, was von israelitischen Schriftstellern in hebräischer Sprache während des Lebens dieser Sprache an geschichtlichen Werken verfasst ist, und wovon das Meiste sich uns nicht erhalten hat. Dafür bieten unsere geschichtlichen Bücher selbst zum Theil ausdrückliche Zeugnisse dar, in der Hinweisung auf andere namentlich citirte Werke als Quellen, in denen über die behandelten Gegenstände ein Mehreres zu finden sei, die wir aber weiter als aus diesen Citationen nicht kennen. Dergleichen Citationen finden sich am meisten in den Büchern der Könige und der Chronik, einzelne jedoch auch in den früheren Büchern. Ich bemerke darüber Folgendes:

1) Num. 21, 14–15 wird bei der Erzählung über die Besitznahme der Gegend des Arnon als des Grenzflusses zwischen Moab und den Amoritern durch die Israeliten ein poetisches Fragment angeführt, und dafür als Quelle citirt „das Buch der Kriege Jehova's" (עַל־כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה). Nach diesem Titel und Citate muss dasselbe Lieder enthalten haben in Beziehung auf die Kriege, welche Jehova oder Israel unter Jehova's Anführung mit anderen, heidnischen Völkern führte. Ob es bloss solche Lieder enthielt oder diese im Zusammenhange mit einer fortlaufenden geschichtlichen Erzählung, lässt sich nicht ermitteln, da es bloss in jener Stelle angeführt wird, und eben so wenig, von welchem Umfange es war und bis auf welche Zeit es sich erstreckte; aus jenem Citate ersehen wir nur so viel, dass es sich auch auf Ereignisse aus der späteren Zeit des Zuges der Israeliten durch die Wüste bezog, woraus wir schliessen können, dass es wohl wenigstens nicht vor der Beendigung dieses Zuges gesammelt sein kann, so wie es auf der andern Seite früher verfasst sein muss als unser jetziges Buch Numeri. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit lässt sich nach dem Titel vermuthen, dass die Führungen Gottes und die Kämpfe Israels bei der Befreiung aus Aegypten und während des Zuges durch die Wüste wohl das Früheste waren, worauf der Inhalt des Buches sich bezog, dass es aber auch von den Kämpfen zur Eroberung des Landes Kanaan unter Josua handelte. Numer. a. a. O. werden V. 17–18 u. V. 27–30 zwei andere kleine Lieder in Beziehung auf Ereignisse der damaligen Zeit angeführt, und es ist möglich, dass auch diese aus jenem Buche „der Kriege Jehova's" entnommen sind, obwohl sich das nicht als sicher behaupten lässt.

2) Zweimal in verschiedenen Büchern wird eine Schrift citirt unter dem Titel סֵפֶר הַיָּשָׁר, nämlich a) Jos. 10, 13 für die Erzählung von dem Stillstehen der Sonne zu Gibeon bei dem Kampfe der Israeliten mit fünf kanaanitischen Königen: „Ist das nicht geschrieben im Sepher Hajjaschar?*) und es blieb die Sonne stehen mitten am Himmel u. s. w." Das Citat zeigt nach seinem Wortlaute und Zusammenhange, dass in dem genannten Buche jene Schlacht und der Sieg der Israeliten über

*) הֲלֹא הִיא כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר

die fünf kanaanitischen Könige poetisch verherrlicht war, in einem auf das Ereigniss sich beziehenden Liede. b) 2. Sam. 1, 18, wo es heisst, dass das „Bogenlied," welches David auf den Tod des Saul und Jonathan dichtete, im Sepher Hajjaschar enthalten sei.*) Aus beiden Citaten zugleich ersehen wir, dass das Sepher Hajjaschar eine Sammlung von Liedern auf besonders denkwürdige Ereignisse aus der israelitischen Geschichte enthalten haben muss; aus der letzteren Stelle ergiebt sich, dass diese Sammlung nicht vor dem Zeitalter des David und wohl nicht vor dessen Tode kann veranstaltet sein, so wie aus beiden Stellen, dass sie zur Zeit der Abfassung unseres Buches Josua und unserer Bücher Samuelis schon muss vorhanden gewesen sein. Ob die Schrift ausser den Liedern zugleich eine fortlaufende Geschichtserzählung über die Begebenheiten, worauf die Lieder sich beziehen, enthielt, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; am wahrscheinlichsten ist aber wohl, dass das nicht der Fall war. Die Bedeutung des Titels ist streitig; am wahrscheinlichsten ist die auch gewöhnliche Erklärung, הַיָּשָׁר stehe in kollektivem Sinne, von den Redlichen, Frommen, (die Vulg. hat an beiden Stellen: liber justorum), in Beziehung auf die frommen Israeliten, Verehrer Jehova's, deren Thaten oder Begebenheiten darin verherrlicht waren. Andere Erklärungen s. bei Gesenius, Thes. p. 642.

3) 1. Kön. 11, 41**) wird am Schlusse der Geschichte der Regierung des Salomo für die Geschichte dieses Königs auf eine Schrift, in der darüber ein Mehreres zu finden sei, hingewiesen unter dem Titel „Buch der Geschichte Salomo's." Wir sehen daraus, dass es ein geschichtliches Werk war, worin die Geschichte Salomo's auf ausführlichere Weise behandelt war und welches auch ohne Zweifel der Verfasser unserer Bücher der Könige für dasjenige, was er über die Regierung dieses Königs berichtet, benutzt hat; und zwar war es wohl ohne Zweifel eine Privatschrift, welche ein israelitischer Schriftsteller nach dem Tode Salomo's verfasst hatte, nicht aber eine öffentliche Reichschronik der Regierung desselben, wie Keil

*) הִנֵּה כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר

**) „Und das Uebrige der Geschichte des Salomo und Alles, was er gethan und seine Weisheit, stehet es nicht geschrieben עַל סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה."

im Commentar über die Bücher der Könige 1846. Einl. S. XX meinte, während derselbe sich in seiner Einleitung ins A. T. §. 59. richtiger ausdrückt.

4) 1. Chron. 29, 29 *) wird für die Geschichte des David, die erste und die letzte, auf drei Schriften verwiesen:

a) die Geschichte Samuels des Sehers (דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה)

b) die Geschichte Nathans des Propheten (דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא)

c) die Geschichte Gad's des Schauers (דִּבְרֵי גָד הַחֹזֶה). Gad war ein Prophet unter David, 2. Sam. 24, 11ff.

Es ist schlechterdings unnatürlich, wenn Manche, wie Movers (Untersuchungen über die Chronik. 1843. S. 178) und de Wette (Einleitung §. 192b), meinen, dass die ganze Citation sich nur auf ein und dasselbe Werk beziehe, nämlich auf unsere Bücher Samuelis, nach verschiedenen Theilen derselben; es sind unverkennbar Citate dreier verschiedener Schriften unter den Titeln, unter denen sie aufgeführt werden; und zwar ist sehr wahrscheinlich, dass der Chronist bei dem erstgenannten Werke, den Dibre Schemuel, an unsre Bücher Samuelis gedacht hat, bei den beiden andern Werken aber, den Dibre des Nathan und den Dibre des Gad, an andere unter diesen Titeln vorhandene Schriften, welche ebenfalls Mittheilungen über die Geschichte des David enthielten, die sich aber uns nicht erhalten haben. Das eine derselben, die דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא, wird noch einmal citirt, 2. Chron. 9, 29 für die Geschichte des Salomo; so kann es also unmöglich von einem Theile unserer Bücher Samuelis gemeint sein, die sich nur bis auf die letzte Zeit der Regierung des David erstrecken. Rein willkürlich ist es aber, wenn de Wette a. a. O. die 2. Chron. l. c. genannten Dibre Nathan Hannabi auf ein anderes Schriftstück bezieht, als die unter demselben Titel in 1. Chron. aufgeführten. Keine Berechtigung findet auch statt, mit Bertheau

*) „Und die Geschichte (דִּבְרֵי) des Königs David, die erste und die letzte, siehe sie ist geschrieben in (עַל) der Geschichte Samuels des Sehers, und in der Geschichte Nathans des Propheten, und in der Geschichte Gads des Schauers, nebst all' seiner Regierung und seiner Kraft und den Zeiten, die über ihn ergingen u. s. w."

(Bücher der Chronik 1854, Einl. §. 3.)*) anzunehmen, dass mit diesem Titel — nicht selbstständige Schriften, sondern nur — Abschnitte eines (unten unter No. 6 zu besprechenden) grossen Werkes, „der Zeitgeschichte der Könige von Juda und Israel", gemeint seien. Ob aber die genannten Schriften den Titel Dibre Nathan und Dibre Gad führten, weil sie von diesen Männern verfasst waren, oder nur, weil sie hauptsächlich deren Geschichte behandelten, wie unsere Bücher Samuelis die Geschichte des Samuel, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Der Ausdruck selbst lässt diese Fassung sehr wohl zu, wie in den angeführten Stellen der Chronik selbst das דִּבְרֵי דָוִד, שְׁלֹמֹה und ähnliches an vielen andern Stellen zeigt.

5) Für die Geschichte des Salomo wird an der angeführten Stelle (2. Chron. 9, 29) noch auf zwei andere Werke hingewiesen:

a) Auf die „Weissagung des Siloniters Ahia", נְבוּאַת אֲחִיָּה הַשִּׁילוֹנִי. Ahia aus Silo war als Prophet unter dem Salomo und dem Jerobeam thätig, welchem letzterem er zuerst seine Erhebung zum Könige über die zehn Stämme und nachher den Untergang seines Hauses weissagte, 1. Kön. 11, 29 ff.; 14, 2 ff. Die angeführte, uns weiter nicht bekannte Schrift enthielt wohl prophetische Aussprüche von ihm und dabei zugleich Geschichtliches aus der Regierung des Salomo.

b) Auf das „Gesicht des Schauers Jedai (nach dem Keri: Jedo) über Jerobeam, den Sohn Nebat's, חֲזוֹת יֶעְדַּי הַחֹזֶה עַל יָרָבְעָם בֶּן־נְבָט. Mit diesem Werke verhielt es sich wohl auf dieselbe Weise, wie mit dem eben betrachteten des Ahia, dass es neben prophetischen Aussprüchen oder Visionen, die sich besonders auf den Jerobeam bezogen, auch Geschichtliches über den Salomo und dessen Regierung enthielt, und zwar wohl über die letzte Zeit seiner Regierung, wo Jerobeam hervortrat.

Ohne Zweifel eine und dieselbe Person mit diesem Jedai ist der Prophet Iddo (עִדּוֹ), der an zwei anderen Stellen der Chronik als Schriftsteller genannt wird, für die Geschichte des Rehabeam und die seines Sohnes und Nachfolgers Abia:

α) 2. Chron. 12, 15 heisst es gegen den Schluss der Ge-

*) Nach Ewald Isr. Gesch. I, 247 (2. Aufl.).

schichte des Rehabeam: „Und die Geschichte (דִּבְרֵי) des Rehabeam, die erste und die letzte, ist sie nicht geschrieben in der Geschichte des Semaja, des Propheten, und des Iddo, des Schauers לְהִתְיַחֵשׂ". Der Erstgenannte, Semaja, wird als Prophet unter dem Rehabeam kurz vorher (V. 5 ff.) genannt, der den jüdischen König und dessen Oberste im Kampfe mit dem ägyptischen König Sisak veranlasste, sich zu bekehren. Weiter wird er nicht genannt. Bei dieser engen Verbindung seines Namens mit dem des Iddo, lässt sich nicht entscheiden, ob zwei gesonderte Schriften gemeint sind, oder ein Werk, worin sie beide vereinigt waren; doch ist Ersteres wahrscheinlicher. Schwierig ist aber das hinzugefügte לְהִתְיַחֵשׂ. Das Wort wird gebraucht = *ἀπογράφεσθαι*, von dem Eintragen in Geschlechtsregister; aber nicht klar ist, was es hier eigentlich sagen will, da nach der Weise, wie sonst die Citation lautet, nicht wohl denkbar ist, dass die gemeinten Schriften bloss oder hauptsächlich sollten Stammregister, genealogische Verzeichnisse enthalten haben, vgl. Bertheau Chronik, Einleitung S. XXXV. Schon den Alten war die Bedeutung des Wortes hier ganz unklar. Auch kann man zweifelhaft sein, ob es sich bloss auf das Werk des Iddo oder zugleich auf das des Semaja beziehen soll.

β) 2. Chron. 13, 22: „Und die übrige Geschichte des Abia und seine Führungen (דְּרָכָיו) und seine Reden (דְּבָרָיו) sind geschrieben בְּמִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ. — מִדְרָשׁ ist eigentlich: Erforschung, Untersuchung; wahrscheinlich bezeichnet es hier wohl eine ausführlichere Betrachtung (commentarium) über die Geschichte (LXX bloss: *ἐπὶ βιβλίῳ*). Auf jeden Fall ist von einer Schrift des Iddo geschichtlichen Inhaltes die Rede, und zwar wohl einer andern als den an den beiden andern Stellen für die Geschichte des Salomo und die des Rehabeam angeführten.

6) In unseren Büchern der Könige wird für die Geschichte der Könige beider Reiche, Israels und Judas, sehr häufig verwiesen auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige Israels (סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל) und auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige Juda's (סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה). Diese Citationen kommen hier über dreissig Mal vor, am Schlusse der Geschichte der Regierung der einzelnen Könige beider Reiche, wo es heisst, dass des Königs übrige Geschichte etc. in dem citirten Werke zu finden sei. So kommt

eine solche Verweisung auf das Buch der Zeitgeschichte, die Annalen der Könige Israels zuerst vor beim Jerobeam 1. Kön. 14, 19: „Und das Uebrige der Geschichte des Jerobeam (וְיֶתֶר דִּבְרֵי יָרָבְעָם), wie er gekämpft und wie er regiert hat, siehe das ist geschrieben עַל־סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל", zuletzt 2. Kön. 15, 31 beim Pekah, dem vorletzten Könige des Reiches; auf die Annalen der Könige Juda's zuerst beim Rehabeam 1. Kön. 14, 29, zuletzt beim jüdischen Könige Jojakim, dem Vater des Jojachin, dem Bruder des Zedekia († 600 v. Chr., 12 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer) 2. Kön. 24, 5: „Und das Uebrige der Geschichte des Jojakim und Alles, was er gethan, siehe steht es nicht geschrieben im Buche der Zeitgeschichte der Könige Juda's?" Dafür heisst es in der entsprechenden Stelle der Chronik, 2. Chron. 36, 8, das Uebrige der Geschichte des Jojakim u. s. w. sei geschrieben im Buche der Könige Israels und Judas, עַל־סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה. Und eben so wird in der Chronik öfters genannt: das Buch der Könige Israels und Juda's סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה (2. Chr. 27, 7; 35, 27) oder: das Buch der Könige Juda's und Israels, סֵפֶר מַלְכֵי יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל (2. Chron. 25, 26; 28, 26; 32, 32) und סֵפֶר הַמְּלָכִים לִיהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל (2. Chron. 16, 11); auch: das Buch der Könige Israels סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל (2. Chron. 20, 34), oder Geschichte der Könige Israels, דִּבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל (2. Chron. 33, 18), das Eine wie das Andere in Beziehung auf die Geschichte verschiedener Könige des Reiches Juda, indem die Könige Israels in der Chronik nicht behandelt werden, wo in den Parallelstellen der Bücher der Könige in entsprechendem Zusammenhange überall auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige Juda's hingewiesen wird. Darnach können wir nicht zweifeln, dass das in der Chronik unter diesen verschieden modificirten Titeln für die Geschichte der jüdischen Könige citirte Werk eins und dasselbe war mit dem in unseren Büchern der Könige für die Geschichte derselben Könige citirte Werk: Buch der Zeitgeschichte der Könige Juda's.

Dasselbe gilt in Beziehung auf den 2. Chron. 24, 27 für die Geschichte des jüdischen Königs Joas citirten מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים; auch die hier genannte Schrift ist ungeachtet des eigenen Titels höchst wahrscheinlich nichts anderes, als die

„Zeitgeschichte der Könige Juda's", auf welche in der Parallelstelle, 2. Kön. 12, 20 am Schlusse des Abschnitts über den Joas für das Weitere seiner Geschichte in derselben Weise hingewiesen wird. Nach Vergleichung der Stellen in der Chronik lässt sich nun auch mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass, was in den Büchern der Könige als „Buch der Zeitgeschichte der Könige Israels", und was als „Buch der Zeitgeschichte der Könige Juda's" angeführt wird, nicht zwei von einander unabhängige Werke waren, sondern wohl nur ein Werk, worin aber wohl von den beiden Reichen jedes für sich behandelt war. Es behandelte die Geschichte beider Reiche oder ihrer Könige von der Zeit der Spaltung an, und die des Reiches Juda bis auf die Zeit kurz vor dem Babylonischen Exile; darnach ist's frühestens in der allerletzten Zeit der jüdischen Könige abgefasst oder wenigstens nicht eher vollendet.

Es muss ein ziemlich ausführliches Werk gewesen sein, welches auch mehrere frühere Spezialschriften über einzelne Abschnitte der Geschichte — vollständig oder im Auszuge — in sich aufgenommen hatte. Ueber zwei Fälle dieser Art enthält auch die Chronik ausdrückliche Angaben:

a) 2. Chron. 20, 34, wo für die Geschichte des jüdischen Königs Josaphat hingewiesen wird auf ein Geschichtsbuch des Propheten Jehu, Sohnes des Hanani (der als Prophet in Israel und Juda wirksam war unter Baësa und den folgenden israelitischen Königen bis nach Ahabs Tode, zur Zeit des jüdischen Königs Josaphat, 1. Kön. 16, 1 ff.; 2. Chron. 19, 2 f.), welches eingerückt sei in das Buch der Könige von Israel. Die Stelle lautet: „Und das Uebrige der Geschichte Josaphats, die erste und die letzte, siehe es ist geschrieben בְּדִבְרֵי יֵהוּא בֶן־חֲנָנִי אֲשֶׁר הֹעֲלָה עַל־סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל. In der Parallelstelle 1. Kön. 22, 46 wird bloss einfach auf „das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Juda" verwiesen, woraus indessen nicht folgt, dass der Verfasser der Bücher der Könige in diesem Hauptwerke die Einrückung der Schrift des Jehu noch nicht gekannt habe.

b) 2. Chron. 32, 32, wo für die weitere Geschichte des Hiskia verwiesen wird auf eine Schrift des Jesaja, (חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ) in dem Buche der Könige Juda's und Israels: „Und das Uebrige der Geschichte des Hiskia und sein frommer Wandel,

siehe das ist geschrieben בַּחֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ הַנָּבִיא עַל־סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל". Was hier als Titel der Schrift des Jesaja angegeben ist חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ, findet sich eben so in der Ueberschrift unseres Buches Jesaja. Doch kann hier weder dieses Buch gemeint sein, in Beziehung auf den geschichtlichen Abschnitt Kpp. 36—39 über Begebenheiten aus dem 14. Jahre des Hiskia, noch auch dieser Abschnitt für sich, sondern eine Schrift des Jesaja, welche, wenn auch zugleich prophetische Aussprüche, doch über das Leben und die Regierung des Hiskia Vollständigeres enthielt, als unser Buch Jesaja. — Uebrigens wird auch hier wieder in der Parallelstelle 2. Kön. 20, 20 nur einfach auf „das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Juda" hingewiesen. Was aber dieses grosse Werk selbst betrifft, so ist uns über die Person seines Verfassers nichts bekannt; siehe darüber noch Weiteres zu den Büchern der Könige.

7) 2. Chron. 26, 22 wird auch für die Geschichte des jüdischen Königs Usia auf ein geschichtliches Werk des Propheten Jesaja verwiesen: „Und das Uebrige der Geschichte (דִּבְרֵי) des Usia, die erste und die letzte, hat Jesaja, Sohn des Amoz, der Prophet geschrieben." Dieses Werk ist jedenfalls ganz verloren gegangen. In der Parallelstelle, 2. Kön. 15, 6, wird statt dessen wieder auf „das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Juda" verwiesen, und doch folgt daraus nicht, dass auch diese Schrift des Jesaja in jenes grosse Werk aufgenommen war, noch dass der Verfasser der Chronik dieselbe nicht als eine selbstständige Schrift gekannt habe.

8) 2. Chron. 33, 19 wird für die Geschichte des Manasse ausser auf die „Geschichte der Könige von Israel" (V. 18) — in Beziehung auf manche Gegenstände — auf die דִּבְרֵי חוֹזָי verwiesen, was nur von der Schrift eines sonst unbekannten Mannes Hosai gemeint sein kann: „Und sein Gebet und wie er erhöret ward und all' seine Sünde und Vergehen, und die Oerter, an denen er Höhen erbaut und Säulen und Götzen errichtet, bevor er sich demüthigte, siehe das ist geschrieben עַל דִּבְרֵי חוֹזָי." Die LXX haben hier zwar *ἐπὶ λόγων τῶν ὁρώντων*, und so wollen Movers (Chron. S. 81), de Wette (§. 192b.), Bertheau (Chron. Einl. S. XXXV) lesen: הַחוֹזִים = Reden der Propheten; aber das wäre nicht leicht in die Textes-

lesart korrumpirt worden und ist auch an sich nicht natürlich nach dem Zusammenhange. Richtig hat es als Eigennamen schon Hieronymus gefasst, wie das Targum.

9) 1. Chron. 27 (Luth. 28), 24 wird, wie es scheint, ein die Regierung des David betreffendes geschichtliches Werk citirt unter dem Titel: דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד. Doch ist uns Weiteres nicht darüber bekannt.

Aus diesen Citationen ersehen wir:

a) Dass die Verfasser unserer alttestamentlichen Geschichtsbücher schon frühere Geschichtswerke und andere Schriften vor sich gehabt und dieselben zum Theil als Quellen für ihre Schriften benutzt haben. Dadurch kann denn ihre eigene historische Glaubwürdigkeit nur gewinnen, denn sie selbst, die Verfasser unserer Bücher, können im Allgemeinen auf keinen Fall Augenzeugen und Theilnehmer an allen den Begebenheiten gewesen sein, die sie in ihren Büchern uns vorführen; das ergibt sich schon aus dem äusseren Umfange der Geschichte in den meisten dieser Werke.

Das Buch der Richter umfasst einen Zeitraum von etwa 500 Jahren, die Bücher Samuelis von wenigstens über 100 Jahren, die Bücher der Könige von gegen 450 Jahren, die Chronik eigentlich einen noch viel längeren Zeitraum, Esra von etwa 80 Jahren oder noch länger; und der Pentateuch, als Einheit betrachtet, den ganzen Zeitraum von der Schöpfung der Erde bis auf den Tod des Moses. Die Verfasser dieser Werke können daher auch im günstigsten Falle nur einen Theil der von ihnen berichteten Begebenheiten selbst mit erlebt haben, die übrigen mussten sie nach den Berichten Anderer mittheilen, und da wird ihre Geschichtserzählung eine grössere Beglaubigung erhalten, wenn wir finden, dass sie aus früheren Quellenschriften geschöpft haben, deren Verfasser den Begebenheiten gleichzeitig waren oder bedeutend näher standen, als wenn sie sich über so weit entfernte Begebenheiten nur an die mündlichen Traditionen gehalten hätten. Ganz besonders finden wir nun dergleichen Verweisungen auf frühere Schriften nur in den Büchern der Könige und Chronik; im Pentateuch und Josua, in jedem nur einmal; in Richter und Samuelis gar nicht. Indessen folgt daraus noch nicht, dass in diesen Werken von solchen überhaupt nicht oder nicht häufiger Gebrauch gemacht sei, da ja die benutzten Quellen nicht überall brauchen citirt zu werden, und dieses überhaupt der Sitte des Alterthums viel weniger gemäss ist als der unsrigen.

b) Dass wenigstens während eines gewissen Zeitraumes sich ganz besonders die Propheten mit der historischen Schriftstellerei bei den Hebräern beschäftigt haben.

Fast die sämmtlichen Bücher, welche in der Chronik für einzeln

Abschnitte der Geschichte der Hebräer genannt werden, von David an bis auf Hiskia, werden ausdrücklich nach Propheten genannt; und wenn es auch bei einem Titel wie דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא nicht sicher ist, ob Nathan hier als der eigentliche Verfasser des Buches gemeint ist oder ob das Buch so genannt ward nach der Hauptperson, von der darin gehandelt war, so ist das Erstere doch in den meisten Fällen überwiegend wahrscheinlich, zumal da mehrere der auf solche Weise vorkommenden Propheten sonst in der Geschichte gar nicht so besonders bekannt sind, so dass sich nicht erwarten lässt, dass es besondere von anderen Schriftstellern verfasste Werke sollte gegeben haben, worin speciell ihre Geschichte behandelt ward. Noch weniger zu zweifeln ist daran, dass der Verfasser der Schrift soll bezeichnet werden in den Titeln wie Nebuath Ahia, Chasoth Jedai, Chason Jeschajah, und ganz entscheidend ist die Stelle 2. Chron. 26, 22, wo es ausdrücklich heisst, Jesaja habe die Geschichte des Usia geschrieben; welche Stelle denn auch wieder dazu dient, die entsprechende Auffassung auch für andere Fälle wahrscheinlich zu machen. So können wir also wohl annehmen, dass in der Periode der Könige, in welche die Blüthezeit des hebräischen Prophetenthums fällt, die Propheten auch vornehmlich es waren, welche sich mit der Abfassung historischer Werke über die Geschichte ihres Volkes beschäftigten, um auch auf diesem Wege den theokratischen Geist in demselben zu erwecken und zu beleben. Vielfach hat man wohl als die ursprünglichen Aufzeichner der geschichtlichen Begebenheiten und Verfasser geschichtlicher Bücher sich gewisse öffentliche Beamte gedacht, Reichsannalisten, diejenigen, welche unter der Benennung מַזְכִּיר unter den Hofbeamten der jüdischen Könige vorkommen. Allein das ist ohne Zweifel nicht richtig, worüber s. z. den Büchern der Könige.

Ob aber vielleicht ausser den Propheten auch die Priester sich mit diesem Zweige der Litteratur beschäftigt haben, darüber fehlt es uns an ausdrücklichen historischen Zeugnissen. Nicht unwahrscheinlich ist indessen, dass besonders nach der Rückkehr aus dem Exil, wo das Prophetenthum bald erlosch und wo die levitischen Priester überhaupt in ihrem Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten ein bedeutendes Uebergewicht gewannen, sie auch die religiöse und politische Geschichtschreibung an sich genommen haben; und so können wir am ehesten von denjenigen unserer alttestamentlichen Geschichtsbücher, deren Abfassung in die spätere Zeit nach dem Exil fällt, vermuthen, dass sie Priester zu Verfassern haben; von den Büchern dagegen, deren Abfassung in eine frühere Zeit fällt, liegt die Vermuthung näher, dass sie von Propheten geschrieben sind oder wenigstens die geschichtlichen Werke der Propheten dabei zum Grunde liegen. Indessen kann dies frei-

lich nur als allgemeine Vermuthung hingestellt werden, nicht aber als eine für die einzelnen unserer Bücher erwiesene Thatsache.

Bei der Untersuchung aber über die einzelnen geschichtlichen Bücher des A. T. werden wir sehen, dass wir bei weitem bei den meisten derselben, wenn nicht bei allen, uns damit begnügen müssen, nur im Allgemeinen das ungefähre Zeitalter der Abfassung und den historischen und schriftstellerischen Charakter des Verfassers, sein Verfahren in der Abfassung und Zusammensetzung seines Werkes, so wie in der Benutzung seiner Quellen auszumitteln, nicht aber den Namen und die Person des Verfassers; denn darüber fehlt es uns fast bei allen an historischen Zeugnissen. Denn die Titel dieser Bücher, womit wir sie zu bezeichnen pflegen, sind dazu wenig oder gar nicht zu benutzen; einmal, weil nicht sicher ist, ob sie in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, ursprünglich sind, von den Verfassern selbst vorgesetzt; und zweitens, weil sie auch wohl selbst nach der Absicht derjenigen, von welchen sie den einzelnen Büchern vorgesetzt sind, nicht gerade als Bezeichnungen der Verfasser gemeint sind, sondern mehr eine Beziehung auf den Inhalt und Hauptgegenstand haben.

Deutlich ist dies bei den Titeln der Bücher der Richter, Könige und der Chronik, sowie des Buches Ruth und Esther; nicht anders kann es bei den Büchern Samuelis gemeint sein, da in diesen die Geschichte bis weit über den Tod des Samuel, nach welchem sie bezeichnet sind, hinausgeführt ist; ebenso bei dem Buche Josua, worin wenigstens noch der Tod des Josua selbst mit erzählt ist. Die 5 Bücher Moses aber führen diesen Titel gar nicht einmal in der Ueberschrift der hebräischen Ausgaben und Handschriften, so wenig als in der LXX und Vulgata, sondern nur in der deutschen Uebersetzung. Es kann also hier aus diesem Titel (der freilich schon bei Kirchenvätern vorkommt) am wenigsten etwas über den Ursprung dieses Werkes geschlossen werden, sondern die Untersuchung, ob und wieweit Moses den Pentateuch verfasst habe, müssen wir ganz unabhängig von dieser bei uns gewöhnlichen Bezeichnung dieser Bücher führen.

Pentateuch.

Der erste Theil des hebräischen Kanons, die תּוֹרָה, umfasst bloss ein zusammenhängendes geschichtliches Werk, welches mit der Schöpfung der Erde beginnt und sich bis zum Tode des Moses erstreckt. Es ist dasselbe — und zwar auf gleiche Weise in den hebräischen Handschriften wie in denen der alten Uebersetzungen und zwar schon der LXX — in 5 Bücher eingetheilt. Diese Eintheilung kennen bereits Philo und Josephus, und es ist sehr wahrscheinlich, dass sie so alt ist als die letzte Redaction des Werkes, wodurch dasselbe seinen gegenwärtigen Umfang erhalten hat.

Keine Veranlassung ist anzunehmen, wie Hävernick Einleitung I. 2. p. 156 vermuthet, und v. Lengerke, Kenaan p. LXXXII als ausgemacht hinstellt, dass die Eintheilung von den griechischen Uebersetzern ausgegangen und von da erst auch auf den hebräischen Text übertragen sein sollte. Schon die Fünftheilung des Psalters spricht dagegen.

Nach dieser Eintheilung wird das Werk denn bei den späteren hebräischen Juden wohl bezeichnet als die fünf Fünftheile des Gesetzes (חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה); bei uns wie schon bei Rufin,*) Hieronymus**) als die 5 Bücher Mosis, oder mit Einem Worte als der Pentateuch. Diese letztere Benennung ist ohne Zweifel bei den Alexandrinern entstanden.

Das Wort Pentateuch ist im Griechischen eigentlich Adjectiv und weiblichen Geschlechtes: ἡ πεντάτευχος sc. βίβλος, d. i. das fünfbändige Buch, von τεῦχος, nach dem späteren griechischen Gebrauche von τεῦχος = Buch, volumen. So bei Origenes in Joann. Tom. XIII. c. 26 τῆς πεντατεύχου Μωύσεως. Im Lateinischen ist das Wort Pentateuchus beibehalten, und so schon bei Tertullian adv. Marc. 1, 10, wo das Genus jedoch nicht hervortritt. Man pflegt es im Lateinischen zum Theil als Masculinum zu behandeln, sc. liber, wie es im Deutschen ganz herrschend ist: der Pentateuch zu sagen. Doch ist es wohl angemessener, im Lateinischen das griechische Genus beizubehalten, es also als Femininum zu behandeln. Jedenfalls ist unstatthaft, was Stange geltend machen will (Cuius generis est Pentateuchus, in Keil und Tzchirners Analekten: Bd. I. Stück. 1, S. 22—27), es als Neutrum zu behandeln.

*) Exposit. in Symb. Apost.: Itaque Vet. Instrumenti primo omnium Moysis quinque libri sunt traditi.

**) In prologo galeato: Hi sunt quinque libri Mosis, quos proprie Thora, i. e. Legem, appellant.

Was die einzelnen Bücher betrifft, so beziehen die Benennungen derselben in den Ueberschriften der LXX und Vulg., die in der christlichen Kirche üblich geworden sind, sich auf den Inhalt derselben oder eines Theils derselben; nämlich es heisst das erste Buch *Γένεσις*, Genesis, in Beziehung auf den am Anfange desselben erzählten Ursprung der Welt, namentlich des Himmels und der Erde; das zweite *Ἔξοδος*, Exodus; in Beziehung auf den Auszug der Israeliten aus Aegypten; das dritte im Griechischen *Λευιτικόν*, im Lateinischen Leviticus, in Beziehung auf die darin enthaltenen Gesetze über den levitischen Kultus, Opferdienst und Priesterschaft; das vierte *Ἀριθμοί*, Numeri, in Beziehung auf die darin enthaltenen verschienenen Zählungslisten des Volkes; das fünfte *Δευτερονόμιον*, Deuteronomium, sofern darin die Gesetzgebung der früheren Bücher wiederholt ist. In den Ueberschriften der Bücher aber in den hebräischen Handschriften und Ausgaben ist es üblich, dieselben nach dem ersten oder den beiden ersten Wörtern der einzelnen zu bezeichnen, und das geben schon Origenes (ad Ps. 1., bei de Wette §. 25. Anm. d) und Hieronymus (Prolog. gal., bei de Wette §. 27. Anm. b) als die bei den Juden üblichen Benennungen an; so die Genesis: בְּרֵאשִׁית; der Exodus: וְאֵלֶּה שְׁמוֹת; der Leviticus: וַיִּקְרָא; Numeri, nach Hieronymus: וַיְדַבֵּר, mit welchem Worte das Buch beginnt, wobei aber jetzt in den hebräischen Handschriften und Ausgaben steht בְּמִדְבַּר, welches zwar nicht das erste Wort ist, aber auch im ersten Verse steht und als significanterer Ausdruck zur Benennung des Buches gewählt ist; Origenes bezeichnet als die bei den Juden dafür übliche Benennung *Ἀμμεσφεκωδείμ*; was schwer zu erklären ist, am wahrscheinlichsten wohl als Zusammenziehung aus zwei synonymen hebräischen Wörtern הַמִּסְפָּרִים und פְּקוּדִים recensiones;*) das Deuteronomium: אֵלֶּה הַדְּבָרִים.

Was den Inhalt dieser Bücher betrifft, so beginnt die Genesis, wie

*) Nach der Mittheilung eines früheren Zuhörers, Herrn Marx aus Trier, bezeichnet Raschi das Buch als חֹמֶשׁ פְּקוּדִים, das Fünftheil פְּקוּדִים (wie ähnlich auch die einzelnen anderen Bücher mit חֹמֶשׁ), und daraus würde sich die Form bei Origenes allerdings noch leichter erklären lassen.

schon bemerkt, mit der Geschichte der Schöpfung der Welt und namentlich der Erde und des Menschengeschlechtes (Kpp. 1. 2) und knüpft daran die des Falles und der Bestrafung desselben an (Kp. 3), sowie des Brudermordes des Kain am Abel (Kp. 4). Ein genealogisches Verzeichniss verknüpft dann die Geschichte des ersten Menschenpaares und deren Söhne mit der des Noah (Kp. 5), worauf dann ausführlicher die Geschichte der Sintfluth berichtet wird (bis Kp. 9 fin.). Kpp. 10 und 11 enthalten dann ausser der Geschichte vom Thurme zu Babel und der Zerstreuung der Menschen auf der Erde zwei genealogische Verzeichnisse, das eine (Kp. 10) mehr völkergeschichtlich, das andere (Kp. 11) dazu dienend, die Geschichte des Noah und der Sintfluth mit der des Abraham, des Stammvaters der Israeliten, in Verbindung zu setzen, der in den folgenden Abschnitten die Hauptperson ist und auf den alle dort mitgetheilten Erzählungen sich beziehen, bis Kp. 25, 11, wo zuletzt sein Tod berichtet wird. Besonders wird dabei sein Verhältniss zu Jehova hervorgehoben, sein gläubiger Gehorsam und die ihm für seine Nachkommenschaft ertheilten göttlichen Verheissungen über den Segen, welcher derselben vor allen Völkern der Erde zu Theil werden sollte, und namentlich über den festen Besitz des Landes Kanaan. Das Folgende beschäftigt sich durchaus mit der Geschichte der Nachkommenschaft des Abraham, namentlich derjenigen, welche die Stammväter der Israeliten waren, des Isaak und ausführlicher des Jakob und seiner Söhne, vornehmlich des Joseph, bis zu der Einwanderung derselben in Aegypten und dem Tode des Jakob und Joseph in Aegypten.

Das zweite Buch, Exodus, beginnt mit der Aufführung der Namen der nach Aegypten gezogenen Söhne Jakobs und bemerkt dann nur ganz kurz, wie nach dem Tode des Joseph und seiner Brüder die Israeliten im Lande Aegypten sich stark mehrten; worauf (Kp. 1, 8ff.) sogleich gemeldet wird, wie mannigfaltige Bedrückungen ein späterer König über sie verhängte, um ihrer Vermehrung entgegen zu wirken, und wie in dieser Zeit der Trübsal Moses geboren und auf wunderbare Weise erhalten sei. So liegt zwischen der Genesis und dem Exodus ein bedeutender Zeitraum, von beinahe 400 Jahren, der, wenn auch nicht ganz übergangen, doch nur mit wenigen Worten berührt ist. Erst mit der Geburt des Moses beginnt wieder die ausführlichere Geschichtserzählung. Es wird berichtet seine Erziehung und sein Aufenthalt am Hofe des ägyptischen Königs, seine Flucht zu den Midianitern in Arabien, die ihm dort zu Theil gewordene göttliche Offenbarung und Berufung, und seine Rückkehr nach Aegypten, seine Verhandlungen mit dem Pharao und die durch ihn auf wunderbare Weise verhängten Plagen über Aegypten, der endlich gestattete und auf wunderbare Weise vor sich gehende Auszug aus Aegypten, und darauf der Zug, zunächst bis an den Berg Sinai, wo sie im 3. Monate nach dem Auszuge ankommen (bis Kp. 19, 1.). Der übrige Theil des Buches, Kpp. 19—40, berichtet den Aufenthalt der Israeliten am Sinai und die dort geoffenbarte Gesetzgebung, bis zur Vollendung und Einweihung der Stiftshütte, welche nach Kp. 40, 2. 17 am ersten Tage des ersten Monats im 2. Jahre — nämlich nach dem Auszuge aus Aegypten — stattfand; so dass dieses Buch in seinem zweiten

Theile von der Zeit des Zuges der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan ein volles Jahr umfasst.

Das dritte Buch, Leviticus, enthält fast nur Gesetze, einzelne Gesetze oder kleine Reihen und Sammlungen von Gesetzen, die zum Theil mit besonderen Schlussformeln versehen sind, und zwar namentlich Gesetze, welche sich auf den levitischen Kultus, den Opferdienst und die Priesterschaft beziehen. Geschichtliches findet sich nur Kpp. 8—10 über die Einweihung Aarons und seiner Söhne zu Priestern und was damit zusammenhängt. Ein geschichtlicher Fortschritt in der Zeit gibt sich in dem Buche nicht zu erkennen; und dem entsprechend ist auch der Anfang des

Vierten Buches, Numeri. Denn dieses beginnt mit dem ersten Tage des zweiten Monats des 2. Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten, wo Moses von Jehova den Befehl erhält, eine Zählung der Israeliten anzustellen; so dass also jetzt seit dem Auszuge aus Aegypten 1 Jahr und 1 Monat verflossen ist, und auf die Gesetzgebung des Leviticus, unter Voraussetzung einer genauen chronologischen Anordnung, nur höchstens ein voller Monat kommen würde.

In einen noch früheren Zeitpunkt aber werden wir Num. Kp. 9 zurückversetzt. Nachdem Kpp. 1—8, ausser der Zählung der Israeliten, mancherlei Anordnungen in Beziehung auf das Lager und andere gesetzliche Bestimmungen, die Jehova verfügt habe, mitgetheilt sind, folgt Kp. 9, 1—14 ein Gesetz über die gehörige Feier des Passah, welches Jehova dem Moses geoffenbart habe im ersten Monate des zweiten Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten, also in demselben Monate, welcher schon Exod. 40 genannt war als die Zeit der Einweihung der Stiftshütte. — Im Folgenden wird dann Kp. 10, 11 ff. der 20. Tag des 2. Monats im 2. Jahre als der Tag bezeichnet, wo die Israeliten vom Sinai aufbrachen, wornach sie dort also etwa ein volles Jahr würden zugebracht haben. Die folgenden Kapitel, 11—19, geben die Erzählungen über verschiedene Ereignisse auf dem weiteren Zuge des Volkes, auch mehrere einzelne Gesetze, besonders über Opfer und Leviten. Dann aber wird Kp. 20, 1 gemeldet, dass die Israeliten im ersten Monate zu Kades in der Wüste Zin angekommen seien und sich dort gelagert hätten. Das Jahr wird nicht genannt; und so liegt nach dem Vorhergehenden am nächsten, an das auf das vorher zuletzt genannte 2. Jahr nächstfolgende Jahr zu denken, also an den Anfang des 3. Jahres. Doch wird diese Annahme schwierig durch Vergleichung anderer Stellen. Nämlich nach V. 23 ff. desselben Kapitels stirbt Aaron auf dem Berge Hor, wohin die Israeliten unmittelbar nach ihrem Aufbruche von Kades zogen. Nach der Angabe aber Kp. 33, — welches Kapitel ein Verzeichniss der sämmtlichen Züge und Lagerstätten der Israeliten in der Wüste enthält, mit einzelnen kurzen geschichtlichen Angaben — V. 38 erfolgt der Tod des Aaron am 1. Tage des 5. Monates im 40. Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten. Daraus scheint zu folgen, dass entweder jener Kp. 20, 1 genannte erste Monat (der Ankunft der Israeliten zu Kades) der erste Monat des vierzigsten Jahres nach ihrem Auszuge aus Aegypten war; dann würde zwischen dem nach

10, 11 im 2. Monat des 2. Jahres erfolgten Aufbruche vom Sinai und dieser 20, 1 erfolgten Ankunft zu Kades ein Zeitraum von beinahe 38 Jahren liegen, ohne dass die hier doch fortlaufende Erzählung selbst einen so grossen Zwischenraum angedeutet hätte; oder, wenn Kp. 20, 1 der erste Monat des dritten Jahres gemeint wäre, dass dieses Kp. 20 selbst von V. 1 bis V. 32 ff. einen Zeitraum von fast 38 J. umfasste, welcher auf die Zeit des Aufenthaltes der Israeliten zu Kades, auf den Zug von dort nach dem Berge Hor und auf den Aufenthalt am Berge Hor bis zu dem daselbst erfolgenden Tode des Aaron fiele, während auch hier die Art und Weise, wie an sich diese Begebenheiten erzählt und mit einander verknüpft sind, uns eher vermuthen lassen würde, dass sie sich innerhalb weniger Monate ereignet haben.

Gewöhnlich denkt man sich hier die Sache auf die erstere Weise, dass Kp. 20, 1 der erste Monat des 40. Jahres zu verstehen sei. Aber wenigstens die Vergleichung von Deut. 2, 14 scheint uns zu veranlassen, es auf die zweite Weise anzusehen. Dort heisst es nämlich — in einer Rede des Moses — dass die Israeliten 38 Jahre zugebracht hätten auf dem Zuge von Kades - Barnea (= Kades) bis zum Uebergange über den Bach Sared. Da nun der ganze Zug durch die Wüste 40 Jahre gedauert hat, so könnten sie hiernach zu Kades nicht später angelangt sein, als am Anfange des dritten Jahres, so dass also darnach in Kp. 20, 1—23 ein Zeitraum von beinahe 38 Jahre umfasst sein würde, obwohl die Erzählung in diesem Abschnitte an und für sich betrachtet uns auf eine solche Annahme nicht führen würde.

Der folgende Theil des Buches Numeri enthält nun zuvörderst bis Kp. 27, 11 Erzählungen über verschiedene einzelne Begebenheiten auf dem weiteren Zuge des Volkes, über die Besiegung mehrerer Könige, die sich ihnen widersetzten, die Geschichte Bileams (Kpp. 22—24), sowie über den Götzendienst, zu dem die Israeliten sich zu Sittim, der letzten Lagerstätte im moabitischen Gebiete, verleiten liessen (Kp. 25), eine neue Zählung des Volkes (Kp. 26), und anderes. Darauf (Kp. 27, 12—23) wird berichtet, wie Moses von Jehova Befehl erhalten habe, den Berg Abarim zu besteigen, um das Land, welches sein Fuss nicht betreten sollte, vor seinem Tode noch mit seinen Augen zu schauen, und wie Josua ihm von Jehova zum Nachfolger bestimmt sei. Die 3 folgenden Kapitel aber, 28 — 30, enthalten noch eine Reihe von Gesetzen über verschiedene Festopfer und die Gelübde der Weiber; Kp. 31 die Erzählung über die Besiegung der Midianiter; Kp. 32 über die durch Moses geschehene Vertheilung einiger jenseit des Jordans gelegener, von den Israeliten eroberter Landschaften unter die Stämme Ruben, Gad und ½ Manasse, nachdem dieselben sich verpflichtet, mit ihrer streitbaren Mannschaft doch mit über den Jordan zu ziehen und ihren Brüdern zur Eroberung des Landes Kanaan behülflich zu sein. Dann folgt Kp. 33 das schon erwähnte Verzeichniss sämmtlicher Züge und Lagerstätten der Israeliten, vom Auszuge aus Aegypten an bis zu ihrer Lagerung im moabitischen Gebiete, längs des Jordans, bis wenigstens zur zweiten Hälfte des 40. Jahres nach dem Auszuge; denn V. 38 ist schon der 5. Monat

dieses Jahres genannt, als an dessen erstem Tage Aaron starb; darauf werden aber V. 40—49 noch verschiedene spätere Züge und Lagerungen aufgeführt. Das Verzeichniss selbst bietet in seinen Angaben gegen die vorhergehenden speciellen Erzählungen mehrfache Differenzen dar. Kpp. 34—36 enthalten dann noch verschiedene Anordnungen Jehovas über die Grenzen des in Besitz zu nehmenden Landes und die Männer, welche die Vertheilung besorgen sollen, über die Städte der Leviten und die Freistädte im Lande, sowie über die Erbtöchter. Es schliesst das Buch 36, 13: „Das sind die Gebote und Rechte, welche Jehova den Söhnen Israels geboten durch Moses in den Ebenen Moabs am Jordan bei Jericho."

In dieselbe Situation und dieselbe Zeit, womit das vierte Buch schliesst, versetzt uns das Deuteronomium gleich am Anfange. Es wird hier berichtet, dass Moses am 1. des 11. Monates des 40. Jahres jenseit des Jordans an die Israeliten eine Rede gehalten habe, worin er sie warnend und ermahnend auf das, was sie auf ihrem bisherigen Zuge erfahren, hinwies (bis Kp. 4, 40); darauf 4, 41—43, dass Moses drei bestimmte Städte jenseit des Jordans als Freistädte festgestellt habe. Daran schliesst sich ein langer in sich eng zusammenhangender Abschnitt Kp. 4, 44 bis Kp. 26 fin., nämlich eine Rede Moses, worin er von neuem eine vollständige Gesetzgebung darlegt; grossentheils werden hier die früher gegebenen Gesetze wieder eingeschärft, doch nicht mit wörtlicher Wiederholung, sondern mit manchen Erweiterungen, näheren Bestimmungen und Modificationen, zum Theil aber auch neue Gesetze mitgetheilt. Die 4 folgenden Kpp. 27—30 enthalten dann noch weitere Anordnungen und Ermahnungen zur Haltung des Gesetzes, mit Hinweisung auf den göttlichen Segen und Fluch. Kp. 31 wird dann erzählt, Moses habe, 120 Jahre alt, sein Amt niedergelegt und den Josua zum Heerführer an seiner Statt bestellt; er habe (V. 9) dieses Gesetz aufgeschrieben und es den Leviten und Aeltesten übergeben mit dem Befehle, es alle 7 Jahre am Laubhüttenfeste vorzulesen; darauf habe er von Jehova Befehl erhalten, ein Lied (V. 19: dieses Lied) aufzuschreiben und es die Israeliten zu lehren, zum Zeugnisse wider sie; dann, nachdem er die Niederschreibung „aller Worte dieses Gesetzbuches (V. 24)" vollendet, habe er den Leviten anbefohlen, es zur Seite der Bundeslade zu legen. Jenes Lied, worauf hier schon hingewiesen wird, folgt dann erst Kp. 32, 1—43, nebst einigen ermahnenden Schlussworten des Moses an das Volk, alle Worte zu Herzen zu nehmen (V. 44—47). Weiter wird dann V. 48—52 berichtet, wie Moses von Jehova Befehl erhalten habe, den Berg Nebo auf dem Gebirge Abarim zu besteigen, um von dort aus vor seinem Tode das Land Kanaan zu überschauen. Es wird hier also derselbe Befehl wiederholt, der bereits Num. 27, 12 ff. mitgetheilt war, jedoch ohne dass hier auf die frühere Ertheilung desselben Rücksicht genommen ist. Kp. 33 enthält die letzten Segenssprüche, die Moses vor seinem Tode über das Volk und die einzelnen Stämme desselben ausspricht. Endlich Kp. 34 meldet, wie Moses dem göttlichen Befehle gemäss den Berg Nebo bestiegen und von da aus das Land Kanaan überschaut habe; dort sei er gestorben und von Jehova im Thale im Lande Moab begraben worden, ohne dass man sein Grab wisse „bis auf

diesen Tag" (V. 6); die Israeliten hätten ihn in den Ebenen Moabs 30 Tage lang beweint und jetzt dem Josua, der mit dem Geiste der Weisheit erfüllt war, gehorcht; hinfort aber sei in Israel kein Prophet aufgestanden, welcher dem Moses vergleichbar gewesen wäre.

Uebersicht der verschiedenen Vorstellungen über Ursprung und Zusammensetzung des Pentateuchs.

Die in älterer Zeit sowohl bei Juden als in der christlichen Kirche ganz gewöhnliche Vorstellung ist die, dass das ganze Werk den Moses, den Haupttheilnehmer an den in den 4 letzten Büchern berichteten Begebenheiten, zum Verfasser habe. So können wir wohl annehmen, dass es schon zur Zeit Christi und der Apostel die allgemeine Voraussetzung war; so finden wir dies ausdrücklich bei Philo und Josephus. Im Talmud*) heisst es, Moses habe sein Buch geschrieben (d. h. den Pentateuch), nur mit Ausnahme von 8 Pesukim (den 8 letzten, deren Aufzeichnung dem Josua zugeschrieben wird); eben so die späteren Juden und sämmtliche Kirchenväter. Doch finden sich schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung einzelne abweichende Ansichten bei kleineren kirchlichen Partheien, besonders gnostischen, die Gegner des Judenthumes und des jüdischen Gesetzes überhaupt waren.

So a) Ptolemäus, Schüler des Valentinus, im 2. Jahrhundert,**) macht in dem Inhalt des Pentateuchs eine Theilung, indem er der göttlichen Offenbarung nur Einiges davon beilegt, Anderes allein dem Moses, Anderes den Aeltesten des Volkes. Hier ist zwar nicht eigentlich von der Abfassung des Buches die Rede, sondern von dem Ursprung der darin enthaltenen Gesetzgebung; doch kann er bei einer solchen Vorstellung dem

*) Tr. Baba bathra fol. 14, 2: Moses scripsit librum suum et sectionem Bileam et Jobum. Josua scripsit librum suum et octo versus in lege.

**) Ep. ad Floram ap. Epiphan. haeres. XXXIII, 4: *Ὁ σύμπας ἐκεῖνος νόμος ὁ περιεχόμενος τῇ Μωσέως Πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἑνός τινος νενομοθέτηται, λέγω δὲ οὐχ ὑπὸ μόνου θεοῦ· — διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸν Μωσέα, οὐ καθὰ αὐτὸς δι᾽ αὐτοῦ νομοθετεῖ ὁ θεὸς, ἀλλὰ καθὰ ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὁρμώμενος, καὶ ὁ Μωσῆς ἐνομοθέτησέ τινα· καὶ εἰς τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ διαιρεῖται, οἱ πρῶτοι εὑρίσκονται ἐντολάς τινας ἐνθέντες ἰδίας.*

Moses noch weniger die schriftliche Abfassung des ganzen Werkes zugeschrieben haben. b) Noch bestimmter erklärte sich eine asketische Secte, von der Epiphanius Haer. XVIII. spricht, unter dem Namen der Nasaräer, die im Allgemeinen einen judaisirenden Charakter hatte und nur eine besondere Partei unter den Nazarenern scheint gewesen zu sein, mit einer theosophischen asketischen Richtung. Sie verehrten besonders die Patriarchen, verwarfen aber den Pentateuch; Moses, behaupteten sie, habe zwar eine Gesetzgebung vom Himmel erhalten, aber nicht die in diesem Werke enthaltene, diese Bücher seien erdichtet; es sei falsch, dass ihre Väter geopfert und Fleisch genossen hätten. Dasselbe sagt von den Nasaräern auch Joh. Damascenus de Haeresibus cap. 19: *τὰς δὲ τῆς πεντατεύχου οὐκ εἶναι Μωυσέως δογματίζουσι, ἄλλας δὲ παρ' αὐτὰς διαβεβαιοῦνται.* c) Nach den Clementin. Homilien III, 47 wollte Moses die Urreligion nur mündlich fortpflanzen und vertraute das sie enthaltende Gesetz 70 weisen Männern an; aber nach seinem Tode wurde das Gesetz gegen seine Absicht schriftlich aufgesetzt, woraus der Pentateuch entstanden sei; dass dieser nicht von Moses selbst herrühren könne, erhelle aus der Nachricht von seinem Tode, Deut. 34, 5. Auch nach der Zeit sei der Pentateuch noch öfters wieder vernichtet und mit neu hinzukommenden Zusätzen wieder niedergeschrieben. d) In späterer Zeit sollen nach der Angabe des Euthymius Zigabenus in seiner Panoplia die Bogomilen, eine Secte im 12. Jahrhundert, vom A. T. besonders die mosaischen Schriften verworfen haben, *ὡς κατ' ἐπινοίαν τοῦ σατανᾶ συγγραφέντα.* Ob sie aber auch die mosaische Abfassung derselben bestritten haben, wird nicht gesagt.

Von den jüdischen Gelehrten des Mittelalters haben wenigstens zwei Zweifel über die Abfassung des ganzen Werkes durch Moses zu erkennen gegeben, Isaak Ben Jasos und Aben Esra.

Der erstere, der wenig bekannt ist (11. Jahrhundert) wird von Aben Esra zu Genes. 36, 31 citirt und von ihm gesagt, er behaupte, dieser Abschnitt (von den Königen, die über Edom regiert, bevor noch Könige über Israel herrschten) sei erst zur Zeit des jüdischen Königs Josaphat geschrieben. Der andere, Aben Esra selbst (12. Jahrhundert), bestreitet zwar diese Behauptung, gibt aber selbst in seinem Commentar zum Pentateuch, bei verschiedenen Stellen Bedenklichkeiten über die Abfassung durch Moses zu erkennen, namentlich zu Genes. 12, 6; 22, 14; Deuter. 1, 1; 3, 11; Kap. 34. Doch war seine Meinung nicht, die Abfassung des Pentateuchs im Allgemeinen durch Moses zu leugnen, sondern er scheint nur solche Stellen, die auf eine spätere Zeit und deren Verhältnisse hindeuten, als spätere Zusätze betrachtet zu haben; Deut. 34 schreibt er ausdrücklich dem Josua zu. In Bezug auf die übrigen Stellen aber drückt er sich, wohl um keinen Anstoss zu erregen, so leise und unklar aus, dass seine Bemerkungen lange Zeit kein besonderes Aufsehen erregt haben und selbst streitig gewesen ist, wie sie gemeint seien (siehe Maier „Aben Esra's Meinung über den Pentateuch" in den theologischen Studien und Kritiken 1832, 3.).

Bestimmter erklärt zur Zeit der Reformation Carlstadt (de canonicis scripturis 1520) es als eine Vorstellung, die sich vertheidigen lasse, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum; als Grund führt er aber nur die am Ende des Werkes über den Tod Mose's gegebene Nachricht an, welche Niemand „nisi plane dementissimus Mosi velut auctori tribuet." — In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts spricht sich noch bestimmter Andreas Masius aus, ein Katholik und zwar Rechtsgelehrter, aus der Gegend von Brüssel gebürtig, † 1573 im Clevischen, bekannt besonders durch einen trefflichen Commentar über das Buch Josua (1574), in dessen Vorrede und an verschiedenen anderen Stellen er sich entschieden dafür ausspricht, dass der Pentateuch in der Gestalt, worin er uns vorliege, nicht das Werk des Moses sei, sondern des Esra oder eines andern gottbegeisterten Mannes, der z. B. manche ältere Namen in die in späterer Zeit üblichen geändert habe und dergl. Noch mehr Angriffe erfuhr die recipirte Vorstellung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch Hobbes und Peyrerius, dann durch Spinoza und bald darauf durch Simon und Clericus, welche darin zusammentreffen, dass unser Pentateuch, wenn auch etwas Mosaisches zu Grunde liege, in seiner jetzigen Gestalt erst einer bedeutend späteren Zeit angehöre.

Hobbes, in seinem Leviathan (1651) glaubte, der Pentateuch sei als ein Werk über Moses zu betrachten, nicht als von Moses verfasst, da die Stellen Deuter. 34, 6; Gen. 12, 6; Num. 21, 14 auf eine spätere Zeit hindeuteten. Doch könne Moses dasjenige darin verfasst haben, wovon ausdrücklich gesagt worden, dass er es niedergeschrieben habe, nämlich das „Gesetzbuch Deuter. 11—27".

Isaak Peyrerius, französisch-reformirter Theologe, der später zur katholischen Kirche übertrat, gest. als Jesuit 1676, in seinem berühmten Buche Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi 1655 (worin er den Beweis zu führen sucht, Adam sei nur der Stammvater des israelitischen Volkes, nicht der des menschlichen Geschlechtes) handelt (l. IV. c. 1. 2) vom Pentateuch, den er nicht glaubt als ein Werk des Moses anerkennen zu können, wofür er sich beruft auf verschiedene einzelne Stellen, die auf eine spätere Zeit und deren Verhältnisse hindeuteten *), auf Mangel an Ordnung, auf Abgebrochenheit, auf Wiederholungen, auf geschichtliche Unwahrscheinlichkeiten. Er meint, Moses habe wohl Tagebücher verfertigt über den

*) Z. B. auf die Citate Num. 21, 14. 15. 27 ff.; auf Deut. 1, 1 „jenseit des Jordan"; Deut. 3, 14 „bis auf den heutigen Tag"; ib. V. 11.

Auszug aus Aegypten, den Zug durch die Wüste, sowie über die Gesetzgebung und diesen auch eine Geschichte der vorhergehenden Zeit, auch der vor dem Adam vorgesetzt; diese Autographen des Moses seien aber verloren gegangen, und unsere Bücher erst in weit späterer Zeit und nicht einmal unmittelbar daraus verfertigte Auszüge.

Spinoza in seinem Tractatus theologico-politicus (1670), in dem er hinweist auf die schon von seinem Volksgenossen Aben Esra gegebenen Andeutungen, sucht diese Zweifel näher zu begründen aus verschiedenen einzelnen Stellen im Pentateuch*), sowie aus Erscheinungen, die durch das ganze Werk hindurchgehen, namentlich, dass von Moses die dritte Person gebraucht werde; er stellt die Vermuthung auf, unser Pentateuch und ebenso die übrigen historischen Bücher des A. T. seien in ihrer gegenwärtigen Zusammensetzung erst von Esra verfasst; zuerst habe derselbe das Deuteronomium geschrieben, dann die 4 andern Bücher und an sie das Deuteronomium angereiht; das Lückenhafte und Unzusammenhängende in diesen Büchern rühre davon her, dass Esra durch den Tod verhindert worden sei, an das Werk die letzte Hand zu legen; aber auch nach Esra hätten die Bücher noch manche Corruptionen erfahren.

Bald nach Spinoza's Buch erschien Richard Simon's kritische Geschichte des A. T. (1678), welcher dem Moses selbst die schriftliche Abfassung der Gesetze beilegt; die Geschichte seiner Zeit aber, meint er, habe Moses durch öffentliche Annalisten, die er nach der Weise der Aegypter anstellte, schreiben lassen; und aus den verschiedenen Schriften dieser Annalisten, die ohne gegenseitigen Zusammenhang schrieben, und dem mosaischen Gesetzbuch sei unser gegenwärtiger Pentateuch auf etwas verworrene Weise zusammengesetzt; bei dem sich die eigentlich mosaischen und die fremden und späteren Bestandtheile nicht wohl sicher trennen liessen: die Erzählungen und Genealogien der Genesis aber scheine Moses aus älteren schriftlichen Aufsätzen oder mündlichen Sagen entlehnt zu haben. Viel weiter geht Clericus in seinen Sentimens (1685), Brief 6; er sucht hier namentlich die Genesis als ein Werk bedeutend späterer Zeit als der mosaischen, nachzuweisen (aus Stellen wie 22, 22; 12, 6; 14, 14; 35, 21; 36, 31; 37, 14; 40, 15; auch aus den geographischen Kenntnissen Kp. 2, 11. 12. und Kp. 10), und ähnlich die übrigen Bücher; die historischen Bestandtheile derselben, glaubt er, seien wohl ausgezogen (z. B. aus dem Num. 21, 14 citirten Buche); über unseren Pentateuch stellt er aber die seltsame Meinung auf, derselbe sei ein Werk des israelitischen Priesters, welcher nach der Auflösung des Zehnstämmereiches vom assyrischen Könige aus Babylonien zurückgesandt ward, um die neuen Kolonisten den Jehovadienst zu lehren (2 Kön. 17, 24—28); derselbe habe zu diesem Behufe allein oder mit Gehülfen eine Geschichte der Erschaffung der Welt, sowie einen Auszug aus der Geschichte des israelitischen Volkes und aus der mosaischen Gesetzgebung verfertigt, und das sei unser Pentateuch.

In seinem 1693 erschienenen Commentar in Genesin (Pro-

*) Z. B. Gen. 14, 14; 36, 31; Ex. 16, 34; Num. 21, 14; Deut. 31, 9; 34, 10.

legg. dissert. tertia) hat Clericus seine früheren Ansichten zurückgenommen und gesucht, den ganzen Pentateuch (mit Ausnahme weniger, später durch Interpolation hineingekommener Stellen) dem Moses zu vindiciren und die dagegen erhobenen Einwendungen zu widerlegen, wobei er über die Genesis die Ansicht aufstellt, Moses habe dieselbe zusammengesetzt aus älteren Schriften, worin die Patriarchen die Begebenheiten ihrer Zeit erzählt hätten. Dagegen sprach ein anderer niederländischer Gelehrter, der Mennonit Anton van Dale*) († 1708) wieder die Meinung aus, der Pentateuch sei durch den Esra verfasst, der ihn aus dem mosaischen Gesetzbuche und anderen historisch-prophetischen Schriften zusammengetragen habe. Immer aber waren es nur einzelne Gelehrte, welche die mosaische Abfassung des Pentateuch bezweifelten oder bestritten; zu einer etwas allgemeineren Geltung gelangten ihre Ansichten in der Kirche damals nicht, am wenigsten in Deutschland, wo man fast allgemein bei der früher recipirten Ansicht stehen blieb, besonders seitdem Carpzov diese durch seine Introductio (1721) mit allem Nachdrucke gegen die erhobenen Zweifelsgründe zu befestigen suchte. Ueberhaupt erfuhr diese Ansicht über den Verfasser des Pentateuchs in den acht ersten Decennien des 18. Jahrhunderts keine neuen Angriffe; und mit besonderem Fleisse suchten Michaelis (Einleitung 1787) und Eichhorn (Einleitung 1782, sowie ed. 2 und 3) dieselbe gegen die früher dagegen erhobenen Einwürfe zu befestigen. Doch erhoben sich um diese Zeit auch wiederum von verschiedenen Seiten her Bedenklichkeiten und Einwürfe dagegen. Der erste, der auf entschiedene Weise sich für eine abweichende Ansicht aussprach, war Joh. Gottfried Hasse (Prof. der Theol. und orientalischen Sprachen zu Königsberg † 1806), in seinen Aussichten zu künftigen Aufklärungen über das A. T. 1785.

Nach ihm wäre der Pentateuch zusammengesetzt zur Zeit des Exils aus alten Monumenten, zum Theil mosaischen, die jedoch sehr vermehrt und verändert seien. Später aber hat Hasse seine Ansicht geändert, und betrachtet die 5 Bücher im Allgemeinen als ein Werk des Moses, das nur nach der Zeit einzelne Glossen, Zusätze und Nachträge erhalten hätte, bis endlich Esra die letzte Hand daran gelegt habe (s. die „Entdeckungen im

*) De origine et progressu idololatriae (1696) und in der Epistola ad Stephanum Morinum.

Felde der ältesten Erde- und Menschengeschichte aus näherer Beleuchtung ihrer Quellen", Thl. 2, Halle 1805. p. 196 ff. 301 ff.).

Nach Hasse's erster Schrift erschien in Paulus Neuem Repertorium Bd. 3 (1791) eine nachgelassene Schrift von Fried. Carl Fulda (Pfarrer im Würtembergischen †1788): über das Alter der heiligen Schriften des A. T.

Fulda legt dem Moses manche Bestandtheile des Pentateuchs als Verfasser bei, so die ersten einzelnen Gesetze, die meisten der in den 4 letzten Büchern enthaltenen Lieder, das Lagerregister Num. 33 u. a.; das sei aber lange Zeit alles fragmentarisch und unverbunden vorhanden gewesen; zur Zeit David's sei eine Gesetzsammlung veranstaltet worden, und aus dieser sei endlich erst nach dem babylonischen Exil durch einen unbekannten Redacteur unser Pentateuch zusammengetragen worden. Vgl. noch von demselben: Resultate freimüthiger Untersuchungen über den Kanon des A. T., in Paulus Memorabilien St. 7. 1795, wo in Bezug auf den Pentateuch namentlich behauptet wird, dass bis auf Esra's Zeiten Gesetzessammlung und Geschichte ganz von einander gesondert gewesen seien.

Sehr bald nach dem ersteren Aufsatze von Fulda erschien von H. Corrodi (Professor des Naturrechts und der Sittenlehre zu Zürich, † 1793) „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons". 1. Bdchen. Halle 1792, worin er gleichfalls den Pentateuch bezeichnet als aus verschiedenartigen Bestandtheilen, theils mosaischen, theils späteren zusammengesetzt; doch könne der Pentateuch nicht jünger sein als die Davidischen Psalmen.

Noch mehr angeregt ward die Untersuchung durch Otmar:*) „Fragmente über die allmälige Bildung der den Israeliten heiligen Schriften, besonders der sogenannten historischen, in Henke's Magazin für Religionsphilos., Exeg. und Kirchengesch. Bd. II (1794) St. 3; IV, 1. 2 (1795).

Der Verfasser bleibt sich im Laufe dieser Untersuchung selbst nicht ganz gleich. Im II. B. legt er doch dem Moses noch manches vom Pentateuch bei, und meint, das Ganze, wie es jetzt vor uns liege, sei wenigstens noch vor der Reichsspaltung gesammelt und geordnet. Dagegen B. IV. leitet er von Moses nur wenig Schriftliches ab, wie den Dekalog, das Stationenverzeichniss und manche Stammlisten, was aber theils mit Hieroglyphen, theils nur auf Steine geschrieben sei; manche mosaische Gesetze und Lieder hätten sich nur mündlich fortgepflanzt; erst von Samuels Zeit an habe man angefangen, dergleichen schriftlich aufzuzeichnen, in verschiedenen Sammlungen; unsere jetzigen 5 Bücher Moses seien erst um die Zeit des babylonischen Exils in ihre gegenwärtige Gestalt gebracht, vielleicht durch den Propheten Jeremia.

*) Der Verfasser ist der damalige Prorector Johann Christoph Nachtigall, später Consistorialrath, Generalsuperintendent und Director der Domschule zu Magdeburg, † 1819.

Gegen Nachtigall erhob sich Jac. Casp. Rud. Eckermann, †1836, in seinen theologischen Beiträgen Bd. V. St. 1 (1796), ohne jedoch darauf auszugehen, den Pentateuch als ein Werk des Moses zu vindiciren; er sucht nur das festzuhalten, dass derselbe schon in seinem gegenwärtigen Umfange vor der Spaltung der beiden Reiche Juda und Israel müsse vorhanden gewesen sein, da er sonst nicht von den Samaritanern, die ihn auch als Gesetzbuch anerkennen, würde angenommen sein; er setzt daher die jetzige Gestalt des Pentateuchs etwa in das Samuelische oder Davidische Zeitalter. Eben dahin neigte sich auch das Urtheil anderer Forscher, z. B. Bauer, Einleitung in's A. T., während andere, wie z. B. Jahn in der Einleitung in's A. T. ed. 2 (1802) und Eichhorn ed. 3 (1803) die mosaische Abfassung des Pentateuchs im Allgemeinen festhielten und nur einzelne spätere Interpolationen annahmen.

Auf vollständigere Weise als bisher suchte den Beweis, dass Moses nicht Verfasser des Pentateuchs sein könne, Joh. Severin Vater zu führen, in seinem Commentar über den Pentateuch, Thl. III (1805), S. 391—728.

Die ganze, sehr fleissige Arbeit hat einen mehr negativen Charakter und geht darauf aus nachzuweisen, dass der Pentateuch weder von Moses noch im mosaischen Zeitalter geschrieben sein könne, sondern nach und nach entstanden sei; wenn von Moses und aus seinem Zeitalter sich überhaupt etwas Schriftliches fortgepflanzt und erhalten habe, so sei dieses höchstens eine sehr kleine Anzahl von Stücken des Pentateuchs, und auch diese rührten von demselben nicht einmal in ihrer gegenwärtigen Gestalt her. Ein beträchtlicher Theil des Deuteronomiums sei wohl schon seit dem Salomonischen oder Davidischen Zeitalter schriftlich vorhanden gewesen; die anderen Bestandtheile aber erst nach der Zeit einzeln und allmälig abgefasst, das Ganze aber erst gegen die Zeit des babylonischen Exils hin gesammelt und in seine gegenwärtige Gestalt gebracht.

An Vater schliesst sich auch sehr genau Augusti in seiner Einleitung an (1806, und auch noch ed. 2).

Zu gleicher Zeit wie Vater, und unabhängig von ihm, hatte auch de Wette (damals Privatdocent zu Jena) ausführliche Untersuchungen über den Pentateuch ausgearbeitet, worin er zu beweisen suchte, dass derselbe nicht von Moses, sondern viel späteren Ursprungs sei. Da aber inzwischen die Vater'sche Abhandlung erschien, so arbeitete de Wette seine Schrift um, worin er Vieles wegliess, was ihm schon von Vater dargethan schien und Anderes mehr hervorhob. So erschienen seine Beiträge zur Einleitung ins A. T. Thl. 1. (1806).

Als der früheste Zeitpunkt, worin die Abfassung einzelner Stücke fallen könne, wird hier das Davidische Zeitalter betrachtet; über dieses hinaus habe man keinen Grund irgend ein Stück des Pentateuchs zu setzen; die

Relationen des Pentateuchs seien ursprünglich als einzelne von einander unabhängige Aufsätze niedergeschrieben, die erst später mit einander in Verbindung gesetzt seien, und auch dieses durch verschiedene Sammler; so sei der Sammler des Levit. wahrscheinlich ein anderer und zwar späterer als der des Exod.; das Buch Numeri sei ein Nachtrag zu den früheren Sammlungen, die spätere Fortsetzung derselben; am spätesten falle dem ganzen Charakter nach die Abfassung des Deuteronomiums, welches die Gesetzgebung der früheren Bücher voraussetze und zum Theil nachahme und sich an sie anreihe; dessen Abfassung setzt er in die Zeit des jüdischen Königs Josia (also nicht lange vor dem babylonischen Exil), und früher könne daher auch die gegenwärtige Gestalt des Pentateuchs überhaupt nicht gesetzt werden, vielleicht noch später*).

Im 2. Bändchen seiner Beiträge (1807) versucht er eine Kritik der mosaischen Geschichte, sucht hier den Inhalt des Pentateuchs sowohl in Ansehung der Geschichte der Israeliten, als der mosaischen Gesetzgebung, als durchaus unzuverlässig und unhistorisch nachzuweisen, und dadurch die Beweisführung des späteren Ursprungs dieser Bücher zu verstärken. Diese Ansichten über den Ursprung des Pentateuchs hat de Wette dann auch in seiner Einleitung ins A. T. in den früheren Auflagen wiederholt, mit geringen Modificationen, wohin gehört, dass er in den beiden ersten Auflagen geneigt erscheint, die Abfassung des Deuteronomiums erst in die Zeit des Exils zu setzen, nach dem Vorgange von Gesenius de Pent. Samaritani origine etc. 1815 p. 6ff.

Doch fehlte es auch nicht an anderen Forschern, welche im Gegensatz gegen Vater und de Wette die mosaische Abfassung des Pentateuchs im Allgemeinen zu vertheidigen suchten und nur allenfalls einzelne spätere Zusätze und Interpolationen annahmen.

So z. B. Kelle (Pfarrer im Sächsischen): Vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften, als Prüfung der mythischen und offenbarungsgläubigen Bibelerklärung, Hft. 1—3. Freiberg 1811. 12. — Ch. F. Fritzsche (damals Superintendent zu Dobrilugk, † 1850 zu Zürich): Prüfung der Gründe, mit welchen neuerlich die Echtheit der Bücher Mosis bestritten worden ist. Leipzig 1814. — Jahn: Beiträge zur Vertheidigung der Echtheit des Pentateuchs (in Bengel's Archiv für Theologie) no. 1 in Bd. II. Stück 3. 1818 (betrifft die Sprache und Schreibart); und no. 2 (ib. III, 3. 1819): „Ueber das Fragmentarische desselben und die vorgeblichen Anachronismen." — Rosenmüller, ed. 3 der Schol. in Pentateuch. (1821); Pustkuchen, Hist.- krit.

*) Diese Ansicht über das Deuteronomium, dass dieses das späteste von den mosaischen Büchern sei, worin de Wette's Resultat besonders von Vater abweicht, hatte de Wette schon vorher in einer besondern lateinischen Dissertation zu entwickeln gesucht (Dissertatio qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur. Jena 1805, in seinen Opusculis theologicis abgedruckt).

Untersuchung der bibl. Urgesch. (1823), der aber die 11 ersten Kpp. der Genesis erst in sehr später Zeit in den Kanon aufgenommen glaubt; Kanne, bibl. Untersuchungen. Thl. 1. Erlang. 1819. p. 79—116 (Bemerkungen gegen Vater); Thl. 2. 1820. p. 1—123 (Fortsetzung ders. und Bemerkungen gegen de Wette). — Hug, Beitrag zur Geschichte des samaritanischen Pentateuch (Freib. Ztschr. H. 7. S. 1 ff.) und Untersuchung über das Alter der Schreibkunst bei den Hebräern, ib. H. 4. S. 1 ff. — Sack, Christl. Apologetik, erste Auflage (1829) p. 151—176; die Engländer Richard Graves (1815), Horne u. A.

Mehrere dieser Schriften beschäftigen sich denn auch zugleich damit, die Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit und den historischen Charakter des Pentateuchs, sowohl was die äussere Geschichte der Israeliten als die Gesetzgebung betrifft, zu widerlegen. Darauf, den geschichtlichen Charakter des Pentateuchs zu vindiciren, geht denn noch besonders aus G. W. Meyer (Prof. zu Altorf, nachher zu Erlangen, †1816), Apologie der geschichtlichen Auffassung der historischen Bücher des A. T., besonders des Pentateuchs, im Gegensatz gegen die bloss mythische Deutung des letzteren, Sulzbach 1811. 8.; und in Ansehung der Gesetzgebung E. Fr. Stäudlin († 1826): Die Echtheit der mosaischen Gesetze vertheidigt, in Bertholdt's krit. Journal. Bd. III. (1825) St. 3. 4; Bd. IV. St. 1. 2.

Andere Forscher gingen zwar nicht darauf aus, den Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt dem Moses beizulegen, schrieben ihm aber doch einen bedeutenderen Antheil an der Abfassung desselben zu; so Herbst, Bertholdt, Volney und Eichhorn (Einleit. 4. Aufl.).

Herbst*) (in Tübingen) glaubt, der Pentateuch enthalte die echten Schriften Moses, die dieser in Bruchstücken hinterlassen habe, die aber erst in sehr später Zeit, wohl nach Esra, in Verbindung mit dem Collegium der 120 Aeltesten gesammelt und geordnet seien, nur zum Theil etwas umgearbeitet und mit Nachträgen bereichert. In der nach seinem Tode herausgegebenen Einleitung in's A. T. setzt Herbst die Redaction des Pentateuchs — aus dem Nachlass des Moses und andern Denkmälern der alten Zeit — in das Davidische Zeitalter.

Bertholdt, biblische Einleitung Thl. 3 (1813), meint, im Pentateuch sei viel echt Mosaisches enthalten, und das Ganze sei zwischen dem Anfang der Regierung Saul's und dem Ende der Regierung Salomo's gesammelt und in seine gegenwärtige Gestalt gebracht; dass dies nicht später geschehen sei, dafür stützt er sich auf den samaritanischen Pentateuch.

Volney**) stellte, ohne mit den Untersuchungen der neuern Theologen in Deutschland bekannt zu sein, die Ansicht auf, der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung sei ein Werk des jüdischen Hohe-

*) J. G. Herbst, Observat. de Pentateuchi 4 librorum posteriorum auctore et editore, 1817. 8., verm. in Commentt. theol. ed. Rosenmüller, Fuldner et Maurer, T. I., P. 1. 1825.

**) C. F. Graf v. Volney (Pair von Frankreich †1820), Recherches nouv. sur l'histoire ancienne, T. I., Paris 1814.

priesters Hilkia zur Zeit des Josia (2. Kön. 22), der echt mosaische Urkunden mit späteren Aufsätzen und einigen Zuthaten in Verbindung gebracht und zu Einem Ganzen verschmolzen habe.

Eichhorn, Einleitung 4. Aufl. 1823, hat von seiner früheren Ansicht über die Abfassung des Ganzen durch Moses mehreres nachgelassen; doch hält er auch hier den grössten Theil des Pentateuchs für von Moses selbst concipirt, so besonders die Gesetze, namentlich den ganzen Leviticus und das ganze Deuteronomium bis Kp. 32 incl. Anderes, wie die Geschichte des Heerzuges der Israeliten, sei von Zeitgenossen des Moses aufgesetzt; die Genesis aus alten schon vor Moses geschriebenen Urkunden zusammengesetzt; der ganze Pentateuch sei gesammelt und geordnet zwischen Josua und Samuel, und später seien nur noch einzelne Glossen und dergleichen hinzugekommen.

Zunächst auf die Untersuchungen von de Wette und Gesenius beziehen sich zwei Aufsätze von mir über den Pentateuch: 1) in Rosenmüller's biblisch-exegetischem Repertorium, Band 1 (Leipzig 1822), S. 1—79: „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch". §. 1. Es ist im Pentateuch manches was seinem inneren Charakter nach nicht wohl in späterer Zeit als der mosaischen verfasst sein kann (Lieder und Gesetze). §. 2. Es findet sich im Pentateuch nichts, was uns nöthigte, dessen letzte Redaction und Abschliessung erst in die Zeit des babylonischen Exils zu setzen. §. 3. Ueber die Abfassung oder Sammlung der einzelnen Bücher des ganzen Pentateuchs, und dessen Verhältniss zum Buche Josua. §. 4. Ueber die Entstehung der samaritanisch-alexandrinischen Recension des Pentateuchs. 2) In den theologischen Studien und Kritiken 1831, Heft 3 S. 488—524: „Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch", wo ich namentlich von dem Gesetze Leviticus 17 (gegen meine frühere Ansicht) und so von einer bedeutend grösseren Anzahl von Gesetzen und andern Abschnitten des Pentateuchs zu beweisen gesucht habe, dass sie in späterer Zeit, als der mosaischen, gar nicht verfasst sein können. De Wette hat mit Bezug auf den ersten Aufsatz, in seiner Einleitung, 3. Auflage, von seiner früheren Ansicht so viel zurückgenommen, dass er a) die Vollendung des Pentateuchs in die Zeit vor dem Exil setzt und b) wenigstens auch einige Lieder als ursprünglich mosaisch zulässt. Dagegen die Gründe für den mosaischen Ursprung der Gesetze erkennt er auch noch ed. 4, und selbst ed. 5 u. 6 nicht als beweisend an. Noch weniger wird die im Pentateuch enthaltene Gesetzge-

bung als echt anerkannt in mehreren andern seitdem erschienen Werken von Hartmann, von Bohlen, Vatke und George.

Anton Theodor Hartmann († 1838): „Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der 5 Bücher Mose's, nebst einer beurtheilenden Einleitung und einer genauen Charakteristik der hebräischen Sagen und Mythen." Rostock und Güstrow 1831. 817 S. Er setzt überhaupt die Einführung der Schreibekunst bei den Hebräern erst nach Moses, in die Periode der Richter, den ersten Anfang der Schriftstellerei in das Zeitalter des Samuel; von einer Abfassung des Pentateuchs oder auch nur einzelner Bestandtheile desselben durch Moses kann daher bei ihm keine Rede sein; er lässt denselben erst nach dem salomonischen Zeitalter allmälig entstehen; zur Zeit des Jeremia und Ezechiel, glaubt er, seien wohl alle wesentlichen Bestandtheile des Pentateuchs mit Ausnahme einzelner später hinzugekommenen Ausfüllungen und Zuthaten vorhanden gewesen, jedoch noch nicht alle geordnet. Die Vollendung des ganzen Werkes aber in der gegenwärtigen Gestalt sei erst ein Erzeugniss des babylonischen Exils, wo erst die letzten Kapitel von Deut. Kp. 28 an dazu gekommen seien. Diese Ansichten können denn auch auf die Vorstellung über die geschichtliche Glaubwürdigkeit und den geschichtlichen Charakter des Werkes nicht ohne Einfluss sein. Und so findet denn Hartmann auch in den Erzählungen des Pentateuchs, nicht bloss der Genesis, sondern auch der andern Bücher, grösstentheils Mythen, entstellte und verschönerte Sagen, und ebenso scheint er auch die ganze Gesetzgebung nicht als eine echt mosaische zu betrachten.

Damit stimmt im Wesentlichen überein P. v. Bohlen (Prof. zu Königsb., † 1839): „Die Genesis historisch-kritisch erläutert," Königsberg 1835. Hier lässt er in der ausführlichen Einleitung als das früheste von unserem Pentateuch das Deuteronomium erscheinen, aber auch dieses erst unter der Regierung des Josia, und das Ganze nicht vor dem babylonischen Exil. Doch ist der Charakter seiner Untersuchung mehr negativ und feindselig gegen den Pentateuch, sowohl sein Alter als seine Glaubwürdigkeit, ohne dass sich eine bestimmte, klare, positive Ansicht des Verfassers über die eigentliche Entstehung des Werkes ersehen lässt. *)

In ernsterem Tone sind die Untersuchungen von Vatke (Biblische Theologie, Thl. 1. Berlin 1835) und J. F. L. George (Die älteren jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, Berlin 1835) gehalten, treffen aber in den wesentlichen Resultaten mit ihm zusammen, sowohl was das späte Zeitalter der Abfassung des Pentateuchs betrifft, an der sie dem Moses durchaus allen Antheil absprechen, als auch darin, dass sie den Inhalt desselben so gut wie ganz als mythisch betrachten, von den einzelnen Büchern aber das Deuteronomium für das früheste halten, als ungefähr dem Zeitalter des Josia angehörend, die anderen Bücher also für noch später.

*) Gegen ihn s. mein Programm: De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium. Bonn 1836.

Auf der anderen Seite sind aber in der neuesten Zeit auch wieder Werke in entgegengesetztem Sinne geschrieben, welche die schriftstellerische Einheit und mosaische Abfassung des Pentateuchs auf's entschiedenste festhalten und gegen alle Einwürfe zu vertheidigen suchen, namentlich von Ranke, Hengstenberg, Drechsler, Hävernick, Welte und Keil.

Friedr. Heinr. Ranke (später Consistorialrath zu Baireuth): Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiete der höheren Kritik. 2 Bde., Erlangen 1834—40. Der Verfasser richtet sich namentlich gegen die Einwürfe von de Wette, Vater, Hartmann und George. — Hengstenberg: Beiträge zur Einleitung in das A. T. Bd. II. u. III. Die Authentie des Pentateuchs. 2 Bde. Berlin 1836. 39. —

M. Drechsler: Die Einheit und Echtheit der Genesis, Hamb. 1838. — derselbe: Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttest. Kritik, belegt aus den Schriften neuerer Kritiker, besonders der Herren v. Bohlen und Vatke. Leipzig 1837. — Hävernick und Keil in ihren Einleitungen in das A. T. — Bened. Welte: Nachmosaisches im Pentateuch beleuchtet, Karlsruhe und Freiburg 1841, und in seinen Bemerkungen zu Herbst's Einleitung. —

Bruno Bauer: „Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentat. vertheidigt", in der Zeitschr. für spekulative Theologie I, 1, Berl. 1836. — Ludwig König, Alttestam. Studien, 2. Heft, Berlin 1839. (Das Deuteronomium gegen v. Bohlen als echt erwiesen.)

Zu beachten ist auch noch F. E. Movers „Ueber die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über den Pentateuch", in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 12 u. 14 (1834—35).

An meine Untersuchungen sich anlehnend und im Wesentlichen in den Resultaten mit mir übereinstimmend, ist Friedr. Tuch, Commentar über die Genesis, Halle 1838. — Eine eigenthümliche Ansicht hat E. Bertheau aufgestellt: Die sieben Gruppen Mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, ein Beitrag zur Kritik des Pentateuchs, Göttingen 1840.

Bertheau meint, dass in den drei mittleren Büchern eine grosse, ursprüngliche, echt mosaische Gesetzsammlung enthalten sei (ob von Moses selbst niedergeschrieben oder durch die Tradition erhalten und später niedergeschrieben, entscheidet er nicht), bestehend aus 7 Gruppen von Gesetzen, jede Gruppe aus 7 Reihen, jede Reihe aus 10 Geboten. Anderes Gesetzliche sei erst später hinzugekommen, und so auch alles Geschichtliche, und zwar letzteres wohl noch später, als die nachträglich mit der ursprünglichen Sammlung vereinigten Gesetze.

Die neuesten Untersuchungen über den Ursprung des Pentateuchs sind von Stähelin, de Wette, Ewald und v. Lengerke.

1) J. J. Stähelin: Kritische Untersuchung über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuels und der Könige. Berlin 1843. gr. 8 167 S. Er setzt die Redaction des Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt (sammt dem Buche Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt, dem Buche der Richter mit Ausnahme des Anhanges, und einer Quellenschrift von 1. Samuelis) in das Zeitalter des Saul und meint, er könne wohl ein Werk des Samuel sein oder eines seiner Schüler. Er nimmt dann aber an, dass diesem Werke eine ältere Schrift zu Grunde liege, die sich von der Schöpfung der Welt bis auf die Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten erstrecke, und einen grossen Theil der Genesis, den grössten Theil der mittleren Bücher des Pentateuchs und die geographischen Theile des Buches Josua enthielt und bald nach der Einnahme des Landes durch die Israeliten, in der früheren Zeit der Richter, zwischen 14—1300 v. Chr. verfasst sei. Dem Moses selbst scheint er als Schriftsteller von unserem Pentateuch gar nichts beizulegen.

2) de Wette hat in den neuesten Ausgaben ed. 5. 6. (ed. 5. 1840) seiner Einleitung ins A. T seine früheren Ansichten über die Entstehung des Pentateuchs mehrfach modificirt. Er lässt nicht mehr, wie wohl früher, die einzelnen Bücher des Pentateuchs von je besonderen Sammlern gesammelt sein, sondern nimmt eine mehrfache, besonders dreifache Redaction des ganzen Werkes zugleich mit dem Buche Josua an, a) die elohistische, b) die jehovistische, c) die deuteronomistische, von denen er die letzte in die Zeit des Josia setzt, die erste auch erst in eine Zeit, wo die Israeliten schon von Königen beherrscht wurden. Was die Quellen des ersten Redacteurs betrifft, so gibt er zu, dass unter den mosaischen Gesetzen manches alt und echt und überhaupt der Kern derselben mosaisch sein möge; aber er scheint fortwährend nicht der Meinung zu sein, dass solche hier ganz in der Gestalt vorliegen, worin Moses selbst sie niedergeschrieben habe, und hält auch von den aus dem mosaischen Zeitalter stammenden Liedern in dem Werke (Num. 21, 17. 27 ff.) für wahrscheinlich, dass sie durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt und späterhin erst in

eine Sammlung aufgenommen worden, woraus sie denn hier herübergenommen seien.

3) Heinr. Ewald: Geschichte des Volkes Israel bis Christus, 1. Bd. 1843. S. 60—164. 2. Ausg. 1851. S. 80—175. Vgl. Bd. 2. 1845. S. 1—25. 2. Ausg. 1853. S. 19—45. Er gibt zwar zu, dass im mosaischen Zeitalter die Schrift bereits gebräuchlich gewesen sei, dass sie als ein Gut der semitischen Völker längst vor Moses in der Geschichte erschienen und dass Israel sie bereits vor Moses in Aegypten gekannt und angewendet habe; aber von unserm Pentateuch leitet er von Moses als Schriftsteller doch nur Weniges ab, wie die Gesetztafeln und einige andere kurze gesetzliche Aussprüche nebst einigen Liedern, aber keine längeren Gesetze und Reihen von Gesetzen; doch setzt er noch einzelne andere Abschnitte in sehr alte Zeit, z. B. das Stationenverzeichniss Num. 33, die Schätzungsrollen Num. 1 ff.; Gen. 14 etc. Als das älteste Geschichtswerk betrachtet er Ausg. 1 ein Werk, welches mit Abraham begonnen und verschiedene Abschnitte unserer Bücher Genes. (von Kp. 11 an), Exod. (unter andern die Sammlung von Gesetzen Ex. 21, 2; 23, 19), Num. so wie Jos. und Richt. enthalten haben und in der zweiten Hälfte der Richterperiode verfasst sein soll, nämlich im Zeitalter des Simson, wegen Gen. 49, 16 f. (Dan.): das Buch der Bündnisse).*) Auf das Buch der Bündnisse lässt er ein anderes Werk folgen, das Buch der Ursprünge (Elohist), verfasst im Anfange der königlichen Herrschaft, im ersten Drittel der Regierung des Salomo, von einem Priester, welcher eben die Ursprünge dessen, was zu seiner Zeit rechtlich bestand, vornehmlich in Hinsicht auf Religion und Priesterthum darstellen wollte; er soll sein mit der Schöpfung der Welt beginnendes Werk mit einer kurzen Nachricht über die Errichtung des salomonischen Tempels (1. Kön. 8, 1—11, nur etwas verändert) geschlossen haben. Ein dritter Erzähler der Urgeschichten soll im 10. oder 9. Jahrhundert (im Zeitalter des

*) Ausg. 2 lässt Ewald diesem Buche der Bündnisse noch 2 andere geschichtliche Werke vorangehen: a) Das Num 21, 14 citirte Buch der Kriege Jehova's, dem auch soll angehört haben das Lied Exod. 15, 1—18; das Lagerverzeichniss Num. 33 und Jos. 17, 14—18. b) Eine Lebensbeschreibung des Moses, etwa 1 Jahrhundert nach ihm verfasst; der sich aber mit Sicherheit nur soll zuweisen lassen Exod. 4, 18 und Kp. 18 (Jethro im Lager der Israeliten).

Elias oder Joel) im Reiche Israel gelebt und mehrere Abschnitte von Gen., Exod., Num. geschrieben haben. Ein vierter Erzähler der Urgeschichten, der im Reiche Juda in der ersten Hälfte oder Mitte des 8. Jahrhunderts unter Usia oder Jotham lebte, sei der, von dem mit geringen Ausnahmen die vier ersten Bücher des Pentateuchs mit dem Schlusse des Deuteronomiums und dem Buche Josua herrühren, mit dem Tode des Josua schliessend.*) In dieses Werk aber, — das des fünften Erzählers nach der Bezeichnung der zweiten Ausgabe, oder des vierten nach der ersten Ausgabe, — sei nun noch zuerst a) der Abschnitt Lev. 26, 3–45 eingeschaltet, von einem Nachkommen der ins Exil geführten Bewohner Israels, am Ende des 8. oder Anfange des 7. Jahrhunderts, dann b) das Deuteronomium Kp. 1, 1; 32, 47; 34, 10–12, während der zweiten Hälfte der Regierung des jüdischen Königs Manasse, von einem in Aegypten lebenden Angehörigen des Reiches Juda, der zugleich auch dem jetzigen Buche Josua seine letzte Gestalt gab, und endlich c) der Segen des Moses, Deut. 33 wahrscheinlich unter Josia hinzugefügt.**)

4) Cäsar von Lengerke: Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels bis zum Tode des Josua. Königsberg 1844. CXXXVI und 710. S. — Er stellt Untersuchungen über den Pentateuch (mit Josua) in der Einleitung an, namentlich unter No. 5. Kritik der einzelnen kanonischen Geschichtsbücher. Sehr viel Eigenthümliches bietet er nicht gerade, sondern schliesst sich auf eklektische Weise an die neueren kritischen Untersuchungen an, zum Theil an die meinigen und Tuch, zum Theil an Stähelin, Ewald und de Wette.

*) Ausg. 2 dagegen bezeichnet er dieses Werk als das des 5. Erzählers, indem er noch ein anderes Werk vorhergehen lässt, welches er dort als das des 4. Erzählers bezeichnet, das schon am Ende des 9. oder Anfangs des 8. Jahrhunderts verfasst sein soll, dem er Exod. 32—34 und manche Abschnitte der Genesis beilegt; der Verfasser soll meistens frühere Erzählungen verarbeitet, aber auch Neues erzählt, namentlich manches Fremdländische überarbeitet haben (wie Gen. 2, 5. — Kp. 3; Kp. 6, 1—4; 11, 1—19), Alles in prophetischem Geiste.

**) Ausg. 2 sieht er es hiervon etwas abweichend so an, dass der Verfasser des Deuteronomiums dieses ursprünglich als ein selbständiges Werk verfasst habe, in noch grösserem Umfang als worin wir es jetzt besitzen, indem er auch die ganze mosaische Geschichte in seiner Weise beschrieben habe, und dass erst ein späterer letzter Redacteur — derselbe, welcher den Segen Moses Deut. 33 einschaltete — daraus den jetzigen Inhalt des Deuteronomiums herausgenommen und mit dem übrigen Werke vereinigt habe, gegen das Ende des 7. Jahrhunderts.

Er nimmt eine dreifache Redaktion an für die Urgeschichte des israelitischen Volkes bis zur Besitznahme des Landes Kanaan nach der Rückkehr aus Aegypten. 1) Die Grundschrift (der Elohist), welche sich schon bis auf die Vertheilung des Landes durch den Josua erstreckte, soll in der ersten Zeit der Regierung des Salomo verfasst sein, als die erste Privatschrift, welche sich ein allgemeineres Ansehen verschaffte. 2) Der Ergänzer, Jehovist, dessen Schrift unsere 4 ersten Bücher enthielt, mit Deut. 31, 14—23 (und der Geschichte der Vertheilung des Landes), verfasst in der ersten Zeit des assyrischen Zeitalters, etwa unter Hiskia. 3) Der Deuteronomiker, durch welchen dazu kam Deut. 1—31, 13; ib. V. 23—30; Kp. 32 (Kp. 33 sei nur lose eingeschaltet und vielleicht nicht vom Deuteronomiker); Kp. 34, 10—12 und die gegenwärtige Gestaltung des Buches Josua; — aus der Regierungszeit des jüdischen Königs Josia. Er nimmt zwar schon eine ziemlich frühzeitige Schriftstellerei unter den Israeliten an, lässt auch in unsern Pentateuch einzelne ältere Monumente aufgenommen werden. Aber von der ausführlichen Gesetzgebung des Pentateuchs scheint er nichts dem Moses als Verfasser beizulegen*).

I. Untersuchung über den Ursprung des Pentateuchs.

Die Untersuchungen über den Ursprung und das Zeitalter des Pentateuchs haben sich früher noch in einem höhern Grade als in neuerer Zeit, aber doch auch selbst in neuester Zeit noch einem bedeutenden Theile nach, darauf gerichtet, ob derselbe ein Werk des Moses und des mosaischen Zeitalters sei, ob Moses nicht wenigstens einen Antheil und welchen an dem Werke gehabt habe. Diese Frage ist aber von viel geringerer Bedeutung in Bezug auf die Genesis als in Bezug auf die vier folgenden Bücher. Der Inhalt der Genesis fällt, auch wenn wir bloss auf den Schluss dieses Buches sehen, die Geschichte des Jakob und Joseph, um 400 Jahre vor Moses, noch mehr die früheren Abschnitte. Der Inhalt der folgenden Bücher ist aber dem Moses gleichzeitig. Bei diesen ist daher die Frage

*) Bemerkenswerth ist noch die sich an Delitzsch anschliessende Ansicht von Joh. Heinr. Kurtz, Geschichte des alten Bundes, Bd. 2 (1855) S. 531ff. Er meint, dass Moses zwar nicht unsern Pentateuch verfasst habe, sondern nur in den mittlern Büchern die Stellen, wo ihm ausdrücklich etwas als von ihm geschrieben beigelegt wird, und ausserdem Deut.. Kpp. 1—32; aber der Pentateuch sei doch theils unter Moses, theils unter Josua oder nicht lange nach Josua geschrieben.

die, ob sie, wie sie vor uns liegen, ganz und gar oder wenigstens vielleicht einem Theile nach das Werk eines Zeitgenossen, eines Augenzeugen und Haupttheilnehmers der Begebenheiten sind oder nicht; bei der Genesis dagegen, wenn wir sie gleich ursprünglich in Einem Zusammenhange mit den übrigen Büchern geschrieben betrachten, stellt sich die Frage ganz anders, ob diese so oder so viele Jahrhunderte nach dem Ablaufe der letzten darin enthaltenen Begebenheiten niedergeschrieben sei. Wir können nun freilich, wie wir sehen werden, die Frage in Bezug auf den einen dieser beiden Theile des Werkes nicht zum Abschlusse bringen, ohne zugleich in Bezug auf den andern. Aber aus Gründen, welche später deutlicher hervortreten werden, ist es nicht unzweckmässig: dass wir vorläufig uns mehr mit den vier letzten Büchern beschäftigen, und diese darauf ansehen, ob sie uns auf einen Zeitgenossen und Theilnehmer der darin berichteten Begebenheiten als Verfasser führen, oder auf einen oder mehrere Schriftsteller späterer Zeiten.

Den wichtigsten Theil dieser 4 Bücher macht ohne Zweifel die darin enthaltene Gesetzgebung aus, und mit der Frage, ob Moses Verfasser der Bücher sei, hängt die andere zusammen, ob die einzelnen darin enthaltenen Gesetze von ihm gegeben sind oder sich erst in späterer Zeit gebildet haben. Hat Moses die Bücher, wie sie vor uns liegen, verfasst, so folgt daraus ohne weiteres, dass die Gesetze darin von ihm dem Volke gegeben sind. Allein es könnten die Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt einer viel späteren Zeit angehören, und dabei doch bestehen, dass die Gesetze von Moses nicht bloss gegeben, sondern auch dazu in der Gestalt, worin sie hier mitgetheilt sind, schon von ihm niedergeschrieben wären. Wir können daher hier vorläufig, abgesehen von dem eigentlichen Verfasser dieser Bücher, die Untersuchung darüber führen, ob die Gesetze darin wenigstens nur zum Theil sich durch ihren innern Charakter bestimmt als mosaische zu erkennen geben.

Darüber kann kein Zweifel sein, dass die Gesetze, wie sie in diesen Büchern uns hingestellt werden, sämmtlich denselben Anspruch machen von Moses herzurühren. Es liesse sich aber gleichwohl denken, dass dieselben, oder wenigstens manches davon, erst einer späteren Zeit angehörten, dass hier manches auf den ersten Gesetzgeber zurückgeführt wäre, was sich in

dieser Gestalt erst allmälig unter dem Volke gebildet hätte, oder dass es wenigstens in späterer Zeit erst niedergeschrieben wäre. Es ist aber zu erwarten, dass dergleichen immer mehr oder weniger Spuren von der Zeit wird angenommen haben, zu welcher es abgefasst oder niedergeschrieben ist, dass den Concipienten bei der Abfassung oder auch nur Niederschreibung gerade die Verhältnisse, die zu ihrer Zeit stattfanden, besonders werden vor Augen geschwebt, und sich auch ganz unbewusst Beziehungen eben auf diese werden eingemischt haben. Wenn wir dagegen hier Gesetze antreffen, bei denen dergleichen auch nicht im entferntesten der Fall ist, die ihrem ganzen Inhalte nach vielmehr sich auf einen Zustand der Dinge beziehen, der in späterer Zeit nach Moses gar nicht mehr stattfand, auf Verhältnisse, wie sie gerade im mosaischen Zeitalter und nur in diesem vorhanden waren, so ist die höchste Wahrscheinlichkeit, dass diese Gesetze nicht bloss dem wesentlichen Inhalte nach von Moses herrühren, sondern auch schon in der Gestalt, worin der Pentateuch sie uns überliefert, von Moses oder mindestens im mosaischen Zeitalter aufgeschrieben sind. Solche Gesetze aber, die auf diese Weise ganz evidente Spuren gerade des mosaischen Zeitalters an sich zu tragen scheinen, giebt es hier nun doch manche, besonders im Levit., dann auch in Num. und Exod., nämlich Gesetze, die sich auf Verhältnisse und Umgebungen beziehen, dergleichen nur stattfanden, so lange das Volk, wie es zur Zeit des Moses der Fall war, in der Wüste umherzog und seinen Aufenthalt dicht zusammengedrängt im Lager und unter Zelten hatte, die sich aber ganz anders gestalteten, nachdem das Volk sich in Besitz des Landes Kanaan gesetzt hatte und hier sich in Städten und auf dem Lande ausbreitete.

Ein Beispiel der Art bietet uns im Leviticus schon die Reihe von Gesetzen dar, womit dieses Buch beginnt, Kpp. 1—7, Vorschriften über verschiedene Arten von Opfern, welche sich auch durch den Schluss 7, 37. 38 als eine besondere kleine Sammlung zu erkennen geben*): „Das ist das Gesetz vom Brandopfer, vom Speisopfer etc., welches Jehova Moses geboten auf dem Berge Sinai, da er ihm das Gebot gab an

*) Lev. 1—7 ist die dritte der von Bertheau angenommenen Gruppen ächt mosaischer Gesetze.

die Söhne Israels, ihre Opfer Jehova darzubringen in der Wüste Sinai." Wo sich hier örtliche Beziehungen finden, ist es immer das Lager und die Wüste, die hier vorausgesetzt werden. So 4, 11. 12 (in dem Gesetz von der Darbringung eines Stieres für die Vergehungen des gesalbten Priesters): „Und das Fell des Stieres und all sein Fleisch, sammt seinem Kopfe und seinen Beinen und seinem Eingeweide und seinem Unrathe — den ganzen Stier soll er hinausbringen *ausserhalb des Lagers* (אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה) an einen reinen Ort auf einen Aschenhaufen und soll ihn auf Holz im Feuer verbrennen, auf dem Aschenhaufen soll er verbrannt werden." Ibid. V. 21 (bei dem Opfer für die Versündigung des ganzen Volkes): „Und er soll den Stier hinaustragen *ausserhalb des Lagers* und ihn verbrennen gleich dem vorigen Stier." Gehörte dieses einer späteren Zeit an, so würde es schwerlich auf diese Weise lauten, da damals das „ausserhalb des Lagers" gar keinen Sinn mehr hatte. Es bedurfte dasselbe einer besonderen Anbequemung an die Verhältnisse der späteren Zeiten, wenn es damals noch sollte angewandt werden. Es werden ausserdem in dieser ganzen Reihe von Gesetzen die Priester häufig gar nicht so im Allgemeinen bezeichnet, sondern namentlich als: *Aaron und seine Söhne*, oder: *die Söhne Aarons, die Priester*, oder: die *Söhne Aarons des Priesters*; so 1, 5. 7. 11; 2, 2. 10; 3, 2. 5. 13; 6, 2. 7. 9. 11. 13. 18; 7, 10. 31. 33. 34; auch das würde schwerlich der Fall sein, wenn diese Gesetze nicht in der Zeit concipirt wären, wo Aaron und dessen Söhne noch dem Priesterthume vorstanden.

Dass die Abfassung dieser Gesetze nicht etwa gar erst in das Zeitalter des David oder gar ein späteres fallen könne, dafür lässt sich noch der Umstand anführen, dass Kp. 4 nur von den Sündopfern bei Vergehungen des gesalbten Priesters, der ganzen Gemeinde, der *Stammfürsten* und Einzelner aus dem Volke die Rede ist; denn in jenem Falle würde ohne allen Zweifel der König des Volkes hier noch ganz besonders mitgenannt sein.

Ein ebenso evidentes Beispiel giebt Levit. 16 ab, von dem grossen Versöhnungstage. Es knüpft dieses Gesetz an die Erzählung Levit. 10, 1 ff. an und enthält die Bestimmung, dass Aaron und wer von seinen Söhnen nach ihm die Priester-

würde bekleiden werde, nicht anders in's Allerheiligste, innerhalb des Vorhanges, eingehen solle, als nur mit gewissen Ceremonien und allein am grossen Versöhnungstage. Auch dieses Gesetz ist so abgefasst, wie es eigentlich nur im mosaischen Zeitalter konnte angewendet werden, wo das israelitische Volk sich in der Wüste aufhielt und in Lagern wohnte. Auf diesen Zustand finden sich hier die deutlichsten Beziehungen. So wenn es V. 10 heisst, Aaron solle den einen der beiden Böcke, welche vor der Stiftshütte hingestellt werden mussten, dem Azazel (ohne Zweifel Name eines bösen Dämons, als dessen Behausung die Wüste angesehen ward) in die Wüste hinaussenden (nämlich ihn ausserhalb des Lagers heraustreiben lassen); und ebenso V. 21. 22, dass Aaron diesen Bock solle durch einen Mann „hinaus in die Wüste treiben lassen, und forttragen solle der Bock auf sich alle Schuld in die Oede, und so solle derselbe in die Wüste fortgetrieben werden." Und wenn V. 26 befohlen wird, dass der Mann, der „den Bock fortgetrieben, seine Kleider waschen und sich baden solle, erst dann dürfe er wieder in's Lager kommen"; endlich wenn es V. 27. 28 heisst, dass die beiden zum Sündopfer dargebrachten Thiere, der „Stier und der eine Bock, deren Blut in's Heiligthum gebracht sei, hinausgebracht werden sollen vor's Lager, und dort das Fell wie das Fleisch verbrannt werden solle, und dass derjenige, der dieses besorge, gleichfalls alsdann erst sich und seine Kleider waschen solle, ehe er wieder in's Lager komme." Wäre dieses Gesetz erst in späterer Zeit abgefasst, wo die Israeliten nicht mehr in der arabischen Wüste sich aufhielten, sondern im Lande Kanaan, wo sie nicht mehr in Lagern wohnten, sondern in Städten und Dörfern, so würden diese Vorschriften gewiss ganz anders modificirt worden sein, wie es den damaligen Verhältnissen angemessen war. Auch hier ist übrigens nicht ausser Acht zu lassen, dass dieses Gesetz ebenfalls zunächst nur an den Aaron gerichtet ist, und dass als derjenige, der die Versöhnung vollbringen soll, nicht der Hohepriester im Allgemeinen genannt ist, sondern Aaron persönlich (V. 2. 3. 6. 8. 9. 11. 21. 23); erst am Ende V. 32. 33 wird für die Zukunft hinzugefügt, dass die Versöhnung solle vollbracht werden durch denjenigen, der zum Priester (Hohenpriester) anstatt seines Vaters gesalbt und eingeweiht worden sei.

Derselbigen Art ist Levit. Kp. 13. 14, Vorschriften über die Verunreinigung durch den Aussatz und dessen Reinigung. Auch dieser Abschnitt trägt die deutlichsten Anzeichen an sich, dass er nicht in späterer Zeit als der mosaischen kann abgefasst worden sein, wenigstens bis 14, 32. Bis so weit beziehen sich die hier gegebenen Vorschriften durchaus nur auf ein Wohnen im Lager, wie es bei den Israeliten während des 40jährigen Zuges durch die Wüste stattfand. So 13, 46: „Die ganze Zeit, wo er seinen Aussatz hat, soll er unrein sein und allein wohnen; ausserhalb des Lagers soll seine Wohnung sein." 14, 2. 3: „Wenn der Aussätzige rein sei, solle er zum Priester gebracht werden, und es solle der Priester hinausgehen ausserhalb des Lagers"; ib. V. 8, wo es dem Menschen erlaubt wird, nach der Reinigung „in's Lager zu kommen; doch solle er noch 7 Tage ausserhalb des Zeltes wohnen." Wären diese Vorschriften erst in späterer Zeit abgefasst oder niedergeschrieben, so würden sie sich nicht alle auf das Wohnen im Lager und in Zelten beziehen; denn in dieser Gestalt bedurften sie schon etwas später einer besonderen Auslegung und Accommodirung, um unter den veränderten Verhältnissen, wo das Volk schon feste Wohnsitze hatte, in Städten und Dörfern, noch irgend anwendbar zu sein.

Dieses Gesetz hat 14, 32 einen passenden Schluss. Es folgen dann noch V. 33—53 gesetzliche Bestimmungen über den Aussatz an Häusern; und von diesen könnte man sich eher denken, dass sie erst ein späterer Anhang zu dem ursprünglichen mosaischen Gesetze wären. Doch ist eine solche Annahme keineswegs sicher und nothwendig, da wir uns ja gar wohl denken können, dass Moses und Aaron auch darüber schon Vorschriften hinzugefügt haben; es wird hier auch im Anfange V. 33 f. ausdrücklich bemerkt, dass das Folgende nur bestimmt sei für die zukünftige Zeit, wo Israel im Besitze des Landes Kanaan sein würde. Es lässt sich nur bei diesem Anhange die mosaische Abfassung nicht auf so evidente Art begründen, wie bei dem übrigen und bei weitem grösseren Theile dieses Abschnittes.

Recht augenscheinlich ist ferner die mosaische Abfassung Num. 19 bei dem Gesetz von dem Reinigungswasser, welches aus der Asche einer rothen Kuh sollte bereitet werden und da-

zu dienen, um durch Besprengung die Menschen oder Geräthe zu reinigen, welche durch Berührung eines Leichnams verunreinigt worden seien. Es setzt dies deutlich wieder eine Zeit voraus, wo das Volk in Zelten, im Lager wohnte, und Aaron und dessen Sohn Eleasar bei ihnen Priester waren. So V. 3: „Man solle die Kuh dem Priester Eleasar geben und sie hinausbringen ausserhalb des Lagers und sie vor ihm schlachten"; V. 7, wo dem Priester befohlen wird, seine Kleider zu waschen und seinen Leib zu baden; darnach erst möge er wieder in's Lager kommen; V. 9: „Und ein reiner Mann soll die Asche der Kuh sammeln und sie ausserhalb des Lagers an einen reinen Ort schütten"; V. 14: „Dies ist das Gesetz: wenn ein Mensch im Zelte stirbt, so wird jeder, der in das Zelt kommt, und jeder, der im Zelte ist, unrein auf 7 Tage". Vgl. noch V. 4, wo als Priester Eleasar persönlich genannt wird.

Diese bisher betrachteten Beispiele sind auch bereits in meiner Abhandlung in Rosenmüller's Repertorium angeführt, und die darnach von mir geltend gemachte Beweisführung für den mosaischen Ursprung dieser Gesetze ist wenigstens bis jetzt noch nicht irgend widerlegt worden. Es möchte das auch schwer gelingen. Wie hätten sich wohl in späterer Zeit im Volke gesetzliche Vorschriften in solcher Gestalt bilden können, als worin diese im Pentateuch uns vorliegen? Ebenso wenig lassen sie sich als das Werk eines einzelnen späteren Schriftstellers betrachten, der bei ihrer Componirung mehr mit Bewusstsein verfuhr; denn was hätte ein solcher wohl für Interesse haben können, sie auf eine Weise abzufassen, worin sie zu seiner Zeit unmittelbar gar nicht mehr Anwendung finden konnten, sondern erst vermöge einer besonderen sie diesen späteren Verhältnissen accommodirenden Interpretation? Selbst das lässt sich von diesen Gesetzen nicht wohl denken, dass sie, obwohl schon vor der Besitznahme des Landes Kanaan angeordnet, doch erst nach derselben aus mündlicher Ueberlieferung niedergeschrieben seien; denn auch da würden ohne Zweifel statt solcher Ausdrücke, die damals gar keine Anwendung mehr fanden, wie: in's Lager kommen, ausserhalb des Lagers, im Zelte, in der Wüste oder: dass Aaron und Eleasar ohne weiteres als Priester oder Hohepriester genannt sind, un-

willkürlich andere genommen sein, welche für die damaligen Verhältnisse passend waren. Nur wenn wir annehmen, dass nicht bloss die Anordnung, sondern auch die schriftliche Aufzeichnung dieser Gesetze dem Moses oder dem mosaischen Zeitalter angehört, lässt es sich begreifen, dass sie uns in einer solchen Form und Gestalt vorliegen, als worin wir sie im Pentateuch finden.

De Wette führt (§. 149. Anm. f.) einige specielle Umstände an, wesshalb mehrere diese Gesetze erst von einem späteren Aufzeichner sollen herrühren können, von denen aber keiner irgend von Bedeutung ist, meistens nicht einmal gegründet. So wird bei dem Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lev. 16 bemerkt, dass dasselbe nach V. 21f. wahrscheinlich nicht in der Wüste geschrieben sei; wie das aber gemeint sein kann, sehe ich nicht ein, da diese Verse gerade so bestimmt die Wüste als Umgebung voraussetzen und eben in der Beziehung vorher genannt sind. Dass dem Verfasser der Ausdruck לַעֲזָאזֵל selbst unbekannt gewesen sei, möchte sich nicht leicht beweisen lassen, zumal, da man sich dann gar nicht würde erklären können, was ihn sollte veranlasst haben, diesen Ausdruck zu setzen. Dass im Gesetze über den Aussatz der letzte Theil, Lev. 14, 33ff., sich auf das Wohnen in Häusern und Städten bezieht, ist richtig und schon vorher bemerkt; dies wird aber dort auch ausdrücklich als der erst auf die Zukunft berechnete Theil des Gesetzes angegeben, und kann daher nicht für eine nach-mosaische Abfassung entscheiden, noch weniger diese für den vorhergehenden Theil dieses Gesetzes wahrscheinlich machen, der so ganz entschieden das Wohnen in Lagern und Zelten voraussetzt. Am ehesten könnte noch gegründet erscheinen, dass die Vorschrift Lev. 6, 5f., auf dem Altare ein beständiges Feuer zu unterhalten, in der Wüste nicht ausführbar gewesen sei. Allein auch dies lässt sich nicht behaupten; theils konnte auch während der Züge des Volkes auf einem tragbaren Altare gar wohl Feuer, wenigstens von Kohlen, fortwährend unterhalten werden, theils ist zu beachten, dass die Israeliten ja während der 40 Jahre in der Wüste nicht unaufhörlich marschirten, sondern sich an einzelnen Orten für längere Zeit, ja selbst für ganze Reihe von Jahren müssen aufgehalten haben; der unmittelbar vorhergehende Vers aber setzt wieder, wie der Text zeigt, den Aufenthalt in einem Lager ganz entschieden voraus. In der 6. Aufl. bemerkt de Wette zuletzt noch, jene Vorschrift Lev. 6, 5ff. vertrage sich nicht mit Num. 4, 13, wonach die Leviten den Altar von Asche reinigen und über ihn ein Tuch von Purpur ausbreiten sollten. Doch kann dies nichts gegen die mosaische Abfassung des ersteren Gesetzes entscheiden.

Zu diesen ihrem ganzen Inhalt wie ihrer formellen Beschaffenheit nach entschieden echt mosaischen Gesetzen gehört auch Lev. 17. Es wird hier befohlen, alle Opfer sollten vor die Thüre der Stiftshütte geschlachtet und dort Jehova dargebracht

werden. Dieses scheint darauf auszugehen, jegliches Opfern auf Einen Ort zu beschränken. Dass hierauf gehalten worden sei, davon findet sich in der späteren Geschichte noch lange Zeit keine sichere Spur. Nicht bloss bis zur Errichtung des salomonischen Tempels, sondern auch noch ziemlich lange nachher baut das Volk sich Altäre an welchen Orten es will, und bringt dort ungehindert Opfer dar, — zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten, und zwar nicht bloss der zum Götzendienst geneigte Theil des Volkes, sondern selbst die eifrigsten Diener Jehova's, wie z. B. Samuel, und so manche der sonst wegen ihrer Frömmigkeit ganz besonders gepriesenen Könige. Daher haben manche, und namentlich auch de Wette, nicht ohne grossen Schein behauptet, dass ein Gesetz, worin aller Opferdienst auf Einen Ort beschränkt werde, zu der Zeit nicht wohl könne vorhanden, wenigstens nicht als mosaisch bekannt gewesen sein, und dass daher auch die Abfassung von Lev. 17 erst bedeutend später fallen müsse. Dieser Meinung war ich in meiner Abhandlung in Rosenmüller's Repertorium beigetreten, kam aber schon bald darauf zu der Ueberzeugung (welche ich auch in den theol. Stud. und Krit. 1831 aussprach), dass eine solche Annahme gleichwohl schwerlich zulässig sei, da auch dieses Gesetz auf eine Weise gestaltet ist, wie man sich nicht leicht denken kann, dass es in späterer Zeit hätte gestaltet werden können. Denn einmal ist hier überall nur von der Thüre der Stiftshütte die Rede, als dem Orte, wo die Opfer sollten dargebracht werden (V. 4. 5. 6. 9); auf den Tempel, den etwa Jehova in späterer Zeit sich werde errichten lassen, ist nicht die geringste Rücksicht genommen. Dann werden V. 3 die zu schlachtenden Thiere unterschieden in solche, die im Lager, und die ausserhalb des Lagers geschlachtet werden, eine Unterscheidung, welche für eine spätere Zeit ganz ohne Sinn würde gewesen sein.

Endlich ist aber nicht zu übersehen, was gewöhnlich ganz unberücksichtigt gelassen wird, dass hier nicht bloss verboten wird, an anderen Orten als vor der Stiftshütte Opfer darzubringen, sondern es sollen an einem anderen Orte überhaupt keine Thiere geschlachtet werden, Ochsen, Schafe oder Ziegen, weder innerhalb noch ausserhalb des Lagers; vielmehr alle die geschlachtet werden, sollen vor der Thüre der Stifts-

hütte geschlachtet und so Jehova zu Ehren als Freudenopfer verzehrt, das Blut aber an den Altar gesprengt und das Fett für Jehova zum Opfer angezündet werden. Ein Gesetz solchen Inhaltes konnte in späterer Zeit, wo das Volk im Lande zerstreut wohnte, ganz unmöglich ausgeführt werden, und ebenso wenig konnte damals jemand auf den Gedanken kommen, es in dieser Weise abzufassen. Es konnte in solcher Gestalt nur im mosaischen Zeitalter erlassen werden, wo sich die ganze Gemeinde des israelitischen Volkes dicht zusammengedrängt im Lager befand und alle Einzelnen vom Heiligthum in der Stiftshütte doch nicht weit entfernt waren. Nur damals war eine Befolgung dieses Gesetzes überhaupt möglich. Der Zweck, den Moses bei dieser Anordnung vor Augen hatte, war kein anderer, als auf solchem Wege allen Götzendienst von Seiten des Volkes zu verhindern. Dieses giebt sich V. 7 deutlich zu erkennen. Es ist dort die Rede von einem Dienste der Böcke, שְׂעִירִים, dem die Israeliten müssen ergeben gewesen sein, welcher Dienst auch 2. Chron. 11, 15 neben dem der Kälber genannt wird. Ohne Zweifel hatten die Israeliten denselben aus Aegypten mitgebracht, wo der Bocksdienst vorkommt. Doch dachten sie wohl bei den שְׂעִירִים an dämonische Wesen in Bocksgestalt, ähnlich den griechischen Satyren; so kommen diese als Bewohner von einsamen Gegenden Jes. 13, 21; 34, 14 vor. Zu diesem Kultus mögen die Israeliten nach ihrem Auszuge aus Aegypten noch starke Hinneigung gehabt haben. Nun aber waren sie wohl gewohnt, mit jedem Schlachten eines Stückes Vieh die Darbringung eines Opfers zu verbinden; auch von dem, was sie bloss zur Speise schlachteten, glaubten sie doch der Gottheit irgend einen Theil darbringen zu müssen. So fand es Moses schon vor, und daran schloss er mit seiner Gesetzgebung sich an. Um nun zu verhindern, dass nicht die Israeliten beim Schlachten der Thiere dem Dienste irgend eines Götzen huldigten, wie sie wohl bisher gewohnt gewesen waren, verbot er durchaus jegliches Schlachten ausser vor dem Heiligthum Jehova's, der Stiftshütte, wo die Thiere allein Jehova zu Ehren geschlachtet wurden; dieses konnte aber natürlich in späterer Zeit, nach der Besitznahme des Landes Kanaan, wo das Volk so weit von einander und zum Theil in so bedeutender Entfernung von der Stiftshütte, so wie nachmals vom Tempel

wohnte, gar nicht mehr ausgeführt werden. Wir dürfen uns daher nicht wundern, dass dieses ganze Gesetz bald nach der Besitznahme des Landes, wegen der Unmöglichkeit es länger zu beobachten, ganz unbeachtet blieb, und es kann deshalb aus diesem Umstande nicht gefolgert werden, dass es damals gar nicht als mosaisch vorhanden war. Unmöglich aber hätte das Gesetz, wenn es einer späteren Zeit angehörte, auf diese Weise abgefasst werden können; da würde es ganz anders gelautet haben.

Noch andere Gesetze des Leviticus tragen zwar nicht so evidente Spuren des mosaischen Zeitalters an sich, wie die bisher betrachteten, haben aber ihrem ganzen Charakter wie ihrer Form nach mit diesen etwas so verwandtes, dass wir alle Ursache haben, auch sie dem Moses beizulegen und ihre Abfassung wenigstens in das mosaische Zeitalter zu setzen, wie sich denn auch in ihnen durchaus nichts findet, was uns irgend an spätere Zeiten erinnerte.

Dahin gehört z. B. Kp. 11, Vorschriften über reine und unreine Thiere, welche letzteren zu essen verboten wird, und bei denen auch die Berührung ihrer Aeser als verunreinigend bezeichnet wird; Kp. 12, Bestimmungen über die Zeit, während welcher eine Wöchnerin als unrein betrachtet werden und auf welche Weise sie nach der Zeit ihre Reinsprechung erlangen soll; Kp. 15, eine besondere kleine Sammlung von Vorschriften in Bezug auf Verunreinigungen, die bei Männern durch die Ergiessung des Samens, bei Weibern durch die monatliche Reinigung und den anhaltenden Blutfluss und bei beiden durch den Beischlaf entstehen, sowie über die Weise, wie sie sich und das in diesem Zustande von ihnen Berührte zu reinigen haben. Zwischen den eben angeführten Abschnitten stehen Kp. 13 und 14 die Vorschriften über den Aussatz und dessen Reinigung, welche so evidente Spuren der mosaischen Abfassung enthalten (s. oben S. 186). Mit diesen aber haben jene unmittelbar vorhergehenden und folgenden Gesetze eine so sehr grosse Verwandtschaft, dass wir auch bei ihnen wohl mit ziemlicher Sicherheit denselben Ursprung annehmen können. Bei Kp. 15 finden wir dafür auch noch eine namentliche Bestätigung in V. 14. 29, wo denjenigen, die durch Samenergiessung oder Blutfluss verunreinigt sind, befohlen wird, sich persönlich vor

die Stiftshütte zu begeben und dorthin zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben zu bringen, die eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer. Hierdurch wird es schon an und für sich höchst wahrscheinlich, dass die Abfassung dieser Vorschriften in eine Zeit fällt, wo die Einzelnen im Volke sich noch Alle nicht in grösserer Entfernung vom Heiligthume befanden. In späterer Zeit würde diese Vorschrift wohl anders modificirt worden sein, da sie, wie sie hier lautet, für die, welche weit vom Heiligthum entfernt wohnten, etwas höchst lästiges, ja unausführbares haben musste, was auch mit der Grösse der darzubringenden Gabe selbst gar nicht irgend in Verhältniss stand.

An Lev. 15 schliesst sich Kp. 16 das Gesetz über den grossen Versöhnungstag an, welches schon früher als echt mosaisch nachgewiesen ist; so dass wir also hier Lev. 11—16 eine zusammenhängende Reihe von echt mosaischen Gesetzen haben.*)

Wenn wir nun aber auch nur in Beziehung auf die bisher betrachteten Gesetze es als sicher annehmen können, dass sie nicht allein von Moses angeordnet, sondern auch in der Gestalt, worin sie im Pentateuch uns vorliegen, von ihm selbst oder mindestens im mosaischen Zeitalter niedergeschrieben sind, so liefert dieses schon den Beweis: 1) Wenn auch der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt und in dem Umfange nicht von Moses sollte verfasst sein, und vielleicht auch manche einzelne Gesetze darin erst das Produkt einer späteren Zeit sein sollten, dass doch die darin enthaltene Gesetzgebung ihrem ganzen Geiste und Charakter nach echt mosaisch ist, und zwar nicht bloss was die allgemein sittlichen Gebote, dergleichen der Dekalog enthält, sondern auch was die levitischen Reinigungsgesetze betrifft, die einen so bedeutenden Theil ausmachen. 2) Dass im mosaischen Zeitalter unter dem hebräischen Volke wirklich schon Schriftstellerei müsse üblich gewesen sein; denn ohne das würden solche Gesetze und in solcher Ausführlichkeit damals schwerlich aufgeschrieben worden sein. 3) Dass wir beim Pentateuch (wenigstens zunächst was diese drei mittleren Bücher betrifft) überhaupt auf geschichtlichem Boden stehen.

*) Diese Kpp. erkennt auch Bertheau sämmtlich als echt an; sie bilden bei ihm die vierte Gruppe der ursprünglichen mosaischen Gesetzsammlung.

In diesen Gesetzen werden deutlich eben die äusserlichen Verhältnisse des israelitischen Volkes vorausgesetzt, welche der geschichtliche Theil des Pentateuchs uns vorführt, und so dienen sie dazu, den geschichtlichen Charakter dieses Werkes im Allgemeinen zu bezeugen.

Einzelne Gesetze, und zwar selbst solche, die evidente Spuren des mosaischen Charakters an sich tragen, knüpfen auch bestimmt an einzelne Ereignisse an, die hier berichtet werden. So das Gesetz über den grossen Versöhnungstag, Lev. 16, an das ib. Kp. 10, 1 ff. erzählte Schicksal der zwei Söhne des Aaron, Nadab und Abihu, welche beim Opfern umkamen, da sie Opfer auf eine andere als die von Jehova befohlene Weise darbrachten; und so wird durch jenes Gesetz diese Erzählung ganz als geschichtlich bewährt und damit dann wieder manches Andere, womit deren Inhalt zusammenhängt. — Noch mehr mit der Geschichte verwachsen ist eine andere Reihe von Anordnungen im Pentateuch, nämlich diejenige, welche sich auf die Einrichtung des Heiligthums und die Ordnung anderer Verhältnisse der Israeliten während ihres Zuges durch die Wüste beziehen. Dahin gehört namentlich der Abschnitt Ex. 25 bis 31*).

Diese Kapitel hängen ganz eng mit einander zusammen, und es kann kein Zweifel sein, dass dieselben schon ursprünglich in diesem Zusammenhange hinter einander fortgeschrieben sind. Es beginnt dieser Abschnitt mit der Aufforderung zu einer freiwilligen Beisteuer, welche die Israeliten zur Errichtung eines Heiligthums zum Sitze für Jehova zahlen sollen, und dann wird im Einzelnen bestimmt, wie dieses Heiligthum beschaffen sein solle; zuerst wird die Einrichtung der Bundeslade angegeben, mit dem Deckel derselben und den darauf abzubildenden Cherubs, dann des Tisches mit den Schaubroten und des goldnen Armleuchters (Kp. 25); darauf der Stiftshütte, worin die Bundeslade mit den übrigen Heiligthümern sollte ihren Sitz bekommen (Kp. 26); dann (Kp. 27) die des Brandopferaltars und des Vorhofes des Heiligthums und des heiligen Oels, das die Israeliten liefern und die Priester tagtäglich auf die Lampen des Armleuchters thun sollten; darauf folgt (Kp. 28) die Anordnung, dass Aaron und seine Söhne aus der Zahl der Israeliten sollten zu Priestern geweiht werden, nebst einer umständlichen Beschreibung der priesterlichen Kleidung,

*) Auch Bertheau erkennt diese Kapitel als echt mosaische Anordnungen an; sie bilden bei ihm die zweite Gruppe aus der ursprünglichen mosaischen Gesetzgebung. — Nach de Wette ed. 5 und 6 und Stähelin sind sie elohistisch; nach Ewald dem Buche der Ursprünge angehörend, also dem Salomonischen Zeitalter.

besonders des Brustschildes; dann handelt Kp. 29 von den Feierlichkeiten, womit Aaron und seine Söhne zu Priestern sollten eingeweiht werden, sowie von der Anordnung des täglichen Brandopfers; Kp. 30 giebt die Anordnung des Räucheraltares, sowie die Verordnung einer gesetzlichen Besteuerung des Volkes zum Behufe der Einrichtung des Heiligthumes, und darauf Verordnungen über Einrichtung des kupfernen Waschbeckens beim Heiligthume, über Bereitung des heiligen Salböls und des heiligen Räucherwerkes. Endlich erzählt Kp. 31, 1—11 die Bestallung des Bezaleel und des Oholiab als Werkmeister, welche bei allen diesen Einrichtungen die oberste Aufsicht führen sollten.

In neuerer Zeit hat man zwar, und namentlich de Wette in seinen Beiträgen, auch bei diesem Abschnitte gemeint, dem Moses diese Anordnungen nicht einmal ihrem Inhalte nach beilegen, geschweige deren schriftliche Aufzeichnung in das mosaische Zeitalter setzen zu dürfen; besonders weil man meinte, die ganze Einrichtung der Stiftshütte und der übrigen Heiligthümer, wie sie hier verordnet wird, sei zu prachtvoll und künstlich, als dass man sie von einem Zeitalter wie das mosaische erwarten oder auch nur für möglich halten könnte; es werde dabei vorausgesetzt, dass die Israeliten Gold und Silber in Menge hatten und sogar Materialien anderer Art, in deren Besitze sie schwerlich hätten sein können; es ist desshalb die Vermuthung geäussert, das Ganze, welches wir hier lesen, sei von einem viel späteren Schriftsteller aufgesetzt, der dabei die Pracht des späteren Kultus, namentlich des salomonischen Tempels, vor Augen gehabt und das dann auf die so viel frühere Zeit der Gesetzgebung übertragen hätte*).

Allein es finden sich auch hier so viele Bestimmungen, die auf eine Weise ausgedrückt sind, wie sie unmittelbar nur im mosaischen Zeitalter anwendbar waren, während doch ein späterer Verfasser, der die Verhältnisse seiner Zeit berücksichtigte, sich auch hier ganz unwillkürlich und unbewusst vielmehr dergestalt würde ausgedrückt haben, wie es diesen späteren Verhältnissen angemessen war. Das gilt namentlich auch bei diesem Abschnitte von allen den Stellen, wo von den Priestern die Rede ist; in den Anordnungen über sie werden hier überall nicht die Priester im Allgemeinen genannt, sondern speciell Aaron und seine Söhne; so 27, 21, wo von dem goldenen

*) Dies ist auch noch von Hartmann wiederholt, a. a. O. S. 738ff., und es ist im Wesentlichen auch Ewald's Ansicht, Geschichte des Volkes Israel I, S. 115 ff. edit. 2.

Leuchter die Rede ist, heisst es nicht „die Priester", sondern „Aaron und seine Söhne sollen ihn zurichten"; vgl. Kp. 28,4. 12. 41. 43; Kp. 29, 4. 5 und so in diesem ganzen Kapitel, das von der Einweihung der Priester handelt; Kp. 30, 7. 10. 19. 30. Es ist also klar, dass diese Anordnungen über die Priester sich eigentlich nur auf den Aaron und dessen Söhne beziehen, die zur Zeit des Moses als Priester fungirten. Auf den späteren Tempeldienst konnten sie eigentlich, wie sie hier lauten, unmittelbar gar nicht bezogen werden, sondern nur erst vermöge einer accomodirenden Interpretation, wo dann auch erst näher bestimmt werden musste, was von diesen Anordnungen nur für den Hohepriester gelten sollte, und was auch für die übrigen Priester; denn beides ist hier noch gar nicht bestimmt geschieden. Ein späterer Verfasser aber hätte doch bei der Niederschreibung solcher Anordnungen nicht wohl einen andern Zweck haben können, als den, solche Einrichtungen, die in seinem Zeitalter hinsichtlich des Heiligthums bestanden oder die er für besonders zweckmässig achtete, als schon mosaische nachzuweisen, um ihnen dadurch eine grössere Autorität und Heiligkeit zu vindiciren. Dann würde er aber nicht unterlassen haben, auch jene Bestimmungen über die Priester dergestalt zu modificiren, dass sie wirklich eine unmittelbare Anwendung auf die Verhältnisse seiner Zeit finden konnten; und selbst wenn er recht absichtlich, um allen Schein des späteren Ursprungs zu vermeiden, darauf ausgegangen wäre, die Anordnungen so zu fassen, wie sie den Verhältnissen des mosaischen Zeitalters angemessen waren, würde er ohne Zweifel noch Bestimmungen hinzugefügt haben, wie und mit welchen Modificationen sie auch in der späteren Zeit gültig sein sollten; wenigstens würden ihm sicher auch wider seinen Willen und ganz unbewusst überall Ausdrücke in die Feder gekommen seien, welche aus den zu seiner Zeit stattfindenden Verhältnissen herübergenommen waren. Das ist hier aber nirgends der Fall. So wie hier die Bestimmungen hinsichtlich der Priester und ihrer Stellung, und ihrer Obliegenheit gegen das Heiligthum lauten, können wir, bei unbefangenem Urtheil, nicht wohl anders als annehmen, dass sie von Moses selbst angeordnet sind. Darum werden wir, nach dem was wir bereits gefunden haben, nun wohl nicht weiter Bedenken tragen, auch die schriftliche Aufzeichnung derselben,

wo nicht dem Moses selbst, so wenigstens dem mosaischen Zeitalter beizulegen; dann gilt dies aber natürlich auch von den andern Anordnungen in diesem Abschnitte, welche mit den Verfügungen über die Priester so eng zusammenhangen. Dass sie nicht lange nachher niedergeschrieben sein können, dafür zeugt die grosse Treue, die sich eben in der Ausführlichkeit und Anschaulichkeit der einzelnen Anordnungen kundgibt.

Zu diesen Verordnungen aber über die Einrichtung des Heiligthums gehört auch noch der kleine Abschnitt Num. 10, 1–8 von den zwei silbernen Trompeten, welche angewandt werden sollten, um eine Versammlung des Volkes oder der Stammfürsten zusammenzurufen oder zum Aufbruche aufzufordern: und zwar sollte dieses durch die Söhne Aarons geschehen. Auch diese Anordnung ist bis so weit der Art, dass sie sich zunächst und unmittelbar nur auf die Verhältnisse der Israeliten zur Zeit des Moses bezieht, wo sie im Lager dicht beisammen lebten, und ist daher ohne Zweifel echt mosaisch (V. 9 u. 10 sind ein späterer Anhang).

Zu denjenigen Abschnitten, die in hohem Grade den Charakter der Genauigkeit, Anschaulichkeit und geschichtlichen Treue an sich tragen, gehören auch Num. Kap. 1, die Angaben über die von Moses vorgenommene Zählung der Israeliten und die Bestellung der Leviten zu Dienern des Heiligthums, als welche namentlich während des Zuges des Volkes die Stiftshütte mit allem dazu gehörigen Geräthe tragen und alle sich darauf beziehenden Geschäfte verrichten sollen; womit Kap. 2 zusammenhängt und sich auf jenes bezieht, welches genaue Bestimmungen über die Anordnung des Lagers enthält. Ferner Kap. 4 von der Zählung der Leviten nach den drei verschiedenen Geschlechtern, worin diese sich theilten, und welche besonderen Geschäfte einem jeden dieser drei Geschlechter beim Heiligthum zugewiesen seien, Anordnungen, die sich unmittelbar auch nur auf Verhältnisse des mosaischen Zeitalters beziehen, wo das Volk in Lagern umherzog und die Stiftshütte sammt der Bundeslade auf seinen Zügen mit sich führte.

Wir sehen also, wie ein bedeutender Theil der Gesetze und Anordnungen des Pentateuchs so beschaffen ist, dass sie sowohl dem Inhalte als der Form nach einem anderen Zeitalter, als dem mosaischen, unmöglich angehören können; und durch

sie wird auch wieder der geschichtliche Theil des Pentateuchs im allgemeinen bestätigt, da sie so deutlich auf die darin angegebenen Verhältnisse sich beziehen. Eine nicht geringe Anzahl von gesetzlichen Anordnungen liesse sich ausserdem anführen, von welchen sich zwar nicht mit solcher Evidenz, aber doch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit nachweisen liesse, dass sie aus derselben Zeit und von demselben Gesetzgeber erlassen und auch wohl aufgeschrieben sind, wie diejenigen, in deren Nähe sie sich finden. Ueberhaupt wenn wir einmal das als ein feststehendes sicheres Resultat gefunden haben, dass so bedeutende Theile des Gesetzbuches von Moses herrühren, dass also auf jeden Fall das Wesentliche der darin enthaltenen Gesetzgebung ihm angehört, so sind wir nicht berechtigt, ihm einzelne der sich darin findenden und auf ihn zurückgeführten gesetzlichen Anordnungen abzusprechen, wenn sie nicht bestimmte Spuren eines abweichenden Charakters und einer späteren Zeit an sich tragen. Hier kann nun auch an sich das noch nicht als Kriterium eines späteren Zeitalters gelten, dass ein Gesetz sich auf den Besitz des gelobten Landes und das Wohnen der Israeliten in demselben bezieht, denn das war ja das Ziel, welches dem Moses wie den Israeliten von ihrem Auszuge aus Aegypten an vor Augen stand, und so verursacht es kein Bedenken, dass Moses auch schon in Bezug auf diesen Zustand der Dinge gesetzliche Anordnungen getroffen habe. Wenn daher auch so manche der von ihm herrührenden Gesetze sich zunächst und unmittelbar auf die Gegenwart beziehen, auf den nomadischen Zustand des israelitischen Volkes während des Aufenthaltes in der Wüste und des Zuges durch dieselbe, so folgt daraus nicht, dass alle, die von ihm ausgegangen, nach diesem Gesichtspunkte abgefasst sind; nur werden wir erwarten, dass bei solchen, die mehr die späteren Verhältnisse nach der Besitznahme vor Augen haben, wenn sie von Moses herrühren, diese Beziehung auf die Zukunft ausdrücklich bemerklich gemacht sei.

Ausser den Gesetzen gibt es im Pentateuch auch einzelne Lieder, welche die bestimmtesten Anzeichen gerade des mosaischen Zeitalters an sich tragen. Diejenigen, welche den Anfang der Schriftstellerei unter den Hebräern meinen überhaupt in ein späteres Zeitalter als das mosaische setzen zu müssen, sind

natürlich geneigt, auch die Abfassung der im Pentateuch enthaltenen Lieder dem Moses oder anderen, denen sie dort beigelegt werden, abzusprechen, und sie als das Produkt späterer Dichter zu betrachten. An und für sich können wir es uns auch gar wohl als möglich denken, dass diese Lieder einen solchen Ursprung genommen haben, dass ein späterer Geschichtsschreiber oder ein anderer Schriftsteller vermöge einer rein poetischen Fiction sie im Namen des Moses oder der Zeitgenossen des Moses verfasst habe, indem er sich möglichst in die Verhältnisse dieser früheren Zeit zu versetzen suchte. Es konnte das auch selbst ohne allen Vorsatz zu täuschen geschehen, auf ähnliche Weise wie es bei den klassischen Schriftstellern der Alten ganz gewöhnlich ist, dass sie im Namen der Helden, von denen sie handeln, selbst ausführliche Reden componiren. Es hat daher eine solche Vorstellung auch durchaus nicht gerade etwas Anstössiges; es konnte dergleichen bloss bezwecken, die Empfindungen und Gedanken der Männer, in deren Namen solche Lieder gedichtet wurden, dadurch desto anschaulicher den Lesern vorzuführen. Allein es wird dann doch nicht leicht fehlen, dass sich in den auf solche Weise entstandenen Liedern Beziehungen auf die Zeit des Schreibenden und deren Verhältnisse finden; diese werden dem Verfasser vielfältig viel lebendiger vor Augen getreten sein, als die Verhältnisse zur Zeit der Personen, in deren Namen er dichtet; es wird das Ganze mehr oder weniger das Gepräge seiner eigenen Eigenthümlichkeit erhalten. Seine Vorstellungen und Erwartungen, seine Wünsche und Besorgnisse werden durchblicken oder sich darin abspiegeln. Eben dasselbe würde auch, wenn auch in geringerem Grade, leicht dann eintreten, wenn Lieder vielleicht ursprünglich in einem früheren Zeitalter — dem mosaischen — gedichtet, aber erst in späterer Zeit nach mündlicher Ueberlieferung niedergeschrieben wären. Wenn sich dagegen hier Lieder finden, die als dem mosaischen Zeitalter angehörend bezeichnet werden, und die irgend Beziehungen auf die Verhältnisse späterer Zeiten gar nicht enthalten, dagegen voll sind von individuellen Zügen, welche gar nicht anders verständlich sind noch irgend einige Bedeutung haben, als nur in Beziehung auf diese Verhältnisse zur Zeit des Moses, so findet wohl eine so grosse Wahrscheinlichkeit statt, als hier

nur möglich ist, dass dieselben schon im mosaischen Zeitalter nicht bloss gedichtet, sondern auch aufgeschrieben sind und sich von daher uns erhalten haben; und wir werden nach dem Bisherigen am wenigsten Neigung haben dürfen, das in Zweifel zu ziehen. Denn wenn zu der Zeit schon Gesetze von solchem Umfange verzeichnet wurden, als wir gefunden haben, so ist noch weniger unwahrscheinlich, dass damals Lieder niedergeschrieben sind.

Am bestimmtesten scheinen aber von allen Liedern, die der Pentateuch enthält, gerade auf die Verhältnisse zur mosaischen Zeit hinzuweisen und nur aus diesen hervorgegangen sein zu können, die, welche sich Num. 21 finden; es sind drei Lieder, welche sich auf die dort erzählten Ereignisse beziehen. Das erste V. 14. 15, welches nach der ausdrücklichen Angabe herübergenommen ist aus dem Buche der Kriege Jehovas, ist etwas dunkel; es scheint angeführt zu werden zum Beweise, dass der Bach Arnon die Grenze zwischen den Moabitern und Ammonitern bilde. Das zweite V. 17. 18 bezieht sich auf die Entdeckung eines Brunnens während des Zuges der Israeliten, an einem Orte, der deshalb Beer genannt ward:

„Steige auf, Brunnen!
Singet ihm entgegen!
Brunnen, den Fürsten gegraben,
Den Edle des Volkes gehöhlt
Mit ihrem Scepter und mit ihren Stäben."

So, heisst es, sang damals Israel, und nicht leicht kann ein Gedicht mehr den Charakter der Echtheit und Ursprünglichkeit an sich tragen, als dies einfache Lied. Aus dem Inhalte des Liedes selbst ergeben sich uns erst die näheren Umstände der in der vorhergehenden Erzählung nur kurz angedeuteten Begebenheit, dass die Fürsten und Edlen — während vielleicht das Volk murrte — mit ihren Stäben in die Erde gruben und dabei den Brunnen entdeckten. Dieses konnte dann leicht Veranlassung geben zu einem solchen Liede, worin das Ereigniss besungen ward, das aber ohne allen Zweifel unmittelbar nach der Begebenheit oder wenigstens sehr bald nach derselben abgefasst und niedergeschrieben ist; denn ohne dies würde es, eben weil es an sich so unbedeutend ist, sich uns schwerlich erhalten haben, und noch weniger würde ein späterer Dichter sich ver-

anlasst gefühlt haben, gerade ein solches Lied auf ein früheres Ereigniss zu dichten.

Das dritte Lied V. 27–30 wird erwähnt bei Gelegenheit der Besiegung der Amoriter durch die Israeliten und namentlich der Einnahme ihrer Hauptstadt Hesbon und bezieht sich auf dieses Ereigniss in so anschaulicher Weise und mit so speciellen Zügen, dass es auch nur das Werk eines gleichzeitigen israelitischen Dichters sein kann (Rosenm. Repert. 1. S. 4ff.).*)

Wenn dieses nun aber richtig ist, so sind wir wohl berechtigt zu vermuthen, dass dieses doch nicht gerade die einzigen echt mosaischen Lieder aus dem mosaischen Zeitalter sind, die sich uns im Pentateuch erhalten haben; es könnten dahin zum Theil selbst solche Lieder gehören, die in der Gestalt, worin sie uns gegenwärtig vorliegen, einzelne Züge enthalten, die das Produkt einer späteren Zeit zu sein scheinen, indem dergleichen von späteren Abschreibern oder Sammlern könnten aufgetragen sein; wie das nicht unwahrscheinlich mit dem Lobgesange des Moses nach dem Untergange der Aegypter im Rothen Meere, Exod. 15, der Fall ist; worüber siehe später.

Da wir nun in dem Pentateuch so manche unverkennbare Spuren des Echt-Mosaischen antreffen, (wovon wir, wenn wir nicht uns ganz und gar unnatürliche Annahmen erlauben wollen, auf keine Weise glauben oder auch nur argwöhnen können, dass es das Erzeugniss eines späteren Zeitalters sei), so scheint, auch ohne Rücksicht auf die geschichtliche Ueberlieferung, die Vermuthung sehr nahe zu liegen, dass der Pentateuch ganz und gar so wie er uns in unserem hebräischen Codex vorliegt, sowohl dem gesetzlichen als dem geschichtlichen Inhalte nach, ein Werk des Moses oder wenigstens des

*) Bei diesen Liedern ist es so durchaus gegen alle Wahrscheinlichkeit, dass sie das Produkt erst einer späteren Zeit seien, dass auch de Wette (ed. 3) anerkannt hat, dieselben seien mit Sicherheit aus dem mosaischen Zeitalter abzuleiten. Zwar wirft er noch die Frage auf, ob sie nicht eher mündlich als schriftlich fortgepflanzt sein sollten, und ed. 5 u. 6 stellt er das Erstere, dass sie Anfangs durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt seien, ausdrücklich als wahrscheinlich dar. Indessen ist es in der That viel weniger wahrscheinlich, dass diese Lieder eben bei dem Uebedeutenden ihres Inhaltes sich sollten lange Zeit mündlich ganz unverfälscht fortgepflanzt haben, als im mosaischen Zeitalter selbst aufgeschrieben sein; und dass das Letztere der Fall sei, werden wir nach den bisherigen Bemerkungen wohl um so weniger Bedenken tragen anzunehmen.

mosaischen Zeitalters sei. Indessen stehen doch auch dieser Annahme sehr bedeutende Gründe im Inhalte dieses Werkes entgegen, sowohl im Charakter einzelner Stellen oder einzelner grösserer oder kleinerer Abschnitte, als auch in der Art und Weise, wie die einzelnen Bestandtheile zu einem geschichtlichen Ganzen zusammengesetzt sind. Einige der auffallendsten Erscheinungen dieser Art sind folgende:*)

1. Einzelne Stellen, die deutlich auf geschichtliche Verhältnisse hindeuten, welche erst in späterer Zeit eintraten, und diese als zur Zeit des Schriftstellers gegenwärtig voraussetzen:

Gen. 12, 6: „Abram durchzog das Land bis an den Ort Sichem bis an die Terebinthe More; und es waren die Kanaaniter damals im Lande." Hier lässt sich nicht verkennen, dass dieses „damals" hinweist auf eine Zeit, wo die Kanaaniter nicht im Lande waren. Zum Theil hat man nun gemeint, es bilde einen Gegensatz gegen eine frühere Zeit, wo die Kanaaniter noch nicht im Lande waren, entweder weil die Menschen sich überhaupt noch nicht auf der Erde zerstreut hatten, oder wenigstens die Kanaaniter damals hier noch nicht ihren Sitz aufgeschlagen hatten, wobei man voraussetzt, dass sie früher ihren Wohnsitz in einem andern Lande hatten. Noch anders erklärt es Hengstenberg (Authentie 2, S. 185.), welcher glaubt, es beziehe sich bloss auf die Verheissung, welche Gott nach ib. V. 7 dem Abraham ertheilte, dass Er seinem Samen dieses Land geben wolle, so dass hier bloss der Gegensatz der Gegenwart gegen den, nach dem gleich Folgenden verheissenen, zukünftigen Zustand markirt werde. Aber beide Erklärungsweisen sind unnatürlich, die letztere noch mehr als die erstere. Ein Schriftsteller im mosaischen Zeitalter hätte, auch wenn er diese göttliche Verheissung über den zukünftigen Besitz des Landes durch die Israeliten vor Augen gehabt hätte, doch gar keine Veranlassung haben können, diese Bemerkung hier auf solche Weise einzuschalten, zu einer Zeit, wo dieser Zustand, dass die Kanaaniter im Lande wohnten, noch fort-

*) Wir können hierbei zum Theil auch die Genesis gleich mit berücksichtigen, denn, da die übrigen Bücher, so wie sie jetzt uns vorliegen, deutlich als deren Fortsetzung geschrieben sind, so dienen die Spuren einer späteren Zeit in der Genesis zugleich auch zum Beweise, dass das Ganze seine jetzige Gestalt nicht vor diesem späteren Zeitalter könne erhalten haben.

dauerte und dies allen Israeliten hinreichend bekannt war. Die Bemerkung ist nur natürlich, wenn sie gemacht ist zu einer Zeit, wo jenes Verhältniss nicht mehr bestand, also nach der Besitznahme des Landes durch die Israeliten.

Ebenso verhält es sich mit Gen. 13, 7: „Und es war Hader zwischen den Viehhirten Abrams und den Viehhirten Lots; und die Kanaaniter und Pheresiter wohnten damals im Lande"; also Abraham und Lot mit ihren Heerden waren in der Gegend nicht einmal allein, um so leichter konnte es ihnen in derselben durch ihr dichtes Zusammenwohnen zu beengt werden. So hängt diese Bemerkung mit dem Inhalte der Erzählung sehr passend zusammen, und es hat nicht eben den Anschein, als sei sie, wie manche gemeint haben, erst durch eine spätere Interpolation in dieselbe hineingekommen. Dann ist sie aber ein Beweis, dass die Erzählung überhaupt, so wie sie hier lautet, erst in einer Zeit niedergeschrieben wurde, wo diese Völkerschaften nicht mehr im Lande wohnten.

Gen. 36, 31: „Und dies sind die Könige, welche geherrscht im Lande Edom, bevor ein König herrschte über die Söhne Israels". Auch von dieser Stelle wird bei unbefangenem Urtheile nicht leicht Jemand zu behaupten wagen, dass Moses oder ein Schriftsteller im mosaischen Zeitalter sie habe schreiben können. Sie setzt deutlich eine Zeit voraus, wo auch über die Israeliten bereits ein König herrschte, also frühestens das Zeitalter des Saul. Manche haben zwar auch diese Bemerkung, wie sie hier lautet, dem Moses beilegen zu können gemeint, als welcher sich so habe ausdrücken können in Beziehung auf die dem Abraham und dem Jakob gegebene Verheissung, dass Könige von ihnen ausgehen würden, Gen. 17, 6. 16; 35, 11. Die Beziehung auf die ersteren Stellen, auf die dem Abraham in dieser Beziehung ertheilte Verheissung, ist ganz unzulässig. Denn Abraham war ja nicht bloss Stammvater der Israeliten, sondern auch anderer Völkerschaften, wie namentlich auch der Edomiter; und so hätte ja ein früherer Schriftsteller aus jener Verheissung, wenn er dieselbe auch kannte, gar nicht ohne Weiteres so bestimmt ersehen können, dass auch gerade die Israeliten einst unter das Regiment von Königen kommen würden, und so hätte er also schon aus diesem Grunde sich auf diese Weise schwerlich ausdrücken können. Eher kann die Beziehung auf 35, 11 stattfinden, wo dem Jakob die gleiche Verheissung gegeben wird, dass Könige aus seinen Lenden hervorgehen würden; denn das konnte bloss

von israelitischen Königen verstanden werden, da Jakob bloss Stammvater der Israeliten war. Und so beruft denn Hengstenberg (a. a. O. 2 S. 202ff.) sich besonders auf diese Stelle als Beweis, dass jene Bemerkungen nichts enthalten, was nicht von Moses geschrieben sein könne. Allein diese ganze Annahme, dass jene geschichtlichen Bemerkungen sich auf ein noch gar nicht Existirendes, sondern nur durch eine Verheissung angedeutetes Verhältniss beziehen, hat schon an sich etwas höchst Unnatürliches. Es kommt noch dazu, dass so wie dieses hier lautet, wir vermuthen müssen, dass die in der folgenden Liste aufgeführten edomitischen Könige einer nach dem andern regiert haben bis gegen die Zeit hin, wo das Volk Israel unter Könige kam. Und so würde noch deutlicher erhellen, dass dieses nicht von Moses oder irgend einem Schriftsteller aus dem mosaischen Zeitalter könne verzeichnet sein.

Gen. 40, 15 spricht Joseph zum Mundschenken des Pharao: „Ich bin gestohlen aus dem Lande der Hebräer." Gemeint kann nur das Land Kanaan sein, sei es das ganze Land oder ein Theil desselben. Immer aber hätte Joseph sich auf diese Weise nicht ausdrücken können, da zu der Zeit die Hebräer in diesem Lande wie Fremdlinge umherzogen und von festen eigenthümlichen Besitzungen so gut wie gar nichts hatten. Der Ausdruck erklärt sich nur, wenn wir an eine spätere Zeit denken, wo die Hebräer sich in den Besitz des Landes gesetzt hatten, und es führt uns dieses daher auf einen späteren Geschichtschreiber, welcher dem Joseph diese von den späteren Verhältnissen hergenommene Bezeichnung in den Mund gelegt hat.

Gen. 13, 18 wird schon zur Zeit des Abraham die Stadt Hebron erwähnt. Dagegen wird Jos. 14, 15; 15, 13 bemerkt, dass sie diesen Namen erst in späterer Zeit erhalten habe, und früher Kirjath-Arba geheissen habe. Diese Namensveränderung scheint aber nicht vor dem Zeitalter des Josua stattgefunden zu haben, und es führt uns dies also darauf, dass jene Erwähnung auch nicht vor dieser Zeit geschehen sei; vergleiche noch Gen. 23, 2; 35, 27, wo die Stadt bezeichnet wird „Kirjath-Arba, das ist Hebron"*).

Gen. 14, 14: „Abram jagte ihnen nach bis Dan." DagegenRicht. 18, 29: „Sie (die Daniter) gaben der Stadt (Lajisch) den Namen Dan nach dem Namen ihres Stammvaters Dan; aber Lajisch war der Name der Stadt vordem." Eben dieses wird Jos. 19, 47 bemerkt, nur dass dort der frühere Name der Stadt Leschem genannt wird. Manche Ausleger haben desshalb

*) Hier ist allerdings möglich, dass die Stadt den Namen Hebron auch schon in früherer Zeit führte und nur darnach eine Zeitlang den Namen Kirjath-Arba von den Besitzern angenommen hat, bis später der ursprüngliche Name wieder herrschend wurde. Hengstenberg a. a. O. 2, S. 187ff.

Gen. a. a. O. an eine andere Stadt des Namens Dan denken wollen, doch ist das nicht recht wahrscheinlich, zumal da aus dem weiteren Verlauf der Erzählung erhellt, dass auch die hier genannte Stadt in dem nördlichen Theile von Palästina müsse gelegen haben; so hatte aber auch diese von den Danitern benannte Stadt ihre Lage an der nördlichsten Grenze von Palästina. Noch weniger ist es Deut. 34, 1 zweifelhaft, dass das dort genannte Dan die Stadt der Daniter sei.

Ex. 16, 35: „Und die Söhne Israels assen das Man 40 Jahre lang, bis sie in's Land ihrer Wohnung kamen, bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen, assen sie das Man", welches deutlich beweist, dass dieses erst nach Ablauf der vierzig Jahre nicht bloss, sondern erst nach Ankunft der Israeliten im Lande Kanaan geschrieben sein könne. (Vgl. Jos. 5, 12, wonach diese Gabe nach dem Uebergange der Israeliten über den Jordan sogleich aufhörte).

Num. 15, 32–36, eine kleine Erzählung, dass ein Mann, der am Sabbathe Holz gelesen, in Verhaft gebracht und darnach gesteinigt worden sei. Diese Erzählung hat etwas sehr Anschauliches. Aber sie fängt an mit den Worten: „Und als die Israeliten in der Wüste waren, fanden sie einen Mann etc." Bei der Wüste können wir nur an die arabische denken. Da aber setzt diese Ausdrucksweise voraus, dass dies aufgeschrieben ist, als sie sich nicht mehr in der Wüste befanden, führt also auf ein späteres Zeitalter. Ueberhaupt lässt sich nicht wohl denken, dass Moses oder ein anderer Geschichtschreiber in seinem Zeitalter hätte diese Erzählung auf solche Weise einleiten können, am wenigsten aber, wenn sie ursprünglich im Zusammenhange eines grösseren geschichtlichen Werkes, wie der Pentateuch, niedergeschrieben wäre, mitten unter lauter Erzählungen, die alle sich ebenso auf diesen Aufenthalt in der Wüste beziehen. So wie sie hier steht, hat sie den Charakter eines Fragments, welches der Geschichtschreiber schon in dieser Gestalt scheint anderswo in einem anderen Zusammenhange vorgefunden und unverändert in sein Werk aufgenommen zu haben. Das aber liesse sich nicht wohl denken, wenn Moses der Verfasser des Pentateuchs wäre, wie dieser uns jetzt vorliegt.

Deut. 1, 1: „Dies sind die Reden, die Moses zu ganz Israel redete jenseit des Jordan", und ebenso V. 5, offenbar geschrieben von einem, der sich diesseit des Jordan befand,

also erst nach dem Tode des Moses und nach der Besitznahme des Landes Kanaan durch die Israeliten.

Bei der Voraussetzung der mosaischen Abfassung übersetzt man בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן „diesseit des Jordan", was sich aber durch den Sprachgebrauch nicht rechtfertigen lässt. Eher kann man sagen, dass die Formel עֵבֶר הַיַּרְדֵּן eine stehende Benennung für die Gegend östlich vom Jordan war, so dass sie in diesem Sinne angewandt werden konnte auch ohne Rücksicht darauf, wo gerade der Schreibende sich befand. So kommt dies allerdings in späterer Zeit öfter vor. Allein es lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass dieser Sprachgebrauch sich erst unter den Hebräern gebildet hat, als sie im Lande Kanaan und der grösste Theil des Volkes westlich vom Jordan wohnten, und da hätte Moses oder ein Schriftsteller in seinem Zeitalter sich auf diese Weise, so lange er selbst sich am östlichen Ufer befand, von demselben gewiss nicht ausdrücken können. Im Deuteronomium ist dieser Gebrauch um so weniger wahrscheinlich, da hier mehrmals in Reden des Moses der Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן sogar bestimmt von dem Lande Kanaan westlich vom Jordan steht, nämlich: jenseit des Jordan, vom Standpunkt des Redenden aus (3, 20. 25; 11, 30), obwohl er auch da (in einer Rede des Moses) von dem ost-jordanischen Lande steht 3, 8 (wie in der Rede des Schriftstellers a. a. O., so wie 4, 41. 46. 47. 49). Wäre aber Moses selbst der Schriftsteller, der sich im ost-jordanischen Lande befand, so würde er jenen Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gewiss nur von dem Lande westlich vom Jordan, dem eigentlichen Kanaan, gebraucht haben.

Deut. 2, 12: „Und in Seïr wohnten die Horiter vor Zeiten, und die Söhne Esau's vertrieben und vertilgten sie vor sich und wohnten an ihrer Statt, so wie Israel gethan an dem Lande seiner Besitzung, das ihm Jehova gegeben." Auch dieses setzt ziemlich deutlich eine Zeit voraus, wo die Israeliten sich bereits in Besitz des Landes gesetzt und daraus die dasselbe bisher bewohnenden Völker schon vertrieben hatten, also eine Zeit nach Moses. Sehr wenig natürlich ist, wenn Rosenm. u. A. die Vergleichung auf etwas beziehen, was eben damals noch geschah: wie Israel jetzt thut, und dann an die Strecken Landes jenseit des Jordan denken, deren sie sich schon früher bemächtigt hatten.

Deut. 3, 11: „Nur Og, der König von Basan, war übrig von den Riesen: siehe sein Sarg von Eisen, stehet er nicht zu Rabba im Lande der Ammoniter, 9 Ellen seine Länge und 4 Ellen seine Breite" etc. — Die Besiegung des riesenhaften Königs Og wird Num. 21, 33 ff. erzählt, und würde darnach in's vierzigste Jahr des Zuges fallen, wenige Monate vor dem Tode des Moses.

Da aber hätte Moses sicher nicht so bald nachher sich über den Sarg dieses Königs auf solche Weise ausdrücken können, wie hier geschieht; es wird hier davon offenbar wie von einer noch erhaltenen Antiquität gesprochen.

Deut. 3, 14: „Jair, der Sohn (d. h. Nachkomme) Manasse's, nahm den ganzen Strich Argob bis an die Grenze der Gessuriter und Maachatiter, und nannte Basan nach seinem Namen Dörfer Jair's bis auf diesen Tag." — Es bezieht sich dies auf Num. 32, 41, wo von diesen Dörfern die Rede ist, welche Jair, Sohn des Manasse, eingenommen und Dörfer Jair's genannt habe. Dieselben werden auch Jos. 13, 30 unter dem Besitzthume des halben Stammes Manasse, mit aufgeführt. Eine andere Ueberlieferung über den Ursprung dieses Namens findet sich Richt. 10, 3. 4, wo er von einem anderen Jair hergeleitet wird, gleichfalls vom Stamme Manasse, im Zeitalter der Richter, der selbst Jahre lang Richter war. Dieser „hatte 30 Söhne, welche auf 30 Eseln ritten und 30 Städte hatten. Man nennt sie Jair's Dörfer bis auf diesen Tag, und sie liegen im Lande Gilead." Wir haben also unverkennbar hierüber zwei abweichende Ueberlieferungen, indem nach der einen die Ortschaften in Gilead, die auch noch in der späteren Zeit den Namen Dörfer Jair's führten, diesen Namen sollen schon zur Zeit des Moses erhalten haben, nach der andern erst wenigstens über 300 Jahre nach dem Tode des Moses. Wenn das letztere der Fall war, so würde in beiden Stellen des Pentateuchs ein Anachronismus stattfinden, und könnten dieselben erst geraume Zeit nach dem Zeitalter des Richters Jair niedergeschrieben sein. So sieht z. B. Vater die Sache an (III S. 635f. 645f.), und es lassen sich dafür nicht ganz unbedeutende Gründe anführen. Halten wir uns aber auch an die Darstellung des Pentateuchs, so würde diese Besitznahme der Gegend durch den Jair und folglich auch die Benennung derselben nach seinem Namen erst in die allerletzte Zeit von Moses Leben fallen können, und auf keinen Fall hätte Moses dies hier auf solche Weise anführen können: er nannte Basan nach seinem Namen „Dörfer Jair's bis auf diesen Tag." Dieses setzt nothwendig voraus, dass seit dieser Namengebung bereits eine geraume Zeit abgelaufen war. Ueberhaupt ist es auch an sich wenig wahrscheinlich, dass für eine ganze Gegend ein solcher Name wie „Dörfer

Jair's", sollte so ganz unmittelbar nach der Besitznahme durch einen Anführer dieses Namens aufgekommen und herrschend geworden sein, sondern vielmehr, dass sie ihn allmälig erst im Munde des Volkes erhalten habe und dass geraume Zeit vergangen sei, ehe dieser sich als ein eigentlicher Name für dieselbe festsetzte. Daher wird denn wenigstens die ganze hier stattfindende Schwierigkeit auch nicht gehoben, wenn man mit vielen Auslegern die Worte „bis auf diesen Tag" für eine spätere Interpolation halten wollte.

Deut. 33, 1: „Und das ist der Segen, womit Moses, der Mann Gottes, die Söhne Israels segnete vor seinem Tode." Ueber den Segen des Moses selbst und dessen Abfassungszeit reden wir erst später. Aber wie es sich damit auch verhalten möge und wird derselbe auch dem Moses beigelegt, so können diese einleitenden Worte doch wohl sicher nicht von Moses sein, da darin der Tod des Moses schon vorausgesetzt wird; auch ist die Bezeichnung desselben mit dem ehrenden Epitheton: Mann Gottes, natürlicher von der Hand eines andern Schriftstellers, als von der eignen des Moses selbst. Es führt uns das also darauf, dass der Segen, wenn er auch von Moses selbst gedichtet sein sollte, in die geschichtliche Erzählung nicht von ihm selbst eingefügt ist, was wieder zum Beweise dient, dass wenigstens in seiner gegenwärtigen Gestalt der Pentateuch nicht von Moses sein könne.

Eben darauf führt noch entschiedener Deut. 34, welches den Tod und das Begräbniss des Moses erzählt, und was sich daran unmittelbar anschliesst. Josephus Ant. IV, 8, 48 und Philo de vita Mosis III, §. 39 gehen zwar so weit, dass sie auch die Abfassung dieses Abschnittes dem Moses zuschreiben, der denselben in prophetischem Geiste niedergeschrieben habe; und dem sind auch manche andere gefolgt; doch halten bei weitem die meisten, welche sonst den ganzen Pentateuch dem Moses beilegen, dieses Kapitel für einen späteren Zusatz. Die meisten früheren waren dann der Meinung, dass derselbe von Josua sei, der ihn nach dem Tode des Moses zum Gesetzbuche als Schluss hinzugefügt habe, so schon der Talmud, Baba bathra, fol. 14, 2, ebenso Carpzov u. A. Allein dass dieser Abschnitt erst aus einer bedeutend späteren Zeit sein könne, zeigen Ausdrücke, wie V. 6: „Kein Mensch kennet sein Grabmal bis auf

diesen Tag"; V. 10: „Und es stand hinfort kein Prophet auf in Israel, wie Moses, den Jehova kannte von Angesicht zu Angesicht etc."

2. Schon früher war von dem Buche der Kriege Jehova's die Rede, welches Num. 21, 14 citirt wird. Nach dem schon damals Bemerkten kann dasselbe sicher nicht vor der letzten Zeit des Zuges der Israeliten durch die Wüste verfasst sein, und wahrscheinlich fällt die Abfassung in noch spätere Zeit. Setzen wir aber auch die Abfassung noch in die Zeit des Lebens des Moses, so lässt sich doch nicht wohl denken, dass Moses selbst oder ein Schriftsteller des mosaischen Zeitalters dasselbe könnte auf diese Weise, wie dort der Fall ist, citirt haben, als die Quelle für ein Lied, welches selbst ohne Zweifel dem mosaischen Zeitalter angehört. Es deutet diese Citation jedenfalls auf einen bedeutend später lebenden Schriftsteller, welcher die Geschichte der Israeliten zur mosaischen Zeit nach der — schriftlichen oder mündlichen — Ueberlieferung schrieb.

3. Auch unter den Gesetzen giebt es mehrere der Art, dass wir nicht wohl glauben können, dass sie in dieser Gestalt während des Zuges durch die Wüste von Moses erlassen und aufgeschrieben sein können, indem sie sich entweder auf Verhältnisse beziehen, von denen es überhaupt sich wahrscheinlich machen lässt, dass Moses sie auf solche Weise in seiner Gesetzgebung nicht wohl könne berücksichtigt haben, oder diese späteren Verhältnisse darin sogar bestimmt als schon gegenwärtig vorausgesetzt erscheinen.

Ersterer Art ist z. B. Deut. 17, 14–20 das Königsgesetz. Es wird hier zwar am Anfange ausdrücklich hervorgehoben, dass es erst in späterer Zeit in Anwendung kommen werde, nach der Besitznahme des Landes. Allein es hat doch in der That immer etwas wenig Wahrscheinliches, dass Moses schon in Bezug auf dieses Verhältniss sollte ein Gesetz gegeben haben. Das Königthum war in der ganzen ursprünglichen Anlage des theokratischen Staates der Israeliten gar nicht gegründet; und, als es nachher eingeführt ward, erscheint es auch als etwas Fremdartiges und wider den Willen Jehova's Hinzukommendes, als etwas, durch dessen Begehrung die Israeliten eine Verwerfung Jehova's, als ihres eigentlichen Königs, aus-

sprachen (1. Sam. 8, 7: denn nicht dich [Samuel] haben sie verworfen, sondern mich). Es ist nun allerdings richtig, dass auch in unserm Gesetze das Königthum nicht gerade empfohlen, noch als etwas Gott Wohlgefälliges hingestellt wird; aber es wird an sich ebenso wenig als etwas Jehova Missfälliges bezeichnet; und es ist immerhin nicht natürlich, dass Moses sollte Verordnungen ertheilt haben für eine solche Regierungsweise, die mit den von ihm gegründeten theokratischen Einrichtungen gar nicht im Zusammenhang stand und welche er selbst nicht wollte eingeführt wissen. Wäre ein solches Gesetz als mosaisch vorhanden gewesen, so hätte Samuel sich nicht leicht so lange sträuben können, den Israeliten ihr Verlangen nach einem Könige zu bewilligen; sie würden höchst wahrscheinlich auch schon früher, in der so vielfältig bedrängten Periode der Richter, nach einem solchen Verlangen getragen und ihn über sich gesetzt haben. 1. Sam. wird noch erzählt, Samuel habe, nachdem Saul öffentlich zum Könige ernannt war, auf Jehova's Befehl dem Volke das Recht des Königthums (מִשְׁפַּט הַמְּלוּכָה) gesagt und dieses in ein Buch aufgeschrieben und es niedergelegt vor Jehova (bei der Bundeslade — 1. Sam. 10, 25, vgl. 8, 9); wobei auch nicht die mindeste Hindeutung oder Beziehung darauf genommen wird, dass ein solches Recht des Königthums bereits im mosaischen Gesetze bestände. Dieses Alles scheint es doch überwiegend wahrscheinlich zu machen, dass das hier im Deuteronomium sich findende Königsgesetz damals noch nicht könne vorhanden, wenigstens nicht als mosaisch bekannt gewesen sein und dass es auch wirklich das Produkt einer späteren Zeit sei.

In andern Gesetzen werden spätere Verhältnisse ohne Weiteres als gegenwärtig vorausgesetzt. So Deut. 19, 14: „Du sollst nicht die Grenze deines Nächsten verrücken, welche die Vorfahren (רִאשֹׁנִים) gezogen in deiner Besitzung, die du besitzest im Lande, welches Jehova dein Gott dir giebt einzunehmen." Ferner gehören hierher Deut. 20 die Gesetze, welche das Kriegswesen betreffen, und welche den festen Besitz des Landes ohne weiteres voraussetzen. So V. 5. 6: „Und die Vorsteher sollen zu dem Volke reden und sprechen: Wer ist der ein neues Haus gebaut und es noch nicht bezogen? der gehe und kehre zu seinem Hause zurück, dass er nicht

sterbe im Streite und ein anderer es beziehe. Und wer ist, der einen Weinberg gepflanzet und noch nicht von ihm die ersten Früchte genossen? der gehe und kehre zu seinem Hause zurück, dass er nicht sterbe im Streite und ein anderer die ersten Früchte von ihm geniesse." Deutlich ist, dass dieses Gesetz sich nur auf die spätere Zeit beziehen könnte, wo die Verhältnisse des israelitischen Volkes schon im Lande befestigt waren; aber davon ist hier nicht einmal etwas angedeutet, sondern das Gesetz lautet ganz allgemein, als sei es schon sogleich ohne weiteres anwendbar. Sicher können wir wohl annehmen, dass wenn Moses ein solches Kriegsgesetz gegeben zu einer Zeit, wie es nach dem Deuteronomium erscheinen würde, als das Volk noch jenseit des Jordan war und noch die kanaanitischen Völkerschaften aus dem ihm von Jehova verheissenen Lande zu vertreiben hatte, es da würde ganz anders gelautet haben, und dass, wenn der Gesetzgeber hierbei zugleich die späteren Verhältnisse mit berücksichtigt hätte, er dann doch wenigstens beides würde getrennt, und besonders hervorgehoben haben, was noch für's Erste der Drang der Umstände dem Volke auferlegte.

Ex. 22, 28. 29 wird schon vorausgesetzt, dass die Israeliten den Priestern bereits Erstlingsgaben vom Vieh wie vom Wein und von den Feldfrüchten darbringen; denn es wird ihnen, ohne dass über die Darbringung selbst vorher etwas angeordnet ist, eingeschärft, dass sie damit nicht zögern sollen. Dieses aber findet sich hier gleich mit unter den ersten gesetzlichen Verordnungen, die am Sinai ertheilt seien. So finden sich auch in derselben Reihe, Kp. 23, 10. 11. 16 Gesetze über die Bebauung der Aecker, der Wein- und Oelberge, so wie über das Erntefest; dergl. hier in so früher Zeit wenigstens auch auffallen müssen. Ib. V. 19 wird schon das Bestehen des Heiligthumes, des Hauses Jehova's vorausgesetzt, während doch die Anordnungen über die Einrichtung des Heiligthums erst später folgen.

Lev. 26, 3 — 45 wird eine Ermahnungsrede des Moses an das Volk mitgetheilt, von der es sehr wahrscheinlich ist, dass, wie sie hier lautet, ihre Abfassung erst einer bedeutend späteren Zeit als der mosaischen angehört, einer Zeit, wo das Volk sich schon nach der Besitznahme des Landes vielfältig dem Götzendienste hingegeben hatte und deshalb von Jehova schon mannigfach bestraft worden war. So V. 30: „Und ich will eure Höhen vertilgen und eure Säulen umstürzen"; wo deutlich scheint vorausgesetzt zu werden, dass das Volk sich bereits durch Götzendienst und Höhendienst im Lande versündigt habe; welchen letzteren wir erst in der späteren Periode der Könige besonders gerügt finden. Und V. 34f. u. V. 43 heisst es, dass das Land alsdann (wenn nemlich seine Bewohner in's Exil geführ

seien) seine Feiertage haben werde, wie es diese nicht gehabt habe, während das Volk in demselben wohnte; wo vorausgesetzt wird, dass die Sabbatjahre und Jobeljahre, während deren das Land unbebaut bleiben und gleichsam ausruhen sollte, von dem Volke, während es im ruhigen Besitze des Landes war, nicht auf die angeordnete Weise gefeiert worden seien.

So ist auch das Lied, welches Moses das Volk gelehrt haben soll, Deut. 32 derartig gestaltet, dass schon wie auf etwas Vergangenes hingewiesen wird, sowohl auf die göttliche Führung, indem Jehova dem Volke zum Besitze des Landes Kanaan und zum Genusse der Erzeugnisse desselben verhalf (V. 12—14), als auf den Undank des Volkes, das, da es ihm wohl ging, Jehova seinen Schöpfer vergass und neue Götter, welche seine Väter nicht verehrten, anbetete (V. 15—18); so dass das Lied in dieser Form jedenfalls in einer späteren Zeit abgefasst scheint.

4. Ein anderer Grund liegt in den mancherlei Wiederholungen, die sich in diesen Büchern finden, zunächst in der Gesetzgebung. Dass in dem Deuteronomium die Gesetze der früheren Bücher wiederholt sind, liegt allerdings in der ganzen Anlage, obwohl es auch immer etwas Eigenthümliches hat, dass Moses nicht bloss in der kurz vor seinem Tode gehaltenen langen Rede an das Volk diese früher erlassenen und verzeichneten Gesetze einem grossen Theile nach sollte dem Volke auf's Neue bis ganz in's Einzelne hinein wieder in Erinnerung gebracht haben, sondern dass er dann auch noch eine solche Rede, die bloss dieses bezweckte, ganz in extenso sollte aufgeschrieben haben, als einen integrirenden Theil des Gesetzbuches selbst. Allein auch davon abgesehen, nehmen wir die drei früheren Bücher nur für sich und betrachten die darin enthaltene Gesetzgebung am Sinai, so finden sich mancherlei auffallende Wiederholungen, sowohl in einzelnen Gesetzen, als in ganzen Reihen von gesetzlichen Anordnungen.

So namentlich Ex. 34, 17–26 findet sich eine Sammlung von verschiedenen gesetzlichen Bestimmungen, welche sich sämmtlich schon in der kleinen Sammlung Kpp. 21—23 finden, und zum Theil genau und wörtlich damit übereinstimmend; zum Theil sind hier auch an beiden Stellen diese verschiedenen Gebote auf ganz gleiche Weise mit einander in Verbindung gesetzt.

So besonders Kp. 34, 23—26 ganz in derselben Folge und Verbindung wie Kp. 23, 17—19: a) dass alle Männer drei Mal alljährlich vor Jehova erscheinen sollen; b) dass beim Schlachten des Passahlammes kein Sauer-

teig solle angewandt und das Fett nicht bis zum andern Morgen aufbewahrt bleiben; c) dass die Erstlinge der Feldfrüchte sollen in's Haus Jehova's gebracht werden; d) dass das junge Böckchen nicht solle gekocht werden in der Milch seiner Mutter. Es lässt sich doch in der That nicht leicht denken, dass hier so kurz hinter einander ganz dieselben Gesetze über dergleichen Gegenstände nicht bloss auf Jehova's Befehl von Moses sollten den Israeliten kund gethan, sondern auch von ihm in dieses Werk so kurz hinter einander aufgeschrieben sein. Dazu war gar keine Veranlassung.

So ist auch Ex. 23, 9 ganz dasselbe Verbot wiederholt, was schon in derselben Reihe 22, 20 gegeben war, den Fremdling nicht zu drücken, und ganz auf dieselbe Weise motivirt: „denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen im Lande Aegypten."

Lev. Kp. 20 enthält Strafgesetze und Ermahnungen mancherlei Art, die fast alle sich auf dieselbe Weise kurz vorher Kp. 18 finden, nur dort meistens in besserer Ordnung. Auch hier ist wenig wahrscheinlich, dass Moses sollte diese beiden Kapitel so hinter einander niedergeschrieben und dieselben Vorschriften, die er in dem einen gegeben hatte, so kurz darnach wiederholt haben, noch dazu das zweite Mal in einer nicht so guten Ordnung.

5. Auch in den historischen Theilen giebt es hier mancherlei Wiederholungen, wo an verschiedenen Stellen dieselben Ereignisse und Verhältnisse behandelt werden, und zum Theil der Schein entsteht, als seien es verschiedene Gegenstände, die der Zeit nach aufeinander gefolgt seien. So Num. Kp. 11 wird erzählt, wie das Volk, überdrüssig des fortwährenden Genusses des Manna, Verlangen nach Fleisch getragen und deshalb gemurrt habe, und wie ihnen dann die Wachteln gegeben, aber auch der Zorn Jehova's über sie entbrannt sei und eine grosse Plage über sie verhängt habe (daher der Ort = Gräber der Lüsternheit). Es ist hier nicht die geringste Andeutung darüber, dass eine solche Gabe von Wachteln dem Volk auch schon ein anderes Mal, etwa ein Jahr früher, verliehen sei, sondern es erscheint in der Erzählung dieses wie das erste und einzige Beispiel der Art. Dagegen Ex. 16, 12 ff. wird auch schon bei der Gabe des Manna zugleich mit erzählt, dass Jehova ihnen Wachteln zum Fleische gesandt habe. Sehr wahrscheinlich ist wohl, dass dieses eben dasselbe ist, was Num. a. a. O. ausführlicher berichtet ist, und dass in der Erzählung im Exodus zwei verschiedene Thatsachen zusammen-

gefasst sind, die der Zeit nach weiter auseinander lagen, nämlich die Gabe des Manna und die der Wachteln.

Eben dasselbe ist wahrscheinlich der Fall Ex. 17, 1–7, wo erzählt wird, wie das Volk in einer Lagerstätte zu Raphidim an Wassermangel gelitten und deshalb von neuem gemurrt habe, bis Moses durch das Schlagen mit seinem Stabe an einen Felsen aus demselben Wasser hervorgelockt habe, und wie der Ort davon Massa und Meriba genannt sei, das erstere = Versuchung, weil sie Gott versuchten, ihn zum Beweise seiner Wunderkraft herausfordernd, das andere = Hader. Es ist schon etwas auffallend, dass ein und derselbe Ort beide Namen zugleich sollte erhalten haben. Num. 20, 1–13 wird aber etwas Aehnliches erzählt, dass in Bezug auf ein solches Ereigniss einem Orte der Name: Wasser von Meriba, Haderwasser, ertheilt sei, welcher Ort aber hiernach bei Kades würde gelegen haben. Darnach ist wohl sehr wahrscheinlich, dass im Exodus wieder zwei verschiedene Begebenheiten mit einander vermischt sind, welche einander sehr ähnlich waren, die aber in verschiedene Zeiten des Zuges fallen, und dass es demnach auch zwei verschiedene Oerter waren, von denen der eine, Massa, bei Raphidim lag, der andere, Meriba, bei Kades.

Ebenso gehört hierher Num. 9, 15—23 der Abschnitt über die Wolken- und Feuersäule, welche seit der Errichtung der Bundeslade stets über derselben schwebte und den Israeliten zum Signal diente, wenn sie sich lagern und wenn sie aufbrechen sollten. Ganz dasselbe findet sich schon Exod. 40, 34—38 erzählt, wo es an einem viel angemesseneren Platze steht. Es knüpft sich dieses auch dort am Anfange an den Tag der Aufrichtung des Versammlungszeltes an; aber dessen Errichtung und Einweihung ist dort auch unmittelbar vorher berichtet. Wie es dagegen in Numeri steht, hat es etwas durchaus Fragmentarisches.

Mitunter scheinen auch mehrere verschiedene Berichte über dieselbe Begebenheit zusammengearbeitet zu sein, wo dann dieselben Umstände mehrfach angegeben werden. So, wenn wir Ex. 6, 2–12 lesen, hat es durchaus den Anschein, als werde hier erzählt, wie Gott zuerst sich dem Moses geoffenbart und ihn zum Befreier des Volkes zuerst berufen habe, und als sei er damals beim Pharao noch gar nicht gewesen; dagegen ist schon Kpp. 3. 4. umständlich von der zu diesem Behufe dem Moses zu Theil gewordenen Offenbarung die Rede, und Kp. 5 wird

erzählt, wie er in Begleitung des Aaron sich zum Pharao begeben habe; auf diese frühere Offenbarung ist aber in der Kp. 6, 2 ff. berichteten durchaus keine Beziehung genommen. Ebenso ist 6, 28; 7, 7 von einer Offenbarung Gottes an den Moses die Rede, worin ihm aufgetragen wird, zum Pharao zu reden; wo es auch wieder nicht im Mindesten den Anschein hat, als sei er bei diesem Könige schon kurz vorher gewesen. Er sträubt sich auch dagegen und entschuldigt sich mit seinen unbeschnittenen Lippen, worauf Jehova ihm kund thut, dass Aaron sein Wortführer sein solle. Beides findet sich ebenso bei der früheren Erscheinung Kp. 4. Gleichwohl findet sich in jener späteren Erzählung keine Spur, dass sich diese Ausflucht und die sich darauf beziehende göttliche Kundmachung über den Aaron uns wiederhole; was man doch wohl, zumal wenn es sich erst so kurze Zeit vorher ereignet hatte, erwarten würde. Es lässt sich hier einigermaassen wahrscheinlich machen, dass in dieser Erzählung von der göttlichen Berufung des Moses ursprünglich an den Schluss von Kp. 2 sich unmittelbar der Abschnitt Kp. 6, 2–12 angeschlossen habe, und darauf wieder vielleicht unmittelbar Kp. 7, 1–7 gefolgt sei; und dass das Uebrige erst später nach einer anderweitigen, sei es mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung, dazu gekommen sei. Da würde denn dieses wiederum mit zum Beweise dienen, dass wenigstens das Ganze in der Gestalt, worin es gegenwärtig uns vorliegt, nicht von Moses selbst ausgearbeitet sein könne.

6. Mitunter finden sich auch Gesetze, die sich auf gleiche Verhältnisse beziehen, die ihrem Inhalte nach nicht ganz mit einander stimmen. a) So Num. 4, wo berichtet ist, wie Moses und Aaron nach dem Befehle Jehova's eine Zählung der Leviten angestellt und ihnen dabei nach den 3 Geschlechtern ihre Obliegenheiten beim Heiligthume angewiesen hätten, wird überall bestimmt und vorausgesetzt, dass die Dienstzeit derselben vom 30. bis zum 50. Jahre dauere (V. 3. 23. 30. 47). Dagegen 8, 23–26 wird ausdrücklich festgesetzt, dass ihre Dienstzeit am Heiligthume zwar auch mit dem 50. Jahre ihres Alters aufhören, aber schon mit dem 25. Jahre beginnen solle. Es lässt sich aber nicht wohl denken, dass Moses so kurz hintereinander könne über denselben Gegenstand zwei abweichende Anordnungen erlassen und aufgeschrieben haben; auch ist in der

letzteren gar nicht angedeutet, dass sie sich vielleicht auf eine andere Zeit, etwa erst nach der Einnahme des Landes, beziehen solle, oder dass darin die frühere Ordnung geändert sei, sondern sie ist hier ohne weiteres als allgemein gültig hingestellt*). Von den Anordnungen Kp. 4 ist nun schon früher nachgewiesen, dass sie durchaus den Charakter des Echt-Mosaischen an sich tragen, wie sie sich denn unmittelbar auf den nomadischen Zustand des Volkes in der Wüste beziehen. Dagegen scheint die andere Anordnung Kp. 8 erst in einer späteren Zeit gemacht zu sein, wo man es zweckmässig finden mochte, die Mitglieder dieses Stammes schon von einem früheren Lebensalter an, als in dem ursprünglichen Gesetze bestimmt war, für den Dienst des Heiligthums heranzuziehen.

b) Nach Num. 18, 20–32 sollen die Leviten unter den Söhnen Israels kein (festes) Besitzthum haben, aber für den ihnen obliegenden Dienst am Heiligthume alle Zehnten erheben, welche eigentlich Jehova gebühren, und davon sollen sie wiederum den zehnten Theil an Aaron den Priester entrichten. Dagegen nach Deut. 14, 22–29 wird den Israeliten nur anbefohlen, dass sie den Zehnten von allem Ertrage ihrer Felder und ihres Viehes in natura oder in Geld vor das Heiligthum bringen und es dort Jehova zu Ehren mit ihren Familien in Freude und Fröhlichkeit verzehren sollen; es wird ihnen dabei nur empfohlen, den Leviten, der kein eigenes Besitzthum habe, nicht zu verlassen; jedes dritte Jahr aber sollen sie alle Zehnten ihres Einkommens bei sich behalten und es verwenden als Wohlthat für die besitzlosen Leviten, für Fremdlinge, für Waisen und Wittwen in ihren Thoren. Es kann Niemanden bei unbefangener Vergleichung entgehen, dass beide Gesetze von einander abweichen, ihrem Inhalte und ihrem Charakter nach; in dem letzteren ist von einer gesetzlichen Abgabe speciell zum Besten der Leviten eigentlich gar nicht die Rede, sondern fast

*) Die Vertheidiger der mosaischen Abfassung des ganzen Pentateuchs haben versucht, die Differenz auf verschiedene Weise zu beseitigen, was aber nur auf höchst gezwungene und unnatürliche Weise geschehen kann, z. B. wenn Hengstenb. II. 391 ff. behauptet, Kp. 4 beziehe sich einzig und allein auf den Dienst der Leviten am Versammlungszelt, auf das Tragen desselben, bis Jehova sich einen festen Wohnort erwählen würde, Kp. 8 aber handle von dem Dienste im Versammlungszelte. Dies ist rein ersonnen, und die wirkliche Differenz lässt sich nicht leugnen.

nur wie von einer freiwilligen Wohlthat, welche die Israeliten aufgefordert werden, den besitzlosen Leviten zu erweisen, eben so wie anderen Bedürftigen; sie werden dadurch mit den anderen Dürftigen in eine Reihe gesetzt, und ihre ganze Stellung ist gar sehr geändert. Dass Moses selbst in Bezug auf die Unterhaltung der Leviten zwei so dem ganzen Charakter nach durchaus abweichende Gesetze sollte erlassen haben, lässt sich nicht wohl denken, zumal da ja auch das erstere Gesetz sich eben so wie das letztere erst auf die Zeit bezieht, wo die israelitischen Stämme sich würden im Besitz des ihnen verheissenen Landes befinden. Es lässt sich nur annehmen, dass, wenn das eine Gesetz mosaisch ist, das andere einer späteren Zeit angehört. Und hier kann kein Zweifel sein, dass Numer. a. a. O. das ursprüngliche Gesetz ist, welches auch ganz den Charakter des Mosaischen hat; dagegen im Deuter. besitzen wir es wahrscheinlich in einer Gestalt, zu der es in späterer Zeit abgeändert ist, wahrscheinlich zu einer Zeit, wo das ursprüngliche Gesetz mit so vielen andern mosaischen Einrichtungen schon lange nicht mehr befolgt war, und wo die Verhältnisse sich so gestaltet hatten, dass auch auf dessen künftige Befolgung nicht mehr konnte gehofft werden; da suchte man wohl wenigstens auf diese Weise die Theilnahme der Israeliten für die vielleicht zum Theil sehr dürftigen Leviten zu erwecken.

So finden sich namentlich unter den Gesetzen des Deuter. noch manche andere, welche von den gesetzlichen Anordnungen und Einrichtungen der früheren Bücher grössere oder geringere Abweichungen darbieten, und die dann gewöhnlich eben so wie hier bei der Vergleichung durch das Abweichende ihres Inhaltes und Charakters es wahrscheinlich machen, dass sie das Produkt einer späteren Zeit sind.

7. Ein anderer Grund dafür, dass der Pentateuch nicht in der Gestalt, worin er vor uns liegt, von Moses verfasst sei, liegt in der unnatürlichen Stellung so mancher einzelnen Abschnitte dieses Werkes. Der Art ist z. B. die Stellung der Genealogie des Moses und Aaron Ex. 6, 14–27. Es ist schon im Vorhergehenden Vielerlei von ihnen erzählt, und unmittelbar vorher geht die Erzählung einer göttlichen Offenbarung an den Moses und wie ihm von Jehova befohlen sei, mit Aaron sich zum Pharao zu begeben. Eben dasselbe wird dem Moses auch in dem dann folgenden Abschnitte

Kp. 6, 28 ff. anbefohlen. Zwischen diesen beiden Abschnitten von ganz ähnlichem Inhalte ist hier jene Genealogie eingeklemmt, welche das Geschlecht der beiden Männer angibt, die doch im Vorhergehenden schon wiederholt aufgetreten waren. Eine solche Stellung konnte ihr sicher kein Geschichtschreiber geben, welcher bei der Abfassung dieser Geschichte als ein durchaus selbstständiger Schriftsteller verfuhr. Eher kann man sich dergleichen erklären, wenn man sich denkt, dass der Verfasser hier Einzelnes aus früheren schriftlichen Aufzeichnungen aufgenommen und in seine geschichtliche Darstellung verflochten habe. Dass es namentlich mit jener Genealogie eine solche Bewandniss habe, dafür spricht auch die Beschaffenheit, worin sie uns vorliegt. Für den Zweck, zu welchem die Genealogie überhaupt hier konnte aufgenommen sein, genügte es, die Abstammung des Moses und Aaron bis auf den Stammvater Levi zurückzuführen. Aber hier ist nicht bloss das Geschlecht desjenigen Sohnes des Levi, von dem jene Beiden Nachkommen sind, des Kahath, aufgeführt, sondern zugleich auch das der beiden andern Söhne, Gerson und Merari, auf die es hier in diesem Zusammenhange nicht ankommen konnte. Ja, es sind hier ausserdem vor dem Geschlechte des Levi auch die Söhne des Ruben und des Simeon angegeben, auf die es hier ja gar nicht ankam. Es erklärt sich dieses nur, wenn wir annehmen, dass der Geschichtschreiber hier eine fremde Schrift benutzt hat, welche ein Verzeichniss der Nachkommenschaft der sämmtlichen Söhne Jakobs enthielt, die er hier so weit excerpirt hat, als es nöthig war, um eben die Abkunft des Moses und Aaron bemerklich zu machen, also bis auf den Stamm Levi. Daher ist es gekommen, dass er auch von den beiden ältesten der Söhne des Jakob, dem Ruben und Simeon, wenigstens die Söhne mit aufgenommen hat, während die übrigen Söhne des Jakob, welche jünger waren als Levi, gar nicht mitgenannt sind. Dass das Verzeichniss ursprünglich gar nicht speciell in Beziehung auf den Moses und Aaron angefertigt ist, zeigt ausser dem Inhalte auch die Ueberschrift: „Das sind die Häupter ihrer (der Israeliten) Stammhäuser"; und der Schluss V. 25: „Dies sind die Stammhäupter der Leviten nach ihren Geschlechtern." Von Aaron werden hier nicht bloss seine vier Söhne, sondern auch V. 25 ein Enkel Pinehas (Num. 25, 7) angegeben. Dieses

beweist, dass das Verzeichniss selbst nicht wohl vor der letzten Zeit des Moses kann angefertigt sein, und gewiss erst bedeutend später konnte davon ein solcher Gebrauch gemacht werden, als hier geschehen ist. Dass es nicht von Moses hier aufgenommen sei, gibt sich auch schon deutlich genug wieder aus V. 26. 27 zu erkennen, welche sich daran anschliessen und wieder den Uebergang bahnen zu der weiteren Geschichte, die dadurch unterbrochen ist. Denn da heisst es: „Das ist der Aaron und Moses, zu welchen Jehova sprach: Führet die Söhne Israels aus dem Lande Aegypten mit ihrem Heer, sie sind es, welche zum Pharao, dem Könige von Aegypten, redeten, um die Söhne Israels wegzuführen aus Aegypten, dies ist der Moses und Aaron." Auf diese Weise würde sich auch nicht leicht einer von diesen beiden selbst haben ausdrücken können und auch nicht ein Zeitgenosse von ihnen, wohl aber ein späterer Schriftsteller.

Besonders spricht gegen den Moses als Verfasser des Pentateuchs, dass manche Abschnitte darin unverkennbar eine andre Stelle einnehmen, als der wirklichen Folge der Begebenheiten angemessen ist. Davon hier nur Folgendes:

a) Ex. Kp. 18 wird der Besuch erzählt, welchen Jethro, der Schwiegervater des Moses, bei Moses in der Wüste gemacht habe. Es hat dieser Abschnitt in der Sprache, in seinem ganzen Tone und Charakter etwas Eigenthümliches, wodurch er sich von den übrigen Erzählungen, von denen er umgeben ist, unterscheidet. Nach dem Inhalte desselben aber müssen wir wohl annehmen, dass er hier an eine zu frühe Stelle hingestellt ist. Aus V. 12 u. V. 19, wo berichtet wird, dass Jethro mit den Aeltesten Israels vor Gott gespeist habe, und dass er dem Moses gerathen, er solle die Händel vor Gott bringen, scheint hervorzugehen, dass zur Zeit der Anwesenheit Jethro's schon ein Heiligthum Jehova's, wie die Stiftshütte, bei den Israeliten bestand, dessen Errichtung jedoch erst später erzählt wird. Noch deutlicher erhellt, dass die Erzählung an einer zu frühen Stelle steht, aus V. 5, wo es heisst, Jethro sei zu Moses gekommen in die Wüste, wo dieser sich gelagert hatte am Berge Gottes. Dies kann nur der Sinai sein, und es wird also vorausgesetzt, dass die Israeliten dort bereits angekommen waren, und daselbst ihr Lager aufgeschlagen hatten.

Allein es wird erst im folgenden Kp. 19 berichtet, dass sie in die Wüste Sinai gekommen seien und hier sich dem Berge gegenüber gelagert hätten.

b) Ex. Kpp. 25—31 stehen die Anordnungen, welche sich auf die Errichtung der Stiftshütte und der dazu gehörigen Heiligthümer beziehen. Ib. Kp. 36 ff. wird erzählt, wie diese dem göttlichen Befehle gemäss eingerichtet seien, und zwar wird die Vollendung des Ganzen auf den ersten Tag des ersten Monats des zweiten Jahres, also grade ein volles Jahr nach dem Auszuge aus Aegypten gesetzt, und neun Monate nach der Ankunft am Sinai (40, 2. 17). Dass jene Anordnungen durchaus den Charakter der Echtheit und des mosaischen Zeitalters haben, ist früher (S. 193 f.) nachgewiesen. Aber gleichwohl hat es etwas wenig Wahrscheinliches, dass ein so kurzer Zeitraum für die Israeliten, zumal unter solchen Umständen als worin sie sich befanden, sollte hinreichend gewesen sein, ein so glänzendes und künstliches Werk zu errichten, als die Stiftshütte nach der Angabe und Beschreibung muss gewesen sein. Dazu kommt noch dieses. Zwischen diesen beiden Abschnitten, die von der Anordnung und von deren Ausführung handeln, liegt unter anderm Kp. 33, 7–11 ein Abschnitt, wo erzählt wird, wie Moses draussen vor dem Lager ein Zelt aufgeschlagen und es Versammlungszelt genannt habe (אֹהֶל מוֹעֵד, Luther: „Hütte des Stifts"), welches als Heiligthum diente, wohin jeglicher sich begab, der Jehova suchte, und wo namentlich Moses mit Jehova verkehrte. Es tritt hier gar nicht hervor, in welchem Verhältnisse dieses Versammlungszelt zu dem Heiligthume steht, dessen Anordnung etwas vorher und dessen Ausführung etwas nachher berichtet wird; auf jenen Befehl Jehova's findet sich hier nicht die geringste Beziehung, und ebenso ist hier durchaus keine Andeutung, dass dieses hier nur eine provisorische Einrichtung sein sollte bis zur Vollendung jenes glänzenderen Heiligthums. Nehmen wir dieses zusammen, so ist wohl am wahrscheinlichsten, dass was wir hier Kp. 33 von der Errichtung des Versammlungszeltes lesen, in eine frühere Zeit fällt, als die ganze Anordnung des glänzenderen Heiligthums Kpp. 25—31, was sich auch dadurch bestätigt, dass hier Kp. 27, 21; 29, 42. 44; 30, 36 die Benennung „Versammlungszelt" als schon bekannt vorausgesetzt wird, dagegen Kp. 33, 7 die

Bezeichnung als eine solche erscheint, die Moses damals zuerst eingeführt habe; es lässt sich aber schwerlich denken, dass eine solche unchronologische Stellung, wodurch eine grosse Unklarheit hineinkommt, hätte stattfinden können, wenn Moses selbst dieses ganze Geschichtswerk, wie es vor uns liegt, verfasst hätte. Sehr wahrscheinlich ist aber auch, dass, wenn das glänzendere (in Kpp. 25 ff. angeordnete) Heiligthum noch während des Aufenthaltes in der Wüste vollendet wurde, dieses doch in eine bedeutend spätere Zeit fällt, als es nach der Stellung des Abschnittes, worin dieses berichtet wird, Kpp. 36—40 erscheinen würde. — Dafür spricht auch noch Folgendes. Num. Kp. 1 wird erzählt, wie Moses 13 Monate nach dem Auszuge aus Aegypten auf Jehova's Befehl eine Zählung der Israeliten nach den einzelnen Stämmen angestellt habe, nämlich aller Personen männlichen Geschlechtes vom 20. Jahre an, mit Ausnahme der Leviten; die Summe der übrigen Stämme zusammengerechnet, beträgt 603,550 Mann, wie auch Kp. 2, 32 richtig angegeben ist. Dieses ist dieselbe Musterung, von der schon Exod. 30, 12 ff.; 38, 25 ff. die Rede ist; an der ersteren Stelle zwar wie von einer noch bevorstehenden: „Wenn du die Söhne Israels bei ihrer Musterung zählest, so soll ein Jeglicher an Jehova ein Lösegeld seines Lebens geben" etc., nämlich jeglicher vom zwanzigsten Jahre an einen halben Sekel, als Steuer für die Errichtung des Heiligthums; aber an der anderen Stelle, die sich in dem Abschnitte findet, welcher von der Ausführung der Anordnungen über das Heiligthum handelt, wird vorausgesetzt, dass diese Musterung bereits geschehen sei, und es wird hier V. 26 die Summe genau ebenso angegeben, wie die Totalsumme Num. a. a. O. Da ist also klar, dass die hier berichtete Einziehung jener Summe zum Bau des Heiligthums, und was damit zusammenhängt, die Vollendung des Baues der Stiftshütte selbst und folglich auch ihre Einweihung wenigstens erst später fallen muss, als die Num. a. a. O. berichtete Zählung der Israeliten, und dass also wohl jedenfalls das Ex. Kp. 40 angegebene Datum für die Einweihung des vollendeten Heiligthums diese in eine frühere Zeit setzt, als dem wirklichen Hergange der Sache gemäss war, und dass so diese Erzählung nicht vor jener Musterung hätte ihre Stelle haben sollen.

c) Lev. 24, 5–9, Verordnung über die Zurichtung der

Schaubrode, welche stets auf dem im Heiligthume befindlichen Tische von vergoldetem Akazienholze liegen, dann als Speise für die Priester (Aaron und seine Söhne) dienen und an jedem Sabbathe erneuert werden sollten. Dieses gehört mit in die Anordnungen über die Einrichtung des Heiligthums überhaupt, Ex. 25ff. Und Ex. 40, 4 wird eigentlich diese Verordnung schon als bekannt vorausgesetzt (vgl. ib. 25, 30).

8. Recht in die Augen springend ist die chronologische Ungenauigkeit bei Vergleichung von Num. 1, 1 und 9, 1, indem letztere Stelle uns gegen erstere ausdrücklich um einen ganzen Monat früher zurückversetzt. Während als Datum für die Musterung der Israeliten Num. 1 der erste Tag im zweiten Monate des zweiten Jahres angegeben ist, wird Kp. 9 erst wieder aus dem ersten Monate desselben Jahres erzählt, dass Jehova befohlen habe, das Passah zur gehörigen Zeit zu halten, und dass die Israeliten diesem Befehle am 14. Tage dieses Monates Folge geleistet hätten. Es würde diese unchronologische Stellung nichts auf sich haben und auch nicht gerade gegen Moses als Verfasser sprechen, wenn hier durch das Ganze irgend eine Sachordnung hindurchginge und darnach das Einzelne gestellt wäre. Aber das ist meistentheils noch weniger der Fall. Ueberhaupt aber macht ja der Pentateuch, wie er im Ganzen angelegt erscheint und wie die einzelnen Abschnitte darin an einander gereiht sind, namentlich auch, was die vier letzten Bücher betrifft, Anspruch auf den Charakter eines historischen Werkes, worin sowohl die einzelnen Gesetze, als anderweitige Thatsachen in solcher Folge sich an einander anschliessen, wie sie der Zeit nach auf einander gefolgt sind und mit einander abgewechselt haben: denn sonst würde ja viel natürlicher gewesen sein, die ganze Sammlung der Gesetze besonders zu stellen und von dem geschichtlichen Theile mehr zu sondern, diesen nur mehr als eine Einleitung zu jenem hinzustellen. So wie es sich aber hier in der Beziehung findet, dass die einzelnen Gesetze, so wie sie dem Moses durch Jehova und dem Volke durch Moses kundgethan sind, in die Geschichte des Zuges durch die Wüste verflochten sind, müsste man, wenn Moses den Pentateuch in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung geschrieben hätte, durchaus erwarten, dass hier alles Einzelne auch wirklich in der Folge und Verknüpfung an-

einander gefügt wäre, welche der wirklichen Aufeinanderfolge des Einzelnen gemäss war, und da geben denn auch so augenscheinliche Ungenauigkeiten, als schon im Bisherigen nachgewiesen sind, und dergleichen sich wohl noch mehrere nachweisen liessen, einen nicht unbedeutenden Beweisgrund gegen die mosaische Abfassung ab, und dafür, dass das Ganze überhaupt nicht das Werk eines gleichzeitigen Geschichtschreibers ist, der an den hier berichteten Begebenheiten selbst einen fortgesetzten unmittelbaren Antheil hatte.

9. Schon früher, bei der Uebersicht des Inhaltes des Pentateuchs, ist die geschichtliche Schwierigkeit hervorgetreten, welche Num. 20 darbietet, welche viel grösser ist, als sie gewöhnlich angesehen wird. Wenn es dort V. 1 heisst, dass die Israeliten in die Wüste Zin gekommen seien und sich dort zu Kades gelagert hätten im ersten Monat, so ist dieses von dem ersten Monat des 3. Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten zu verstehen. Wenn dann aber V. 22 ff. weiter erzählt wird, dass sie von Kades aufgebrochen und zum Berge Hor gekommen seien und hier Aaron gestorben sei, so fällt wenigstens dieses letztere (nach Kp. 33, 38) in den 5. Monat des 40. Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten, also 37—38 Jahre später als jene Ankunft bei Kades. So ist hier also in wenigen Versen ein Zeitraum von beinahe 38 Jahren umfasst, der auf den Aufenthalt zu Kades, auf den Zug von dort nach dem Berge Hor und den Aufenthalt an dem Berge Hor bis zum Tode des Aaron fällt; und doch sind diese Begebenheiten auf solche Weise erzählt und so aneinander geknüpft, dass es darnach erscheinen würde, als seien sie in kurzen Zwischenräumen aufeinander gefolgt. Dass eine solche Reihe von Jahren dazwischen liegt, ist auch hier nicht auf's Leiseste angedeutet; wir können dies nur erst aus der Vergleichung anderer Stellen ersehen. Eine solche Erscheinung wird sich nicht leicht erklären lassen bei der Voraussetzung, dass der Pentateuch als zusammenhängendes geschichtliches Werk — und als ein solches stellt er sich uns doch dar — von Moses oder einem Zeitgenossen und Theilnehmer der hier behandelten Begebenheiten überhaupt verfasst sei.

Hätte ein solcher dieses Werk geschrieben, so könnten wir uns nur denken, entweder dass er das Ganze mit Einem Male, in Einem Zuge hintereinander

geschrieben hätte — und das könnte nur geschehen sein nach Ablauf der darin behandelten Geschichte — oder in verschiedenen Abtheilungen nacheinander, mit verschiedenen Zwischenräumen. Aber immer würde man nothwendig erwarten, dass, da hier doch gewisse Hauptmomente nach dem Verlaufe der Zeit, die seit dem Auszuge aus Aegypten verflossen war, datirt sind, ein solcher Zwischenraum von gegen 38 Jahren nicht würde ganz und gar verwischt sein, dass es nicht würde so dargestellt sein, als ob, was nach diesem Zeitraum fällt, unmittelbar in Verbindung stände mit dem, was vor denselben fällt, als ob jenes sich an dieses ganz eng anreihete. Wenn man auch annähme, dass Moses vielleicht eben während dieses Zeitraumes die Geschichte bis zu der Lagerung in Kades vollendet hätte, und dann den späteren Zeitraum nach jenen 38 Jahren erst geraume Zeit später hätte beschreiben können, immer kann man sich doch nicht denken, dass er auf unbewusste Weise hätte einen solchen Zeitraum überspringen können, sondern er würde wenigstens mit ein paar Worten bemerklich gemacht haben, dass sie in dieser Gegend lange Zeit verweilt hätten, und das Folgende sich erst so viele Jahre nach dem Vorhergehenden ereignet habe. Immer wird man es sich gewiss nicht zu einer irgend anschaulichen Vorstellung gestalten können, wie ein Geschichtschreiber auf diese Weise hätte darstellen können, der selbst in der hier behandelten Zeit lebte und daher das Verhältniss der Zeiten der verschiedenen Begebenheiten hinlänglich wissen musste. Ueberhaupt hat diese grosse Lücke in der Geschichte hier an sich schon etwas sehr Schwieriges. Die Israeliten müssen sich zu Kades oder am Berge Hor oder an beiden Stellen förmlich eine ganze Reihe von Jahren niedergelassen haben. War das aber auch der Fall, so ist doch nicht wohl denkbar, dass sich unter den Verhältnissen, worin sie sich befanden, in 38 Jahren gar nichts Merkwürdiges begeben haben sollte, was der Aufzeichnung eben so würdig war, wie manches Andere im Pentateuch Verzeichnete; und lebten sie vielleicht auch äusserlich ganz unangefochten, so sollte man denken, dass eine solche Musse gerade für die Ertheilung und Einschärfung der Gesetze recht geeignet gewesen wäre, und viel geeigneter, als die vorhergegangene und darauf folgende unruhige Zeit während des Zuges. Aber auch davon findet sich nicht die leiseste Andeutung, dass jener Zeitraum von Moses dazu benutzt worden sei; vielmehr werden die Gesetze, welche der Pentateuch uns aufbewahrt hat, ausdrücklich alle theils in die vorhergegangene Zeit, vor der Ankunft zu Kades, theils in die folgende, nach dem Tode des Aaron gesetzt. Dass aber jene Zeit von 37—38 Jahren, wogegen sich die übrige Zeit vom Auszuge aus Aegypten an bis zum Tode des Moses nur kaum wie $\frac{1}{16}$ verhält, sollte der Art gar nichts dargeboten haben, weder von äusseren Kämpfen noch von inneren Einrichtungen und dergl., was auf die Entwicklung der Geschichte Einfluss ausübte und der Aufzeichnung würdig war, lässt sich gar nicht denken. Es kann daher diese Lücke ihren Grund nur in der Unvollständigkeit oder Ungenauigkeit der Erzählung haben. Das aber liesse sich nicht wohl denken, wenn diese, so wie sie vor uns liegt, das selbstständige Produkt eines genau von dem ganzen Verlaufe der Ereignisse unterrichteten Schrift-

stellers wäre. Ein solcher hätte gewiss nicht hier im Laufe der Erzählung diesen grossen Zwischenraum so gut wie ganz verwischen können. Eher konnte das durch einen späteren Geschichtschreiber geschehen, wenn dieser zwar wohl über einzelne Begebenheiten aus der Zeit des Zuges der Israeliten durch die Wüste genaue Kenntniss hatte durch frühere schriftliche Aufzeichnungen oder durch mündliche Ueberlieferung, ihm aber doch das Verhältniss der einzelnen Ereignisse zueinander in ihrer Aufeinanderfolge und in ihren Zeitabständen, sowie der ganze Gang der Geschichte nicht aus eigner Theilnahme bekannt war.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich denn auch schon, dass die Schwierigkeiten, welche der mosaischen Abfassung des Pentateuchs entgegenstehen, auf befriedigende Weise nicht durch die Annahme gelöst werden können, dass derselbe spätere Interpolationen erfahren habe, aber doch im Allgemeinen als zusammenhangende historische Schrift das Werk des Moses selbst sei.

Manche einzelne Stellen zwar, die früher angeführt sind, liessen sich allenfalls auf diese Weise betrachten, dass sie erst durch verschiedene Leser und Abschreiber in späteren Zeiten hineingekommen wären, ohne dass sie auf das Urtheil über die eigentliche Abfassung des Ganzen Einfluss üben dürften. Aber dadurch würden immer doch nur einige einzelne und zwar die geringsten der bemerkten Schwierigkeiten gehoben werden; andere aber, wie namentlich die unter den letzten Nummern angeführten, aber auch Einzelnes unter den früheren Nummern, lassen eine solche Erklärungsweise nicht zu, indem, was hier als schwierig erscheint, so in die ganze Composition des Werkes verwachsen ist, dass es sich durch Ausscheidung einzelner Stellen, von denen sich auf ungezwungene Weise eine spätere Einschaltung vermuthen liesse, nicht beseitigen lässt. Wollte man dennoch annehmen, dass hierbei ein historisches Werk zu Grunde läge, welches Moses verfasst hätte, so müsste dieses in einer späteren Zeit eine solche Umwandlung erfahren haben, theils durch Erweiterung, theils durch Umstellungen, theils durch Auslassung ganzer bedeutender Theile, dass es gar nicht mehr dasselbe geblieben wäre.

Es kommt aber hier noch ein allgemeiner, wenn gleich an sich nicht entscheidender Grund hinzu, nämlich, dass es auch an sich nicht ganz wahrscheinlich sein möchte, dass Moses ein geschichtliches Werk von solchem Umfange und solchem Inhalte schriftlich hinterlassen habe.

Dass zur Zeit des Moses schon Schriftstellerei unter den Hebräern gewesen ist, kann für uns nach den bisherigen Nachweisungen nicht zweifelhaft sein. Allein wir können uns viel leichter denken, dass ein Mann wie Moses, durch göttlichen Beruf zum Führer und Gesetzgeber des Volkes hingestellt, eine ganze Reihe von sehr in's Einzelne gehenden gesetzlichen Vorschriften, da er sie von seinem Volke genau beobachtet wissen wollte,

schriftlich aufgezeichnet hinterlassen habe, als dass er sich sollte bestimmt gefunden haben, die geschichtlichen Begebenheiten des Volkes zu seiner Zeit ausführlich im Zusammenhange aufzuschreiben, Ereignisse, an denen er selbst eben so sehr Theil genommen hatte, wie diejenigen, für welche er doch zunächst sie hätte aufschreiben müssen, welche das Volk so eben erst selbst erlebt hatte, und die ihm daher lebendig genug in Erinnerung sein mussten, welche auch der Art waren, dass gar nicht zu besorgen war, sie möchten dem Gedächtnisse seiner Volksgenossen so leicht entschwinden. So konnten dieselben sich auch noch eine geraume Zeit von Mund zu Munde fortpflanzen, ehe nur irgend ein Bedürfniss fühlbar ward und Veranlassung entstand, sie in ihrem ganzen Verlaufe schriftlich aufzuzeichnen. Das Niederschreiben von gleichzeitigen, eben erst erlebten Begebenheiten können wir uns doch nicht wohl in einem früheren Zeitalter eines Volkes denken, als wo eigentliche Schriftstellerei etwas ganz Gewöhnliches ist und mit Leichtigkeit getrieben wird; das aber war doch im mosaischen Zeitalter bei den Hebräern wohl sicher noch nicht der Fall, sondern trat erst in einer späteren Periode ein, worin überhaupt die Blüthe der Schriftstellerei des Volkes fällt. Wurde schon in früheren Zeiten über die Geschichte des Volkes von gleichzeitigen Schriftstellern, von Augenzeugen und Theilnehmern derselben, etwas niedergeschrieben, so geschah dies höchst wahrscheinlich nur sehr chronikenmässig, bestand in blossen Angaben der Namen von Oertern und Personen, höchstens mit kurzen Andeutungen der Ereignisse in ihrer Aufeinanderfolge oder mit Bezeichnung der Zeit, des Jahres und Tages, wo sie sich begeben hatten. Eine solche Schrift hat sich uns über den Zug der Israeliten durch die Wüste auch wirklich im Pentateuch selbst erhalten; es ist dieses Num. 33, 1—49, ein Verzeichniss der verschiedenen Stationen und Lagerstätten der Israeliten während jenes Zuges. Ein solches kann gar wohl von einem Theilnehmer desselben niedergeschrieben sein, und es wird die Abfassung desselben auch am Anfang ausdrücklich dem Moses beigelegt. Wenn Moses aber dieses Verzeichniss angefertigt hat, worin ganz kurz die äusserlichen Hauptmomente jenes Zuges bemerkt sind, so ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, dass er zugleich oder vorher ein ausführliches fortlaufendes geschichtliches Werk über diese Begebenheiten verfasst haben sollte. Etwas weiteres war damals für das Volk auch nicht erforderlich, als ein solches Verzeichniss: daran knüpfte sich die Erinnerung leicht und natürlich an, und für das jüngere Geschlecht konnte die mündliche Erzählung den Hergang der einzelnen Begebenheiten vervollständigen und ergänzen; wie denn überhaupt in der alten Welt, auch nachdem schon lange Schriftstellerei getrieben ward, die lebendige mündliche Erzählung das Hauptmittel für die historische Ueberlieferung blieb*). Allerdings würde, wie schon bemerkt ist, dieses

*) Vgl. Deut. 32, 7: „Gedenke der Tage der Vorzeit, betrachtet die Jahre der vergangenen Geschlechter; frage deinen Vater, er wird dir's verkünden, deine Aeltesten, sie werden dir's sagen." Joel 1, 3: „Davon erzählet euren Söhnen, und eure Söhne ihren Söhnen, und ihre Söhne dem folgenden Geschlecht." Vgl. auch Ps. 78, 2 ff.

an sich uns noch nicht berechtigen, dem Moses den Pentateuch abzusprechen, wenn sich derselbe dennoch durch seinen ganzen Charakter als das Werk eines gleichzeitigen Schriftstellers, eines Theilnehmers an den darin berichteten Begebenheiten, zu erkennen gäbe. Da aber das letztere, wie sich uns von verschiedenen Seiten her aus der Betrachtung der Schrift selbst ergeben hat, nicht der Fall ist, so kommt diese mehr allgemeine Betrachtung als Bestätigung zu den anderen Gründen gegen die mosaische Abfassung hinzu.

Wenn wir nun in dem Bisherigen zu der Ueberzeugung gekommen sind: a) dass sich im Pentateuch sehr bedeutende Stücke finden, die schon in der Gestalt, worin wir sie dort lesen, von Moses und in dessen Zeitalter niedergeschrieben sind, und b) dass Moses nicht den Pentateuch als ein zusammenhangendes geschichtliches Werk, wie er uns vorliegt, verfasst habe, sondern dass derselbe in dieser Zusammensetzung jedenfalls erst das Produkt einer bedeutend späteren Zeit sei, so folgt daraus auch unmittelbar, dass er nicht das Werk eines durchaus selbstständigen Geschichtschreibers ist, der bei der ganzen Schrift und allen einzelnen Theilen als der erste eigentliche Verfasser könnte angesehen werden, sondern dass der Verfasser oder Redacteur desselben schon grössere oder kleinere, mehrere oder wenigere schriftliche Aufzeichnungen muss vorgefunden haben, die er in sein Werk aufgenommen hat. Der Art waren wenigstens die einzelnen Gesetze oder die Sammlungen von Gesetzen, die wir im Pentateuch als ohne allen Zweifel echt mosaisch vorgefunden haben, ebenso das Stationenverzeichniss und die Lieder, die aus dem mosaischen Zeitalter sind.

Dass es mit manchen Stücken des Pentateuchs eine solche Bewandtniss hat, dafür sprechen auch mancherlei besondere Anzeichen, die zum Theil schon im Bisherigen gelegentlich angeführt sind, wie der häufig sich zeigende Mangel an gehöriger Anordnung in den aufgenommenen Gesetzen, die öfteren Wiederholungen derselben Gesetze selbst mit Abweichungen von einander, die Schlussformeln, welche einzelne Gesetze oder einzelne Reihen von Gesetzen haben, wodurch dieselben als in sich abgeschlossene Ganze bezeichnet werden, während sich doch wieder auch an anderen Orten Manches findet, was dorthin gehören würde, überhaupt das Fragmentarische, Lückenhafte und Unchronologische. Was die Gesetze betrifft, die dem Moses angehören, so ist wohl sehr wahrscheinlich, dass diese ursprünglich theils einzeln, theils in kleinen Sammlungen von zusammengehörenden und auf verwandte Gegenstände sich beziehenden Vorschriften von ihm ausgegeben, und so wohl auch noch geraume Zeit lang vorhanden gewesen sind; darauf deuten die Ueberschriften und Unterschriften, welche die einzelnen Abschnitte im Penta-

teuch noch jetzt haben. Ebenso hat auch wohl das Stationenverzeichniss Num. 33, 1—49 ursprünglich eine für sich bestehende kleine Schrift gebildet, und ist, wie schon vorher angedeutet, jedenfalls wohl das Früheste, was über den Zug der Israeliten durch die Wüste Geschichtliches aufgezeichnet ist. So mögen denn auch die Lieder, die dem Moses oder dessen Zeitalter angehören, ursprünglich jedes für sich bestanden haben, dann aber auch schon frühzeitig in kleinen Sammlungen von Liedern vereinigt gewesen sein, wie im „Buche der Kriege Jehova's."

Es frägt sich nun aber, ob der Verfasser unseres Pentateuchs der Erste gewesen ist, welcher die mosaischen Gesetze, Lieder und andere alte Urkunden etwa zugleich mit demjenigen, was die mündliche Ueberlieferung ihm darbot, zu einem fortlaufenden geschichtlichen Werke verarbeitet hat, oder ob dieses vor ihm schon durch einen oder mehrere Andere geschehen ist, deren Schriften er vielleicht benutzt oder nur erweitert oder überhaupt überarbeitet hat. Diese Frage würde in Beziehung auf die vier letzten Bücher natürlich nicht aufgeworfen werden, wenn Moses als deren Verfasser könnte angesehen werden, weil dann natürlich ohne weiteres würde anzunehmen sein, dass er, als Hauptheilnehmer der darin berichteten Begebenheiten, den Bericht derselben aus keiner anderen schriftlichen Quelle geschöpft hätte, sondern nur aus seiner eigenen Erfahrung und Erinnerung. Wohl aber würde die Frage auch unter dieser Voraussetzung im Wesentlichen dieselbe bleiben bei der Genesis. Denn da deren Inhalt nur bis auf den Tod des Jakob und Joseph herabgeht (gegen 400 Jahre vor Moses), so würde dieselbe, wie schon früher bemerkt, wäre sie auch in der Gestalt, worin wir sie besitzen, eine mosaische Schrift, doch selbst in Beziehung auf den letzten Theil ihres Inhaltes nicht von einem gleichzeitigen Geschichtschreiber verfasst sein, sondern von einem um mehrere Jahrhunderte später lebenden, und noch weit mehr würde das der Fall sein in Ansehung der ersten Theile des Buches, deren Inhalt in noch viel frühere Zeiten fällt. In Beziehung auf die Genesis ist denn auch diese Ansicht, dass dabei ältere Quellenschriften zu Grunde liegen, früher mehrfach von Solchen geltend gemacht, die dieses Buch und den Pentateuch überhaupt ganz oder theilweise dem Moses beilegten, wie z. B. von Clericus in der Dissertatio tertia vor seinem Commentar über die Genesis (1693), auch schon von R. Simon, und so später von Anderen; noch mehr dann aber

von Solchen, welche die Abfassung des Buches und des Pentateuchs überhaupt in spätere Zeit als Moses setzen. Die Beschaffenheit dieser Quellenschriften hat man sich auf verschiedene Weise gedacht, theils als kleinere fragmentarische Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten oder Reihen von Begebenheiten, theils als schon längere fortlaufende Geschichtserzählungen; und zum Theil hat man sich dabei die Sache so gedacht, dass der eigentliche Verfasser der Genesis diese früheren Quellenschriften, so wie er sie vorfand, aufgenommen habe, so dass er selbst kein weiteres Verdienst hätte, als die Auswahl und Verbindung der einzelnen zu unserem Buche. Die Berechtigung zur Annahme einer solchen Benutzung und Aufnahme früherer Quellenschriften hat man gefunden in dem fragmentarischen Charakter, welchen einzelne Theile unseres Buches an sich zu tragen scheinen, in den Ueberschriften, wodurch einzelne Theile sich von den vorhergehenden sondern, in Wiederholungen derselben oder sehr ähnlicher Begebenheiten, die sich mehrfach finden, und in der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, die sich bei Vergleichung verschiedener Theile zeige, und hier besonders in der Benennung der Gottheit, wiefern nämlich in einzelnen Abschnitten Gott durchaus oder fast durchaus als אֱלֹהִים bezeichnet wird, in anderen durchaus oder grösstentheils als יְהוָה, in Einem Abschnitte 2, 4 — Kp. 3 fin. mit der zusammengesetzten Benennung יְהוָה אֱלֹהִים, indem man nämlich diese verschiedenen Bezeichnungen als aus den verschiedenen Quellenschriften beibehalten betrachtete.

Der Erste, der namentlich den letzteren Umstand geltend machte, war ein französischer Arzt katholischer Confession, J. Astruc, dessen Schrift anonym erschien.

J. Astruc (Dr. und Prof. der Medicin zu Paris † 1766): Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit, que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Brüssel 1753. 8. Er gebraucht hier für die einzelnen früheren Quellenschriften den Ausdruck mémoires, und als Uebersetzung davon ist für solche Schriften im Deutschen lange Zeit das Wort Urkunden üblich geworden, obwohl dieses zur Bezeichnung dessen, was man darunter verstand, nicht ganz passend ist; passender ist Quellenschrift. Astruc nimmt nun zwei Hauptquellenschriften an, eine Elohim-Urkunde und eine Jehova-Urkunde, und meint, dass deren Bestandtheile durch unsere ganze Genesis hindurch zerstreut fortlaufen; daneben aber noch zehn andere Urkunden, aus denen in die Genesis einzelne Fragmente aufgenommen seien; aus diesen

12 Urkunden habe Moses die ganze Genesis zusammengeschrieben; und zwar habe er dieselben ursprünglich bloss in 12 Columnen abgeschrieben; nachher seien denn aber diese Columnen fortlaufend neben einander geschrieben und dabei durch Schuld der Abschreiber Einzelnes an die unrechte Stelle gekommen (s. Michaelis, Einl. in's A. T. S. 295ff.; Vater, Pentateuch III, 698f. Anm.).

Astruc's Ansicht, so wenig natürlich sie in der von ihm ausgebildeten Gestalt erscheint, hat doch für längere Zeit auf die Gestaltung der Vorstellungen über die Zusammensetzung der Genesis nicht unbedeutenden Einfluss geübt. — Am nächsten an ihn schliesst Eichhorn's Ansicht sich an.

Auch Eichhorn glaubt, dass unserer Genesis zwei vor-mosaische Haupturkunden, die sich über die Geschichte der in ihr behandelten Zeiten verbreiteten, zu Grunde liegen, eine Elohim- und eine Jehova-Urkunde, deren Inhalt der Verfasser unseres Buches in dasselbe aufgenommen habe, und zwar die Erzählung der einzelnen Begebenheiten in der Regel aus derjenigen der beiden Urkunden, welche hier gerade am ausführlichsten war, wie z. B. fast das ganze Leben Abrahams und Isaaks aus der Urkunde Jehova, dagegen das des Jakob und Joseph fast ganz aus der Urkunde Elohim, wobei er aber in die Erzählung der einen Urkunde öfters Einzelnes aus der der andern über dasselbe Ereigniss eingeschaltet und so beide mit einander zu verbinden gesucht habe, wie z. B. in der Geschichte der Sintfluth. Neben diesen beiden Haupturkunden, von denen die Elohim-Urkunde auch noch die beiden ersten Kapitel unseres Exodus umfasst haben soll, nimmt Eichhorn auch wohl noch die Benutzung einiger anderen an, und Einschaltungen aus solchen, doch nur für wenige Fälle, wie 2, 4 — 3, 24; Kp. 14; Kp. 36 (Esaus Geschlecht), vielleicht 33, 18 — 34 fin. (Dina), und für den Segen Jakobs 49, 1 — 27.

Im Wesentlichen ganz mit der Eichhorn'schen Ansicht übereinstimmend sind die Resultate der Untersuchungen von Gramberg, und die von Stähelin in seinen „kritischen Untersuchungen über die Genesis."

a) K. Pt. W. Gramberg (Oberlehrer am Pädagogium zu Züllichau, †1830): Libri Gen. sec. fontes rite dignoscendos adumbratio nova. Leipz. 1828. 8. b) J. Jac. Stähelin, Kritische Untersuchungen über die Genesis. Basel 1830. 8. Beide suchen nachzuweisen, dass durch die ganze Genesis hindurch zwei Quellenschriften, eine Elohim- und eine Jehova-Urkunde, benutzt seien, und dass diejenigen Stücke unseres Buches, welche sich durch diese verschiedenen Gottesnamen unterscheiden, auch im Uebrigen Verschiedenheiten im Sprachgebrauch gegen einander darbieten.

Mehr abweichend, aber viel unnatürlicher, ist die Weise, wie Ilgen die Sache darstellt.

David Ilgen (Rector zu Pforta, † 1834 zu Berlin): Die Urkunden des jerusalemischen Tempel-Archivs in ihrer Urgestalt. Erster (und einziger)

Theil (der sich ganz mit der Genesis beschäftigt). Halle 1798. 8. Nach ihm soll unsere Genesis im Ganzen aus 17 früher für sich bestehenden Urkunden zusammengesetzt sein, diese aber von drei verschiedenen Verfassern herrühren, einem jehovistischen und zwei elohistischen, die er als den ersten und zweiten Elohisten unterscheidet, und von denen der erste seinem ganzen Charakter nach dem Jehovisten viel näher kommen soll als der zweite; diese verschiedenen älteren Urkunden soll der Verfasser unserer Genesis in ihrer Urform stückweise zusammengestellt und aneinander gereiht haben, so dass, wie Ilgen selbst gesteht, er eigentlich gar nicht als Verfasser des Buches betrachtet werden könne, sondern nur als ein Zusammensetzer, Ordner, Sammler, und zwar soll er so zu Werke gegangen sein, dass er nicht nur bei einer und derselben Erzählung ganz gewöhnlich Einzelnes aus der einen, Anderes aus der andern Urkunde herübernahm, sondern häufigst einzelne Verse aus den Worten zweier verschiedenen Urkunden zusammensetzte. So z. B. Kp. 30 aus Urkunden beider Elohisten und des Jehovisten: V. 1a gehört dem ersten Elohisten an, V. 1b bis V. 3 dem zweiten Elohisten, V. 4 dem ersten Elohisten u. s. w.; V. 14—16 dem Jehovisten u. s. w. So geht Ilgen die ganze Genesis durch und meint überall nachweisen zu können, was dem einen und was dem andern dieser früheren Schriftsteller angehöre. Doch kann das nicht ohne die grösste Willkür geschehen, wozu gehört, dass er an vielen Stellen die gebrauchten Gottesnamen umändert; wie denn die ganze Scheidungs-Procedur in der Weise, wie Ilgen sie übt, möglichst unnatürlich und in sich unwahrscheinlich ist. Gar nicht zu beantworten ist bei einer solchen Ansicht, wie so geartete Schriften, als die hier angenommenen Urkunden gewesen sein müssten, überhaupt je als selbständige Schriften hätten verfasst sein können.

Viel einfacher und natürlicher erscheint die Weise, wie de Wette die Astruc-Eichhorn'sche Ansicht schon in den ersten Ausgaben seiner Einleitung in's A. T. modificirt hat. Er nimmt als Hauptquelle für unsere Genesis eine fortlaufende elohistische Quellenschrift an, deren Bestandtheile durch unser ganzes Buch sich hindurchziehen und auch noch durch den ersten Theil des Exodus bis Kp. 6. Diese habe der Verfasser unserer Genesis vorgefunden und zu Grunde gelegt, und in sie nur Anderes aus einer oder wahrscheinlich mehreren einzelnen jehovistischen Urkunden verwebt. Im Wesentlichen stimmt damit überein von Bohlen, der ebenfalls annimmt, dass der Genesis eine ältere zusammenhangende elohistische Schrift zu Grunde liege; aber die jehovistischen Bestandtheile meistens dem Verfasser der Genesis selbst als erstem Concipienten beilegt, der damit die ältere Schrift erweitert habe. Eben dafür habe ich mich in meinem Programm (1836) erklärt, wo ich nur das geltend gemacht habe, dass jene ältere Schrift die Geschichte auch

noch weiter fortgeführt hatte, als sie in unserer Genesis behandelt ist, dass ihr namentlich das angehört habe, was wir Ex. 6, 2 ff. lesen, und dass sich in dieser Stelle eben der Gesichtspunkt erkennen lasse, der den Verfasser derselben veranlasst habe, in seiner Darstellung der Geschichte bis auf Moses Berufung sich der Benennung Jehova ganz zu enthalten. Dieselbe Ansicht haben sich Tuch und Knobel, desgleichen Delitzsch in ihren Bearbeitungen der Genesis angeeignet, wobei namentlich Tuch auf mein Programm Rücksicht genommen und sich daran am meisten angeschlossen hat. Dabei suchen besonders Tuch und Knobel die Scheidung desjenigen, was der älteren elohistischen Schrift angehört hat und was bei der späteren Ueberarbeitung durch den Ergänzer oder Erweiterer hinzugekommen, im Einzelnen durchzuführen.

Andere Gelehrte nehmen zwar auch eine Benutzung älterer Quellenschriften in der Genesis an, sind aber der Meinung, dass diese lauter einzelne kleine fragmentarische Stücke gewesen seien, welche ohne Zusammenhang unter einander nur Erzählungen über einzelne Begebenheiten oder kleinere Reihen von Begebenheiten enthalten hätten; so J. D. Michaelis, Jahn, Vater, Hartmann.

Gegen alle solche Ansichten aber, welche bei aller Verschiedenheit doch darin zusammentreffen, dass sie annehmen, der Verfasser der Genesis habe schon ältere Quellenschriften benutzt, und zwar auf solche Weise, dass sich dieselben wenigstens theilweise auch jetzt noch erkennen und aussondern lassen, haben andere Gelehrte auch in den letzten 3—4 Jahrzehenden unser Buch als ein von allen früheren Schriften unabhängiges durchaus selbständiges geschichtliches Werk geltend zu machen gesucht. Mit besonderem und vielfach sehr bestechendem Scharfsinne ist dieses früher von Ewald versucht worden, in seiner ersten Schrift, „Die Composition der Genesis kritisch untersucht." Braunschweig 1823. 8. (291 S.).

Ewald beschäftigt sich hier namentlich damit, den aus der Verschiedenheit im Gebrauche der Gottesnamen entnommenen Beweis zu entkräften durch die Nachweisung, dass die Benennungen Elohim und Jehova in der Genesis überall nach bestimmten im hebräischen Sprachgebrauche gegründeten Regeln gesetzt seien, und dass aus der Anwendung der einen oder der andern Benennung in den verschiedenen Abschnitten, wie aus dem wechselnden Gebrauche beider Benennungen in andern Abschnitten nichts für die Be-

nutzung ursprünglich verschiedener Schriften gefolgert werden könne; ebenso sucht er die übrigen Gründe zu widerlegen, welche für die Scheidung einer Elohim- und einer Jehova-Urkunde, sowie die, welche für die Annahme einer Zusammensetzung unserer Genesis aus einer Mehrheit von Fragmenten geltend gemacht waren, und sucht dann auf positive Weise die ursprüngliche Einheit des Buches durch Nachweisung des Zusammenhanges und der Gleichheit des Sprachgebrauchs zu begründen. Dabei geht er indessen durchaus nicht darauf aus, das Buch dem Moses oder dem mosaischen Zeitalter zu vindiciren, und scheint es mehr als ein poetisches, denn als ein eigentlich geschichtliches Werk zu betrachten.

Nachmals hat indessen Ewald sich von der Unhaltbarkeit der in dieser Schrift von ihm geltend gemachten Ansicht überzeugt und noch vor dem Erscheinen seiner israelitischen Geschichte, schon seit 1831, sich für die Benutzung früherer Quellenschriften in der Genesis erklärt.

So in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1831. März, und in den theol. Stud. u. Krit. 1831. Hft. 3 (in einer Recension der Stähelinschen Schrift über die Genesis), wo er im Allgemeinen folgende Ansicht, welche sich der Eichhorn'schen nähert, darlegt, ohne sie jedoch genauer auszuführen. Der Genesis wie dem Pentateuch überhaupt liege eine alte Schrift zu Grunde, von welcher sich bedeutende Reste durch den ganzen Pentateuch hindurchziehen, zu der noch Deut. 32, 48 ff. gehöre, und welche ausgezeichnet gewesen sei durch einen festen Plan und besonders charakteristischen Sprachgebrauch, namentlich dadurch, dass sie die Gottheit bis zu der dem Moses über den Namen Jehova ertheilten Offenbarung (Ex. 6, 2) beständig Elohim nannte, deren Verfasser aber schon andere noch ältere Stücke aufgenommen habe (wie ausser dem Dekalogus das zusammenhangende Stück Ex. 21—23). Daneben sei in späterer Zeit (gleichfalls aus schriftlichen Quellen, wie Gen. 14, abgeleitet) eine neue Schrift über die alte Geschichte entstanden, welche mit grösserer Freiheit der Darstellung auch spätere Sitten und Ideen auf das Alterthum übertrug und namentlich die Gottheit auch schon im patriarchalischen Zeitalter mit dem Namen Jehova benannte und den Namen Elohim nur brauchte, wo das Verhältniss der Sache dieses erforderte; aus dieser zweiten Schrift seien dann später einzelne Stücke in die ältere Schrift von dem Verfasser unserer Genesis eingewebt worden.

Weiter im Einzelnen ausgeführt nicht bloss, sondern auch wieder anders modificirt hat Ewald seine Ansicht in seiner Geschichte des Volkes Israel: s. oben S. 179f.

Ewald nimmt dort, wie wir gesehen haben, — aber meistens freilich, ohne sich viel auf einen eigentlichen Beweis einzulassen — eine mehrfache Bearbeitung und Ueberarbeitung der alten Geschichte an, welche den Inhalt unserer Genesis und der folgenden Bücher des Pentateuchs und des Buches Josua bildet, in fortlaufenden geschichtlichen Werken. Unsere Genesis in

ihrer gegenwärtigen Gestalt schreibt er dem Schriftsteller zu, den er als den 4. (oder Ausg. 2 als den 5.) Erzähler der Urgeschichten bezeichnet, der im 8. Jahrhundert im Reiche Juda gelebt haben soll (unter Usia oder Jotham). Diesem Werke gehen aber mehrere frühere Bearbeitungen voraus (Ausg. 1 drei, Ausg. 2 sechs), von denen als die bedeutendsten und einflussreichsten aber auch hier jene drei schon Ausg. 1 angenommenen erscheinen nämlich a) das sogenannte Buch der Bündnisse (zwischen Israel und Elohim, zwischen Jakob und Laban, zwischen Isaak und Abimelech, zwischen Abraham und Abimelech), welches mit der Geschichte des Abraham begann und schon bedeutende Bestandtheile unserer Genesis von 11, 29 an enthielt (unter andern auch Gen. 49), sowie von Ex., Num., Jos., Richt.; dieses Werk soll Gott überall nur als Elohim bezeichnet haben, und in der zweiten Hälfte der Richterperiode verfasst sein. b) Das von einem Priester in dem ersten Drittel der Regierung des Salomo verfasste Buch der Ursprünge, welches mit der Schöpfung der Welt begann und bis auf die Errichtung des salomonischen Tempels ging; es war dieses das erste Werk, welches ausführlich die Gesetze enthielt. Der Verfasser desselben bezeichnet die Gottheit gleichfalls als Elohim, aber nur bis zu der dem Moses über den Namen Jehova ertheilten Offenbarung, Ex. 6, 2—8, während er von da an Gott als Jehova zu bezeichnen sich zum Gesetze machte; von unserer Genesis enthielt dieses Werk ausser den schon in dem sogenannten Buche der Bündnisse enthaltenen Stücken die meisten Stücke, worin Gott als Elohim bezeichnet wird, wie 1, 1—2, 3 (4); Kp. 5; 10; 11, 10—26 u. a. c) Der sogenannte 3. Erzähler der Urgeschichten, im 10. oder 9. Jahrhundert im nördlichen Reiche lebend, der sich in der Geschichte der vor-mosaischen Periode gleichfalls der Benennung Elohim von Gott bediente; von ihm sollen aus unserer Genesis noch mehrere elohistische Bestandtheile herrühren; wie Kp. 20 (Aufenthalt des Abraham zu Gerar), Kp. 28, 10—22 (Jakobs Traum zu Bethel), Kpp. 29—31 (Jakobs Aufenthalt bei Laban) und besonders Vieles aus der Geschichte des Joseph, der er die gegenwärtige reizende Hülle soll gegeben haben — (vgl. de Wette ed. 6. §. 157. a. Anm. e. S. 215 f.). Ausg. 2 tritt dann noch der dort als der 4. Erzähler bezeichnete Schriftsteller hinzu, aus sec. 9—8, dem von der Genesis noch manche Abschnitte beigelegt werden, wie Kp. 3; Kp. 12, 2. 3; Kpp. 18—19, 28; 22, 18; Kp. 26, 4; 32, 11. 12 u. a.

Stähelins spätere Meinung s. oben S. 178. Ein abweichende Ansicht hat kürzlich Hupfeld entwickelt.*)

Dieser Gelehrte trifft am meisten zusammen mit Ilgen. Er nimmt nämlich drei zusammenhangende und von einander ganz unabhängige geschichtliche Schriften als unserer Genesis zu Grunde liegend an,

*) In der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1853. No. 1—3, 11—13, 17—19, 27—29, und besonders abgedruckt unter dem Titel: Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, von neuem untersucht. Berlin 1853. 8.

zwei elohistische und eine jehovistische; die erste elohistische oder Urschrift habe mit der Schöpfung begonnen und mit der Vertheilung des Landes Kanaan (wie im 2. Theile unseres Buches Josua) geschlossen; die zweite elohistische habe sich über die Geschichte der Patriarchen erstreckt und stehe der ihvhistischen*) im Allgemeinen näher; die ihvhistische Urkunde aber habe wie die erste elohistische mit der Schöpfung begonnen. Aus diesen drei von einander ganz unabhängig geschriebenen Urkunden sei unsere Genesis in ihrer jetzigen Gestalt durch einen späteren Redactor zusammengesetzt, und zwar so, dass er diese seine Quellen wörtlich benutzte und zusammenstellte, dabei aber auch in den Text derselben auf selbstthätige Weise eingriff, um eben daraus eine zusammenhangende und planmässige Erzählung zu machen, zuweilen auch die eine Quelle systematisch nach der andern corrigirte und aus den einzelnen Urkunden auch Manches ausliess. Dieses stellt Hupfeld nicht bloss im Allgemeinen vermuthungsweise hin, sondern sucht im Einzelnen genau nachzuweisen, was von unserer Genesis ursprünglich der einen und was der andern Urkunde angehört habe.

Zu denjenigen Gelehrten, welche eine zwiefache Bearbeitung der in der Genesis enthaltenen Geschichten annehmen, eine elohistische Grundlage und eine jehovistische Ueberarbeitung, gehört auch Franz Delitzsch in seiner Auslegung der Genesis, Leipzig 1852, Ausg. 2 1853; er setzt die erstere aber schon in das Zeitalter des Moses, die letztere in das des Josua.

Dagegen haben in neuester Zeit alle diejenigen Theologen, welche dem Moses überhaupt die Abfassung des ganzen Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt beilegen, sich auch für die Genesis entschieden gegen die Annahme einer Benutzung und theilweisen Aufnahme früherer Quellenschriften erklärt, wie Sack, Hengstenberg, Hävernick, Ranke, Drechsler, M. Baumgarten, Welte, J. H. Kurtz**), Keil.

Allein schon von vorne herein müsste es einer unbefangenen Betrachtung, auch bei Voraussetzung der mosaischen Abfassung des ganzen Pentateuchs, als durchaus unwahrscheinlich erscheinen, dass der Schriftsteller für die in der Genesis behandelte Geschichte nicht sollte auch schriftliche Quellen benutzt haben. Denn wäre ein geschichtliches Werk wie unser Pentateuch von Moses oder im mosaischen Zeitalter verfasst, so würde sich nicht zweifeln lassen, dass auch schon vor dieser Zeit geschicht-

*) So schreibt Hupfeld für jehovistischen.

**) a) Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentat. Erster Beitrag; Nachweis der Einheit von Gen. 1—4. Königsberg 1844. 8. b) Die Einheit der Genesis. Ein Beitrag zur Kritik und Exegese der Genesis. Berlin 1846. 8.

liche Schriftstellerei unter dem israelitischen Volke herrschend gewesen wäre, die sich mit der Geschichte der vergangenen Zeiten beschäftigt hätte; und ebenso, dass die Schriften dieser Art dem Moses bekannt waren, und dass er dieselben für seine Darstellung der früheren, Jahrhunderte lang vor seinen Lebzeiten vorgefallenen Begebenheiten benutzt hätte. Seine eigene Schrift, so weit sie diese älteren Zeiten beträfe, könnte auch als geschichtliches Werk, was ihre Glaubwürdigkeit anlangt, durch eine solche Annahme nur gewinnen, da die benutzten Quellenschriften den in ihnen behandelten Ereignissen und Verhältnissen jedenfalls näher standen, als er selbst, der sie benutzende Schriftsteller, und sich voraussetzen lässt, dass durch ihren Bericht die geschichtlichen Hergänge sich treuer erhalten hätten, als durch die bloss mündliche Ueberlieferung hätte geschehen können, an welche allein er sonst würde gewiesen sein.

Carpzov zwar und viele der älteren Theologen überhaupt sehen die Sache anders an, so, dass Moses und die biblischen Geschichtschreiber überhaupt den ganzen Inhalt ihrer Werke, der Materie wie der Form nach, durch unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes empfangen hätten, nicht aber, wie andere Geschichtschreiber, auf dem Wege der Ueberlieferung und durch selbständige Erforschung. Doch ist eine solche Annahme in sich durchaus unnatürlich und ist auf keine Weise haltbar, wenn wir unbefangen die geschichtlichen Werke in der heiligen Schrift nach Inhalt und Form betrachten, wie sich denn zu einer solchen Ansicht gegenwärtig unter den wissenschaftlichen Theologen auch die von der strengsten Richtung nicht mehr bekennen. Die Ansichten sind zwar darüber wohl verschieden, auf welche Weise bei der Abfassung der geschichtlichen Werke in der heiligen Schrift der heilige Geist mitwirkend gewesen sei, und wie sich diese Mitwirkung zu der eigenen menschlichen Thätigkeit der Schriftsteller verhalten habe; aber das wird von Allen ohne Weiteres anerkannt, dass wenn ihre Geschichtschreibung Zeiten und Ereignisse behandelt, welche sie nicht selbst erlebt und erfahren hatten, ihnen die Kunde davon auf dem Wege der Ueberlieferung zugekommen sei, und das müsste denn auch bei Moses in Beziehung auf den Inhalt unserer Genesis angenommen werden. Nun aber findet immer die grössere Wahrscheinlichkeit statt, dass die Ueberlieferung der Vorzeit sich reiner erhalten hat, wenn sie durch Schriften fortgepflanzt ist, welche den Begebenheiten der Zeit nach möglichst nahe stehen, als wenn sie sich bloss mündlich fortgepflanzt hat. Und so würde denn, auch bei Voraussetzung der mosaischen Abfassung der Genesis, die Glaubwürdigkeit des Buches nur gewinnen können, wenn der Inhalt aus älteren Schriften entnommen ward, deren Verfasser den erzählten Begebenheiten, wenn nicht gleichzeitig waren, doch näher standen als Moses, als wenn dieser Alles aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft hätte.

Noch mehr findet dies natürlich statt, wenn die Abfassung des Buches in eine spätere nach-mosaische Zeit fällt; und da muss natürlich auch immer mehr Berechtigung eintreten, vorauszusetzen, dass damals, zur Zeit der Abfassung, es schon ältere Schriften gab, in denen die Begebenheiten und Verhältnisse, welche in der Genesis uns vorgeführt werden, geschichtlich behandelt waren. Nun aber haben wir schon früher gesehen, dass sich, auch abgesehen von dem Zusammenhange der Genesis mit den folgenden Büchern, in ihr selbst verschiedene Stellen finden, welche uns nicht zweifeln lassen, dass die Abfassung derselben in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst geraume Zeit nach Moses, ja (nach 36, 31) in eine Zeit fällt, wo Israel schon von Königen beherrscht ward; wo wir gewiss mit Sicherheit voraussetzen können, dass es damals schon frühere, grössere oder kleinere, Schriften gab, in denen die Geschichte der Zeiten und Verhältnisse vor Moses behandelt war. Denn da wir gesehen haben, wie schon im mosaischen Zeitalter so zahlreiche und ausführliche Gesetze niedergeschrieben sind, ein Beweis, wie schon damals Schriftstellerei im hebräischen Volke in nicht geringem Grade muss herrschend gewesen sein, so können wir nicht zweifeln, dass dieselbe auch schon vor David sich mit der Urgeschichte des Volkes und dem, was damit zusammenhing, wird beschäftigt haben, und können mit der grössten Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass der spätere Verfasser unserer Genesis diese früheren Aufzeichnungen als Quellen für seine geschichtliche Darstellung wird benutzt haben. Dieses könnte nun freilich auf solche Weise geschehen sein, dass er sich nur den geschichtlichen Stoff derselben ganz oder theilweise angeeignet, diesen aber überarbeitet hätte, wie es seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und der von ihm gewählten Form und dem Zwecke seines Werkes angemessen war, so dass seine Schrift dabei doch wie ein durchaus selbständiges Werk aus einem Gusse erscheinen würde, welches in seiner Form bestimmte Spuren des etwa Verschiedenartigen der dafür benutzten Quellen nicht an sich trüge, so dass man diese auch nicht mehr in ihrer Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit aus derselben erkennen könnte. So ist im Allgemeinen der Charakter der Geschichtschreiber des klassischen Alterthums, und solche Forderung machen wir an gute

moderne Historiker. Allein eine solche Verarbeitung des in verschiedenen Quellen vorliegenden Stoffes erfordert immer schon einen nicht geringen Grad von schriftstellerischer Reflexion und Kunst, wie wir dieselbe in einem so frühen Zeitalter, als dem die frühesten alttestamentlichen Schriften doch jedenfalls angehören, und so auch bei dem Verfasser der Genesis, nicht ohne Weiteres voraussetzen dürfen, zumal wenn wir finden, dass bei den Hebräern gerade die historische Schriftstellerei auch selbst noch in bedeutend späterer Zeit, selbst noch im apostolischen Zeitalter, einen sehr einfachen Charakter behauptet. Da können wir es uns sehr wohl denken, und werden wir es dem Schriftsteller keineswegs zum Vorwurf machen dürfen, wenn er vielleicht, mehr auf die Sache als auf die Form Bedacht nehmend, nicht gerade darauf ausgegangen sein sollte, die einzelnen von ihm vorgefundenen Materialien zu überarbeiten und ihnen durchaus das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit aufzudrücken, sondern sich begnügt hätte, von den historischen Denkmälern, die ihm aus älterer Zeit vorlagen, die seinem Zwecke entsprechenden auszuwählen und sie ganz oder theilweise aufzunehmen und chronologisch aneinander zu reihen, oder vielleicht eine ältere Schrift mit Beibehaltung ihrer schriftstellerischen Eigenthümlichkeit zur Hauptgrundlage der seinigen zu machen und sie nur durch Benutzung anderweitiger schriftlicher Aufzeichnungen oder der mündlichen Ueberlieferung zu erweitern, ohne das Eine mit dem Andern auf eine recht organische Weise zu verschmelzen. An eine derartige Benutzung früherer Schriften denkt man nun auch, wenn darüber gestritten wird, ob bei der Genesis frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt seien, an eine solche nämlich, dass der Verfasser des Buches dieselben ganz oder theilweise in sein Werk aufgenommen habe, mit völliger oder theilweiser Beibehaltung ihrer ursprünglichen Form und Darstellungsweise, und ohne sie überall organisch mit einander in Verbindung zu setzen oder mit einander zu verschmelzen, so dass dieselben eben deshalb sich in ihrer Eigenthümlichkeit in unserer Genesis noch erkennen und wenigstens theilweise von einander sondern lassen.

Dass dieses aber wirklich der Fall sei, darauf werden wir bei unbefangener Betrachtung der Genesis durch mancherlei Erscheinungen in derselben geführt. So schon dadurch, dass

sich mehrmals dieselben Thatsachen zwiefach erzählt finden, und zwar so, dass durch die eine Angabe dasselbe in eine andere Zeit versetzt wird als durch die andere, oder dass die verschiedenen Angaben sonst thatsächliche Differenzen darbieten.

Das Letztere ist z. B. der Fall mit der zwiefachen Angabe der Weiber Esau's; a) 26, 34f., womit zusammenhängt 28, 9; b) 36, 2f. An beiden Stellen sind sie mit verschiedenen Namen angegeben, ohne dass im Geringsten angedeutet ist, wie diese Differenz auszugleichen sei. Beide Angaben stimmen nur darin überein, dass Esau drei Weiber gehabt habe und davon zweie aus kanaanitischem Geschlechte waren, die dritte aus dem Geschlechte des Abraham; in Ansehung der Namen der Frauen aber und der Namen ihrer Väter weichen sie von einander ab; zwar finden in dieser Beziehung einige Berührungspunkte statt, aber diese sind der Art, dass es dadurch nur noch schwieriger wird, mit manchen Auslegern die Differenz so auszugleichen, dass man annimmt, es hätten die Weiber und ihre Väter je mehrere Namen gehabt und seien an der einen Stelle nach dem einen, an der andern nach dem andern aufgeführt. Verhielte es sich aber auch wirklich damit auf diese Weise, so würde sich immer nicht leicht erklären lassen, wie der Verfasser der Genesis, wenn er ein durchaus selbstständiger Schriftsteller war, sollte dazu gekommen sein, sie an zwei verschiedenen Stellen seines Werkes aufzuführen, und auf solche Weise, dass dadurch wenigstens durchaus der Anschein eines schwer auszugleichenden Widerspruches entsteht. Wenn dagegen der Verfasser von schriftlichen Aufzeichnungen abhängig war, so lässt sich immer weit eher denken, wie er dazu kommen konnte, überhaupt eine geringere schriftstellerische Selbstthätigkeit zu üben, und aus zwei ursprünglich in keiner Verbindung mit einander stehenden Quellen beide abweichende Angaben an verschiedenen Stellen seines Werkes aufzunehmen; und wenn die Angabe ursprünglich von verschiedenen Schriftstellern niedergeschrieben war, so lässt sich auch wohl denken, dass diese etwas abweichenden Ueberlieferungen darüber können gefolgt sein.

Beispiele aber der Art, wo durch zweimalige Erzählung derselben Thatsache diese in verschiedene Zeiten gesetzt wird, bieten z. B. die Erzählungen über den Ursprung der Namen Bethel, Beerseba, und Israel dar. Ueber den Ursprung des Namens Bethel finden sich zwei Erzählungen: a) 28, 19; b) 35, 9—15, welche beide ihn auf den Jakob zurückführen, der an dem Orte eine göttliche Erscheinung gehabt hatte und die überhaupt grosse Aehnlichkeit mit einander haben, aber dadurch verschieden sind, dass nach der einen Jakob dem Orte, der früher Lus hiess, den Namen Bethel auf der Hinreise nach Mesopotamien ertheilte, nach der andern viele Jahre später, als er von Mesopotamien zurückkehrte. Hier ist wenigstens das nicht wahrscheinlich, dass beide Stellen in der vorliegenden Gestalt ursprünglich von einem und demselben selbständigen Schriftsteller sollten concipirt sein. — Ebenso finden sich zwei verschiedene

Erzählungen über den Ursprung des Namens der Stadt Beerseba: a) 21, 22—34; b) 26, 17—33, welche beide in der Gestaltung der Thatsache im Allgemeinen und selbst in einzelnen Umständen sehr zusammenstimmen, aber darin abweichen, dass die erstere den Ursprung dieses Namens in die Geschichte des Abraham verlegt, die letztere in die des Isaak. — Ebenso gibt es hier zwei verschiedene Erzählungen darüber, dass Gott dem Jakob den Namen Israel beigelegt habe, 32, 29 und 35, 10, ohne dass in der späteren auf die frühere irgend Rücksicht genommen oder angedeutet wäre, es werde ihm das zweite Mal der schon früher ertheilte Name nur bestätigt.

Bei einer solchen Annahme erklärt sich auch, dass mitunter die Uebergänge und Verbindungen verschiedener Abschnitte nicht recht angemessen sind.

So z. B. hat 20, 1 das מִשָּׁם in dem gegenwärtigen Zusammenhange der folgenden Erzählung in unserm Buche etwas Unangemessenes und durchaus Unbestimmtes, und es lässt sich kaum anders erklären als bei der Voraussetzung, dass der Verfasser es aus einer älteren Schrift, worin sich die folgende Erzählung in einem anderen Zusammenhange befand und worin das מִשָּׁם seine bestimmte Beziehung auf etwas Vorhergehendes hatte, beibehalten hat.

Nicht minder wird die Benutzung früherer schriftlicher Aufzeichnungen wahrscheinlich durch Verschiedenheiten der Darstellung und des Sprachgebrauchs, die sich bei Vergleichung verschiedener Abschnitte der Genesis beobachten lassen, wovon am meisten die Verschiedenheit in der Bezeichnung der Gottheit in die Augen springt. Was hier die beiden Hauptbenennungen betrifft, welche in der Genesis, wie überhaupt, am häufigsten vorkommen, Jehova (oder Jahveh) und Elohim, so ist es freilich richtig, was die neueren Vertheidiger der schriftstellerischen Einheit des Pentateuchs geltend gemacht haben, dass beide Wörter im hebräischen Sprachgebrauche keineswegs durchaus gleichbedeutend sind; Elohim ist ganz ein appellativer Begriff, bezeichnet die Gottheit im Allgemeinen, und kann wie von dem wahren Gotte, so auch von den falschen Göttern der Heiden gebraucht werden; Jehova dagegen ist wie eine Art von Eigennamen, stets Bezeichnung des einigen wahren lebendigen Gottes, wie er sich dem Bundesvolke geoffenbart hat; so gibt es daher für den hebräischen Schriftsteller viele Fälle, wo er Elohim sagen kann, aber nicht Jehova. Allein auf der andern Seite giebt es unzählige Fälle, wo ein israelitischer Schriftsteller den einen Ausdruck eben so gut setzen

konnte als den andern. Denn da ein solcher einen andern wahrhaften Gott ausser Jehova nicht anerkannte, so konnte er auch, wo er Jehova meinte, den lebendigen vom Volke Israel verehrten Gott, denselben, ohne Missverstand zu besorgen, mit der allgemeineren Benennung Gott, Elohim bezeichnen, da im Munde der Israeliten, wenn nicht der Zusammenhang der Rede es deutlich anders an die Hand gab, es sich von selbst verstand, dass der wahre Gott gemeint sei.

So z. B. in einer Erzählung von der Schöpfung der Welt und des Menschen durch Gott konnte ein Israelit eben so gut den allgemeineren Ausdruck Elohim anwenden als den bestimmteren Jehova, da auch bei dem ersteren die Israeliten von selbst nur an den von ihnen verehrten Gott Jehova dachten, indem sie keinem anderen Gotte eine schaffende Thätigkeit beilegen konnten. Dasselbe findet statt z. B. in einer Erzählung von der durch Gott über die Erde verhängten Sintfluth.

So ist daher ungeachtet der im Sprachgebrauche gegründeten Verschiedenheit des Begriffes beider Wörter gleichwohl die Setzung des einen oder des andern in unzähligen Fällen von der Willkür und Gewohnheit des Schreibenden abhängig; und darin liegt der Grund, dass die Beachtung einer in dieser Beziehung stattfindenden Verschiedenheit in den verschiedenen Theilen der Genesis für die Auffindung und Sonderung von ursprünglich verschiedenen Aufzeichnungen und verschiedenen Concipienten in der That wenigstens mit leitend sein kann. So finden wir denn auch wiederholt, dass solche Theile gerade sich durch Verschiedenheit in dieser Beziehung unterscheiden, bei denen wir auch durch andere Umstände veranlasst werden, eine Verschiedenheit der ursprünglichen Concipienten zu vermuthen.

Dieses ist z. B. besonders deutlich gleich am Anfange des Buches in der Schöpfungsgeschichte, bei der es sich, wie ich glaube, bei unbefangener Betrachtung nicht verkennen lässt, dass sie zwei verschiedene Erzählungen in sich vereinigt, von denen wenigstens die erstere ursprünglich ohne Verbindung mit der zweiten geschrieben ist; von diesen bezeichnet die erstere, von der in einzelne Tagewerke vertheilten Schöpfung (1, 1—2, 3), die Gottheit durchaus nur mit der allgemeinen Benennung Elohim, die zweite dagegen (2, 4 — Kp. 3 fin.) herrschend mit der zusammengesetzten Benennung Jehova-Elohim, nur mit Ausnahme des Gespräches der Schlange mit dem Weibe 3, 2–5,

wo die Anwendung des Namens Jehova durchaus unnatürlich und unschicklich würde gewesen sein und wo daher von Gott auch nur Elohim gebraucht ist. Im Uebrigen aber herrscht in diesen beiden unmittelbar aufeinander folgenden Abschnitten durchweg jene Verschiedenheit, wofür sich bei Voraussetzung der Einerleiheit des ursprünglichen Verfassers nicht leicht ein irgend genügender Erklärungsgrund wird finden lassen.

Man könnte sagen, der Schriftsteller habe sich der zusammengesetzten Bezeichnung Gottes als Jehova Elohim bedient, um bestimmt bemerklich zu machen, dass der Gott, von dem hier die Rede ist, und von dem nachher erzählt wird, wie er schon dem ersten Menschenpaare ein positives Gebot gegeben und so schwere Strafe auf dessen Uebertretung gesetzt habe, kein anderer sei, als der allein wahre und lebendige, der nachmals den Israeliten durch Moses das Gesetz gab und dessen Uebertretung mit so schwerer Ahndung belegte, um so gleichsam auf einen Zusammenhang jenes ersten positiven göttlichen Gebotes mit dem mosaischen Gesetze hinzuweisen. Allein dadurch wird die hier zwischen den beiden Abschnitten stattfindende Differenz nicht erklärt, wenn man von der Voraussetzung des ursprünglichen Zusammenhanges beider ausgeht. Denn da würden wir erwarten, dass der Verfasser diese Bezeichnung der Gottheit als Jehova entweder auch schon Kp. 1 angewandt hätte, oder dass er sie auch im Folgenden noch nicht da anwenden würde, wo Gott auch nur als Schöpfer aufgeführt wird, sondern erst da, wo er als Gesetzgeber erscheint.

Dazu kommen noch andere Umstände, die sich bei der Annahme, beide Abschnitte seien schon ursprünglich von demselben Verfasser und in unmittelbarem Zusammenhange mit einander geschrieben, nicht leicht erklären. So beginnt schon der zweite Abschnitt 2, 4 auf eine Weise, wie in diesem Falle schwerlich würde geschehen sein; überhaupt ist in dem zweiten auf den Inhalt des ersten keine Rücksicht genommen, vielmehr wird im zweiten die Befruchtung der Erde und die Erschaffung der lebendigen Wesen auf derselben so erzählt, als sei davon im Vorhergehenden noch gar nicht die Rede gewesen. Nicht minder finden sich zwischen beiden Abschnitten einzelne Differenzen in den erzählten Thatsachen wie in den zu Grunde liegenden Vorstellungen; so in Betreff der Aufeinanderfolge der verschiedenen Schöpfungsakte. Nach Kp. 1 erfolgt die Schöpfung der Thiere auf der Erde vor der der Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts, dagegen Kp. 2 zwischen der Erschaffung des Mannes und der des Weibes. Auch wird Kp. 1 die Schöpfung der Gewächse auf Erden unmittelbar auf Gottes Wort zurückgeführt, während Kp. 2 das Hervorsprossen der Gesträuche und Kräuter bezeichnet wird als vom Regen und von der Bebauung der Menschen abhängig. So lässt sich auch eine gewisse Differenz in der Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott nicht verkennen; während nämlich nach Kp. 1 Gott den Menschen von Anfang an nach seinem Bilde erschafft, findet es sich Kpp. 2. 3 so dargestellt,

als ob der Mensch zur Aehnlichkeit mit Gott erst später gekommen sei, dadurch, dass er zur Unterscheidung des Guten und Bösen gelangte. Diese Differenz ist zwar nicht der Art, dass sie sich dogmatisch nicht ausgleichen, vermitteln liesse, wohl aber der Art, dass auch sie uns mit grosser Wahrscheinlichkeit auf zwei ursprünglich verschiedene Schriftsteller führt.

Dadurch bestätigt sich denn die Vermuthung, auf welche uns die Beachtung jener Differenz in der Bezeichnung der Gottheit in diesen Abschnitten führt, dass wir hier zwei verschiedene Erzählungen haben, welche ursprünglich nicht von demselben Schriftsteller in der Verbindung, worin sie sich in der Genesis finden, niedergeschrieben sind, und welche der Verfasser der Genesis wahrscheinlich beide, sicher die eine (die erste) schon schriftlich vorgefunden, und, sei es ganz oder theilweise, in sein Werk aufgenommen hat. Dass er hier auf die erste Erzählung noch die zweite hat folgen lassen, ist von ihm wohl geschehen, weil in der letzteren die Schöpfung eben von einer etwas andern Seite dargestellt wird, und besonders die Schöpfung des Menschen ausführlicher behandelt wird, als in der ersteren geschehen war, vornehmlich aber wohl, weil sich hier an die Geschichte von der Schöpfung des Menschen zugleich die vom Falle desselben anschloss, welche hier offenbar die Hauptsache ist, indem die Schöpfung gleichsam nur als Einleitung zu derselben berichtet wird.

Auf der andern Seite werden die Vermuthungen, zu denen wir durch die doppelten Erzählungen von verschiedenen Namenertheilungen (s. oben S. 238 f.) uns veranlasst sahen, wenigstens bei Beerseba wieder dadurch bestätigt, dass die bezüglichen Abschnitte sich auch durch die Verschiedenheit in der Bezeichnung der Gottheit unterscheiden. Dasselbe Verhältniss findet auch statt zwischen den Erzählungen Kp. 20 und 26, 6–11.

Von den Erzählungen über den Ursprung des Namens Beerseba ist die zweite, Kp. 26, 17—33, durchaus jehovistisch, bis zu dem Grade, dass sie sogar den heidnischen König Abimelech sich dieses Namens bedienen lässt in der Anrede an den Isaak: „wir sehen, dass Jehova mit dir ist", „du bist gesegnet von Jehova" (V. 28. 29); dagegen die erstere (21, 22—34) scheint ursprünglich ganz elohistisch gewesen zu sein (V. 22. 23); nur am Schlusse derselben (V. 33) wird der von Abraham verehrte Gott als Jehova bezeichnet; doch lässt sich auch aus einem andern Grunde wahrscheinlich machen, dass gerade der Schluss der Erzählung, von V. 31b an, später etwas überarbeitet und dabei das Jehovistische hineingekommen ist*). Uebrigens

*) In des Verfassers (ungedruckten) Vorlesungen über die Genesis heisst es hierüber: Ohne Zweifel ist unsere Erzählung etwas überarbeitet oder vermehrt bei der Aufnahme in die Genesis. Dahin gehört am sichersten V. 33, wo Gott als Jehova bezeichnet wird. Eben dahin gehört wohl, dass V. 32 das Land, wohin Abimelech und Pichol zurückkehrten — nämlich mehr in das Innere desselben, in die Residenz — und V. 34 dasjenige, worin Beerseba lag, als das Land der Philister bezeichnet wird. Diese Bezeichnung (welche wohl eine Ungenauigkeit

ist schon bemerkt, wie beide Erzählungen über den Ursprung des Namens Beerseba einander sehr ähnlich sind, so dass auch an sich nicht recht wahrscheinlich ist, dass sich dasselbe in der Geschichte des Isaak wie in der Geschichte des Abraham auf solche Weise sollte wiederholt haben; nach beiden Erzählungen ist Streit wegen eines Brunnens zwischen den Hirten der hebräischen Patriarchen (Abraham u. Isaak) und den Hirten von Gerar; in beiden Erzählungen heisst der Fürst von Gerar Abimelech und sein Feldherr Pichol; beide Male schliessen diese mit dem hebräischen Patriarchen ein Bündniss, wovon beide Male der Name Beerseba abgeleitet wird, indem derselbe etymologisch gefasst wird als = Brunnen des Schwures, des beschworenen Bündnisses.

Dabei ist merkwürdig, dass in beiden Abschnitten der Genesis, worin wir diese Erzählungen über den Ursprung des Namens Beerseba lesen, kurz vorher sich Erzählungen über andere Ereignisse aus dem Leben der Patriarchen finden, welche auch wieder einander sehr ähnlich sind, indem nach der einen Kp. 20 dem Abraham mit der Sara zu Gerar beim Könige Abimelech wesentlich ganz dasselbe begegnet, was nach der andern 26, 6 ff. an demselben Orte und bei demselben Könige dem Isaak mit der Rebecca. Auch hier ist die Aehnlichkeit so gross, dass man sich der Vermuthung nicht erwehren kann, dass bei beiden dieselbe geschichtliche Thatsache zu Grunde liegt, die nach etwas verschiedenen Ueberlieferungen theils in die Geschichte des Abraham, theils in die des Isaak versetzt wird. Hier findet nun wieder die letztere Erzählung sich in einem jehovistischen Abschnitte, während die erstere durchaus elohistisch ist, nur dass ganz am Ende (V. 18) die Bezeichnung Gottes als Jehova eintritt, von welchem Verse aber dann wieder wahrscheinlich ist, auch nach dem sonstigen Verhältnisse seines Inhaltes zu der übrigen Erzählung, dass er in dieser Gestalt der Erzählung nach der ursprünglichen Conception noch nicht angehört hat*).

ist, da die Philister wahrscheinlich erst nach Moses und Josua's Zeiten hier eingewandert sind; vgl. Ewald, Isr. Gesch. I, 325 ff.) ist wohl der Ansicht des Jehovisten gemäss (26, 1. 8. 14); nicht aber, wie es scheint, der des Elohisten. Endlich gehört eben dahin vielleicht auch schon V. 31b, wo über die etymologische Bedeutung des Namens Beerseba eine andere Ansicht angedeutet ist, als welche man nach dem Vorhergehenden erwartet, eine solche, welche der vom Jehovisten Kp. 26 vorausgesetzten mehr entsprechend ist. So erstreckt sich denn vielleicht die ursprüngliche Erzählung in der elohistischen Grundschrift nur bis V. 31a, und ist das Uebrige V. 31b — 34 erst durch den Verfasser der Genesis hinzugefügt.

*) Vgl. hierzu Vorl. über d. Genesis, zu 20, 18: Im Vorhergehenden macht die Erzählung durchaus den Eindruck, dass Sara im Hause des Abimelech nur kurze Zeit gewesen sei, vielleicht nur Einen Tag; bei einer längeren Dauer würde sich kaum begreifen lassen, dass Abimelech ihr vor der göttlichen Offenbarung sich noch nicht genaht hatte. Dieser Schluss der Erzählung dagegen, wo es heisst, Jehova habe um der Sara willen dem Hause des Abimelech jeglichen Mutterleib verschlossen, setzt eine längere Dauer ihres Aufenthaltes bei Abimelech voraus, eine so lange, dass schon die über die sämmtlichen Frauen seines Harems verhängte Unfruchtbarkeit hatte erkannt werden können. Ohne Zweifel

Was zum Theil schon in den bisher angeführten Beispielen, das ist anderswo noch mehr der Fall, dass in der Erzählung einzelner Ereignisse in der Genesis zwar jetzt neben einander beide Bezeichnungen der Gottheit vorkommen, aber der Name Elohim auf sehr überwiegende Weise, und zwar so, dass sich sehr wahrscheinlich machen lässt, dass darin ursprünglich diese Benennung allein stattfand, und die jehovistischen Stellen erst durch eine spätere Ueberarbeitung von einer andern Hand als der des ursprünglichen Concipienten der Erzählung hineingekommen sind.

Dieses ist am deutlichsten der Fall in der Geschichte der Sintfluth 6, 5; 9 29. Dass hier die jehovistischen Stellen der Erzählung nicht schon ursprünglich angehört haben, zeigt auch ganz abgesehen von jenem Wechsel in der Bezeichnung Gottes die Beachtung des Zusammenhanges.

Es ist unverkennbar, dass durch die jehovistischen Stellen in dieser Erzählung der Zusammenhang wiederholt gestört, dass aber durch deren Ausscheidung fast durchaus ein natürlicher und klarer Zusammenhang gewonnen wird. Namentlich fallen dann einzelne Wiederholungen fort, welche die Erzählung jetzt darbietet, und von denen eine besonders mit einer Differenz in der berichteten Thatsache verbunden ist, welche eine nicht geringe Schwierigkeit und Unklarheit hineinbringt, und sich bei der Voraussetzung, dass die Erzählung schon ursprünglich ganz in der Gestalt, worin sie uns jetzt vorliegt, concipirt sei, nicht leicht erklären lässt. Die Sache ist diese. Kp. 6, 14 bis zu Ende des Kapitels ist erzählt, dass Gott (Elohim) dem Noah Befehl ertheilt habe, den Kasten zu erbauen und in denselben mit seiner Familie und mit Thieren von jeder Gattung hineinzugehen, und zwar solle er von jeder Art ein Paar, ein Männchen und ein Weibchen, mit sich nehmen; und dass Noah diesem Befehle Gottes nachgekommen sei. Dann wird 7, 1 ff. wieder erzählt, dass Jehova dem Noah geboten habe, mit seiner Familie und den Thieren in den Kasten hineinzugehen; dabei heisst es aber, er solle je ein Paar von allen unreinen Thieren mitnehmen, aber von allen reinen Thieren je sieben Paare. Da nun die Differenz, welche hier unverkennbar stattfindet, mit der Verschiedenheit in der

ist V. 18 ein der elohistischen Grundschrift nicht angehörender Zusatz des Verfassers der Genesis. Vielleicht verhält es sich ebenso schon mit V. 17, wenigstens mit dem וַיֵּלֵדוּ, worin liegt, dass sie bisher nicht hatten gebären können; denn dieses kann sich zwar wegen der Maskulinform wohl nicht bloss auf die Frauen beziehen, sondern geht zugleich mit auf den Abimelech, so dass das Verbum beides umfasst, das Erzeugen und das Gebären; doch ist der letztere Begriff wohl als der vorherrschende zu betrachten. Sehr wahrscheinlich ist, dass V. 17, wenn auch nicht ganz und gar erst später, vom Verfasser der Genesis, hinzugefügt, doch von diesem etwas verändert ist.

Bezeichnung der Gottheit zusammentrifft, so wird dadurch wenigstens im höchsten Grade wahrscheinlich, dass nicht beide Stellen schon dem ersten Concipienten der Erzählung angehören.

Hier ist nun aber auch nicht wahrscheinlich, wie Eichhorn und manche Andere, die überhaupt eine solche Scheidung anerkennen, auch noch Hupfeld, sich die Sache gedacht haben, dass es ursprünglich zwei verschiedene, von einander unabhängige Erzählungen von der Sintfluth gegeben, der Verfasser der Genesis diese beide schon vor sich gehabt und aus ihnen seine eigene Erzählung zusammengesetzt habe; vielmehr ist hier, wie die Sache liegt, ohne Vergleich wahrscheinlicher, dass die jehovistischen Bestandtheile in diesem Abschnitte, was auch vergleichungsweise nur Weniges ist, niemals getrennt von den elohistischen Bestandtheilen vorhanden gewesen sind, sondern dass nur die ursprüngliche ganz elohistische Erzählung später von einem andern Schriftsteller auf die Weise, wie wir es jetzt lesen, etwas überarbeitet, und dabei das Jehovistische hineingetragen ist.

Es lässt sich hier sehr wahrscheinlich machen, dass die Erzählung ursprünglich aus folgenden Stücken unserer Genesis bestanden hat: a) 6, 9—22 (Ende); b) 7, 6—8, 19, hier nur mit Ausnahme dreier Sätze, (nämlich 7, 8 von הַטְּהוֹרָה an bis zum Schluss des ersten Hemistichs, ib. V. 10, dass das Wasser der Fluth nach sieben Tagen auf die Erde gekommen sei, und ib. V. 16 das letzte Glied: „und Jehova schloss hinter Noah zu"); c) 9, 1—17; d) ib. V. 28. 29. Wenn wir diese Bestandtheile mit Ausscheidung der dazwischen liegenden aneinander reihen, so bekommen wir eine auf's Beste in sich zusammenhangende Geschichte der grossen Fluth und des Noah bis zu dessen Tode.

Auf ähnliche Weise verhält es sich aber auch mit manchen anderen Abschnitten der Genesis, wo sich bei genauer Betrachtung ebenfalls sehr wahrscheinlich machen lässt, dass die Erzählung in ihrer ursprünglichen Gestaltung sich nur der Benennung Elohim bediente, dass sie aber später durch eine andere Hand etwas erweitert oder sonst überarbeitet, und dabei auch erst theilweise die Benennung Jehova hineingekommen ist. Aber auch schon das Bisherige genügt zum Beweise, dass es in unserer Genesis eine Anzahl von Abschnitten gibt, welche sich von anderen, in deren Umgebung sie sich befinden, dadurch auszeichnen, dass sie Gott herrschend Elohim nennen und sich der den Israeliten für den einigen, wahren, lebendigen

Gott eigenthümlichen Benennung Jehova enthalten, und dass deren ursprüngliche Conception nicht demselben Schriftsteller angehört, wie die jehovistischen Bestandtheile.

Dabei lässt sich nun weiter nicht verkennen, dass zuvörderst diese elohistischen Stücke im ersten Theile unseres Buches sich auf einander beziehen, einander voraussetzen und sich passend an einander anschliessen, während sie dagegen auf den Inhalt der dazwischen liegenden jehovistischen Abschnitte keine Rücksicht nehmen, wonach sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit vermuthen lässt, dass ursprünglich jene sich auch äusserlich an einander geschlossen haben und in einer älteren Schrift, welche der Abfassung unserer Genesis vorhergegangen, mit einander zu einer fortlaufenden Geschichtserzählung vereinigt waren. Diese ältere Schrift scheint denn von dem Inhalt des ersten Theiles unserer Genesis namentlich folgende Erzählungen enthalten zu haben:

a) Die Geschichte der Schöpfung der Welt und namentlich der Erde, Kp. 1, 1—2, 3.

b) Ein genealogisches Verzeichniss, von dem ersten Menschenpaare ausgehend, bis auf den Noah, also von der Schöpfung der Menschen an bis zur Sintfluth, Kp. 5.

Dieses hat sich ursprünglich höchst wahrscheinlich an die elohistische Schöpfungsgeschichte unmittelbar angeschlossen, wie denn hier bloss der Inhalt dieser Erzählung vorausgesetzt wird, worin die Schöpfung des Menschengeschlechtes ganz im Allgemeinen als Schöpfung von Mann und Weib berichtet ist; auf den Inhalt der dazwischen liegenden jehovistischen Erzählungen wird hier keine Rücksicht genommen. Von Söhnen des ersten Menschenpaares wird hier V. 3ff. bloss Seth genannt, und von dem ist auf solche Weise die Rede, dass es hier durchaus den Anschein hat, als werde er als der Erstgeborene genannt, als sei wenigstens dem Concipienten von früheren Söhnen Adams nichts bekannt gewesen. Eine Ausnahme macht nur V. 29, wo eine deutliche Beziehung auf 3, 17; 4, 12 stattfindet, von der aber sehr wahrscheinlich ist, dass sie der ursprünglichen Conception dieser Genealogie noch nicht angehört hat, sondern erst durch eine spätere Bearbeitung hineingekommen ist*), wie sich denn hier auch die Benennung Jehova findet, während Gott sonst in dieser Genalogie Elohim genannt wird (V. 1.

*) Vgl. Vorl. über die Gen. z. d. St.: „Dies bestätigt sich auch dadurch, dass die Sitte, über die ertheilten Namen dergleichen etymologisirende Bemerkungen hinzuzufügen, sich auch schon in den bisherigen jehovistischen Abschnitten findet (3, 20; 4, 1. 25), nicht aber in den elohistischen."

22. 24)*). Dass aber diese Genealogie ursprünglich nicht in Zusammenhang mit dem, was jetzt vorhergeht, niedergeschrieben ist, zeigt auch ziemlich deutlich das Verhältniss des Anfanges von Kp. 5 zu dem Schlusse von Kp. 4, wo auch schon die Geburt des Seth und Enos erzählt ist (4, 25. 26); nicht leicht lässt sich denken, dass ein Schriftsteller, der auf ganz selbständige Weise ein zusammenhangendes geschichtliches Werk schrieb, dies mit solchen Worten, wie dort der Fall ist, hätte anführen können und dann unmittelbar darauf dasselbe in etwas anderer Weise wiederholen. Dazu kommt noch ein anderer Umstand, den ich hier nur kurz andeuten kann, dass sich nämlich zu einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit bringen lässt, dass Kp. 4, 17. 18 und Kp. 5 eine und dieselbe Genealogie für die Nachkommen des ersten Menschenpaares bis auf den Lamech enthalten, nur nach etwas verschiedener Ueberlieferung und daher auch mit Abweichungen im Einzelnen von einander, dass aber die zum Theil ganz gleichlautenden (Henoch und Lamech), zum Theil sehr ähnlichen Namen in beiden Genealogien sich nicht auf verschiedene, sondern auf dieselben Personen beziehen**); welches Verhältniss auch an sich es im höchsten Grade wahrscheinlich macht, dass nicht beide Abschnitte ursprünglich von demselben Schriftsteller concipirt sind.

c) Eine Geschichte der Sintfluth bis zum Tode des Noah, eben diejenige, welche uns, nur etwas überarbeitet, in der Genesis noch 6, 5—9, 29 vorliegt, und sich, wie wir gesehen haben, durch Ausscheidung der jehovistischen Elemente noch mit grosser Wahrscheinlichkeit ganz in der ursprünglichen Gestalt wieder herstellen lässt.

d) Ein genealogisches Verzeichniss von Sem bis auf Abraham, 11, 10–26. Dieses dient dazu, die Geschichte des Noah mit der des Abraham in Verbindung zu setzen, gleichwie Kp. 5 dazu dient, die Geschichte der Schöpfung mit der der Sintfluth zu verbinden, und ist dem letzteren Verzeichnisse der Anlage und dem ganzen Charakter nach so ähnlich, dass sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit dafür derselbe Concipient annehmen lässt.

So bilden diese vier Stücke eine fortlaufende, wohl zusammenhangende kurze Geschichte der Urzeit des menschlichen Geschlechtes von der Schöpfung an bis auf den Abraham; und

*) In der ursprünglichen elohistischen Erzählung stand vielleicht bloss, gemäss der Darstellung im vorhergehenden Theil des Kapitels, V. 28: „Und Lamech lebte 182 Jahre, da erzeugte er den Noah", und dann gleich V. 30.

**) Dies hat zuerst Ph. Buttmann gehörig beachtet (Mythologus I, S. 170 ff.).

es lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sie ursprünglich sich auf diese Weise aneinander schlossen als Bestandtheile einer älteren, der Abfassung unserer Genesis vorhergehenden Schrift. Schon von vorne herein aber lässt sich vermuthen, dass dieselbe Schrift die Geschichte auch noch weiter wird fortgeführt haben, und mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass ihr auch aus dem übrigen Theile unserer Genesis ursprünglich manche Stücke angehört haben, diejenigen namentlich, welche sich gleichfalls durch die herrschende Benennung der Gottheit als Elohim und durch die Enthaltung von der Anwendung des Namens Jehova kenntlich machen, von denen einzelne schon früher betrachtet sind, wobei als wahrscheinlich nachgewiesen wurde, dass sie mit andern jehovistischen Bestandtheilen des Buchs ursprünglich nicht von demselben Verfasser concipirt sind.

Hierher gehört die erstere der beiden Erzählungen über den Ursprung des Namens Beerseba in ihrer ursprünglichen Gestalt 21, 22—31a, und die Erzählung über den Aufenthalt des Abraham und der Sarah bei dem Abimelech Kp. 20, nur mit Ausnahme des letzten Verses, V. 18 (vielleicht auch V. 17b), dessen Inhalt auch zu dem Inhalte der vorhergehenden Erzählung gar nicht recht stimmt. Dasselbe lässt sich mit der grössten Wahrscheinlickeit annehmen von Kp. 17, über den von Gott mit dem Abraham geschlossenen Bund und die Einsetzung der Beschneidung; diese Erzählung hat eine grosse Aehnlichkeit mit der 9, 1—17 über den Bund Gottes mit dem Noah und ist schon deshalb aller Wahrscheinlichkeit nach von demselben elohistischen Verfasser wie diese; und so wird auch in diesem Abschnitt selbst Gott durchaus als Elohim bezeichnet, nur mit Ausnahme von V. 1 (wo bei der ursprünglichen Conception aller Wahrscheinlichkeit nach statt Jehova auch Elohim gestanden hat). Ferner von der jetzt sehr abgerissen dastehenden elohistischen Notiz 19, 29 über die Errettung des Abraham und Lot bei der Zerstörung von Sodom und Gomorrha; Kp. 21, 1—21 über die Geburt, Beschneidung und Entwöhnung des Isaak, sowie über die Ausstossung der Hagar und die ihr zu Theil gewordene göttliche Erscheinung; Kp. 23 über den Ankauf der Höhle von Makpela durch den Abraham; Kap. 25, 1—11 über Abrahams Verbindung mit der Ketura, die mit ihr erzeugten Söhne, die Ausschliessung dieser und der mit den Kebsweibern überhaupt erzeugten Söhne von den Rechten des Isaak, sowie über den Tod und das Begräbniss des Abraham; ferner wahrscheinlich ib. V. 12—18 über die Nachkommen des Ismael, die 12 aus ihm hervorgegangenen Fürsten; dieser Abschnitt führt uns die Erfüllung der dem Abraham 17, 20 gegebenen göttlichen Verheissung über solche 12 Fürsten aus dem Geschlechte des Ismael vor, und es lässt sich daher wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er ursprünglich schon derselben Schrift angehört hat,

worin jene Verheissung und Gottes Bund mit dem Abraham berichtet war; ferner 27, 46—28, 5 über die Entlassung des Jakob durch den Isaak nach Mesopotamien. Ferner Kpp. 42—45 die beiden Reisen der Brüder Josephs nach Aegypten; Kpp. 46. 47 Jakobs Niederlassung in Aegypten u. s. w.; Kp. 48 Jakobs Adoption des Ephraim und Manasse nebst seinem prophetischen Segen in Beziehung auf sie; ferner Kp. 49, 28— Kp. 50 Ende, Jakobs Tod und Begräbniss, Josephs Tod.

So machen auch noch andere Abschnitte es durch ihre Beschaffenheit und andere Umstände sehr wahrscheinlich, dass bei ihnen eine rein elohistische und jener zusammenhangenden elohistischen Schrift angehörende Erzählung zu Grunde liegt, diese aber nachmals erweitert oder überhaupt überarbeitet und dabei auch das Jehovistische, welches sich jetzt darin findet, hineingekommen ist.

So 22, 1—19 über Abrahams Versuchung, den Isaak zu opfern (wo nach Tuch's sehr wahrscheinlicher Vermuthung die ursprüngliche Erzählung aus V. 1—13. 19 bestanden, und V. 11 statt Engel Jehovas ursprünglich Engel Elohims gestanden hat), so wie Kp. 28 ff. über Jakobs Reise nach Mesopotamien und seinen Aufenthalt daselbst, wo sich namentlich 30, 23. 24 eine bestimmte Spur einer späteren Ueberarbeitung der ursprünglichen Erzählung findet, indem hier hinter einander zwei verschiedene etymologische Deutungen des Namens Joseph angegeben werden, die erste mit Elohim, die andere mit Jehova; nicht minder das Meiste in der Geschichte des Joseph und der Einwanderung der Israeliten in Aegypten, Kpp. 37. 39 ff.

Wenn nun auch von dem hier Beigebrachten Einzelnes weniger sicher sein sollte, so lässt sich doch so viel nach dem bisher Ausgeführten mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sich durch unsere Genesis die Bestandtheile einer älteren elohistischen Schrift hindurchziehen, worin schon die Geschichte der Urzeit von der Schöpfung der Erde an behandelt war und die auch die Geschichte der Patriarchen, des Abraham, Isaak, Jakob und Joseph umfasste.*)

Um aber diese Schrift noch näher kennen zu lernen, ist es nöthig hier gleich unser Augenmerk auf den ersten Theil des

*) Die Stücke unserer Genesis, welche dieser elohistischen Schrift angehört haben, unterscheiden sich von den jehovistischen Bestandtheilen der Genesis auch noch ausser der Bezeichnung der Gottheit durch mehrerlei Eigenthümlichkeiten in der Sprache, z. B. durch die Benennung Mesopotamiens als פַּדַּן אֲרָם 35, 9. 26 u. ö. (dagegen אֲרַם נַהֲרַיִם 24, 10); die Verbindung פָּרָה וְרָבָה 1, 22. 28; 8, 17 u. ö.; מִין (mit ל praef. u. suff.) 1, 11. 12. 21. 24. 25; 6, 20; 7, 14; und so noch mehreres Andere; s. de Wette §. 150 am Ende.

Exodus zu richten. Hier lässt sich mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit nachweisen, dass mehrere dort befindliche Erzählungen aus der Geschichte der Kindheit des Moses und seiner Berufung ursprünglich jener älteren elohistischen Schrift angehört haben; und besonders gilt das von der Erzählung Ex. 6, 2 ff., welche selbst wieder sehr wichtig ist zur Bestätigung der ganzen Ansicht über jene Schrift wie zur richtigen Beurtheilung ihres Charakters. Es wird hier nämlich berichtet, dass Gott sich dem Moses als Jehova bezeichnet habe, dem Abraham, Isaak und Jakob, sagt Elohim, sei er als Gott der Allmächtige erschienen (בְּאֵל שַׁדָּי), aber mit seinem Namen Jehova sei er ihnen nicht bekannt geworden. Es lässt sich dieses auf ungekünstelte Weise nicht anders verstehen, als so, dass vorausgesetzt wird, Gott sei den Patriarchen, obwohl er sich ihnen offenbarte, (und so den Menschen überhaupt) unter der Benennung Jehova noch nicht bekannt gewesen, sondern habe sich als solchen erst damals dem Moses und durch Moses dem Volke geoffenbart, während er sich den Patriarchen nur unter der allgemeineren appellativen Benennung des allmächtigen Gottes geoffenbart habe. Dieses führt uns denn auf solche Stellen der Genesis, wo Gott, wenn er den Patriarchen erscheint, sich ihnen auf diese Weise als אֵל שַׁדָּי bezeichnet, wie 17, 1: „(Jehova) erschien dem Abram und sprach zu ihm: Ich bin Gott der Allmächtige"; 35, 11: „Und Gott sprach zu Jakob: Ich bin Gott der Allmächtige"; und so wird Gott auch öfters von den Patriarchen selbst genannt, von Isaak 28, 3, und von Jakob 43, 14; 48, 3. Dieses findet sich in Abschnitten, von denen die erstgenannten entschieden elohistisch sind und jener älteren (elohistischen) Schrift angehört haben; und aller Wahrscheinlichkeit nach auch die übrigen. Unverkennbar werden wir hier veranlasst, zu vermuthen, dass diese Stellen und jene Erzählung des Exodus schon ursprünglich in Beziehung zu einander gestanden haben, und die letztere ursprünglich schon derselben fortlaufenden Schrift angehört hat wie die ersteren.

Es ergibt sich darnach als eine Eigenthümlichkeit dieser älteren Schrift, dass sie die Kundwerdung Gottes als Jehova erst mit dem Momente beginnen liess, wo Gott sich dem Moses unter dieser Benennung offenbart, während sie in der älteren

Geschichte Gott sich auf diese Weise nicht kund geben noch erkannt werden liess. Daher können denn dieser Schrift, der die Erzählung Ex. 6, 2 ff. angehörte, weder solche Stellen unserer Genesis angehört haben, wo Gott sich schon vor Moses als Jehova bezeichnet, noch auch wo er von den Patriarchen und anderen Personen vor Moses auf diese Weise bezeichnet wird, wie 4, 1; 9, 26; 14, 22; 15, 7; 18, 19 u. a.; und eben so wenig solche Stellen, wo von einem Jehova-Dienste die Rede ist, den die Menschen im Zeitalter vor Moses getrieben hätten, wie 4, 26; 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25. Aber nicht bloss dieses, sondern der Verfasser hat auch für schicklich erachtet — und hat das, wie es scheint, mit grosser Consequenz durchgeführt — sich der Benennung Jehova auch in der Erzählung, wo er selbst, der Schriftsteller, der Redende ist, ganz zu enthalten bis zu diesem Punkte in der Geschichte, wo Gott sich dem Moses als Jehova offenbart und so diese Benennung zuerst eingeführt ward.

In ähnlicher Weise werden in der Genesis für die Stammeltern der Israeliten die Namen Abraham und Sarah in der Erzählung erst von dem Punkte an gebraucht, wo die Veränderung ihrer bisherigen Namen, Abram und Sarai, durch Gott berichtet ist. Das ist in der elohistischen Erzählung Kp. 17 der Fall, und diese Verschiedenheit in der Bezeichnung der beiden Stammeltern vor und nach diesem Punkte fand ohne Zweifel auch schon in der älteren elohistischen Schrift statt, ist hier aber in derselben Weise auch durch unsere Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt beibehalten und durchgeführt, was mit den Benennungen Gottes nicht der Fall ist.

Aehnlich verhält es sich auch mit dem Namen Israel. Von den beiden Erzählungen der Genesis, welche die Umwandlung des Namens Jakob in Israel berichten, hat der älteren elohistischen Schrift wahrscheinlich nicht die erste, wie dieselbe uns jetzt vorliegt, angehört (32, 28—30a), wohl sicher aber die zweite Kp. 35, 9ff. Erst von diesem Punkte an wird der Name Israel auch in der Erzählung vom Schriftsteller wiederholt gebraucht, obwohl daneben noch häufiger Jakob beibehalten ist; vielleicht dass hier in der älteren elohistischen Schrift von jenem Punkte an die Benennung Israel herrschend angewandt, dieses aber durch den Verfasser der Genesis nicht mit derselben Consequenz wie bei dem Namen Abraham durchgeführt ist, was seinen Grund wohl darin hat, weil in jenem Falle der Name Jakob für die einzelne Person, den Stammvater, die ganz gewöhnliche Bezeichnung war, Israel aber nur mehr in Beziehung auf das von ihm ausgegangene Geschlecht gebräuchlich.

Dass aber der Verfasser der älteren elohistischen Schrift bis zu jener dem Moses zu Theil gewordenen Offenbarung im

Laufe der Erzählung Gott nur mit der allgemeinen Benennung Elohim bezeichnet, und, wo der wahre Gott näher nach seiner Eigenschaft in Reden Gottes selbst oder der Patriarchen bezeichnet werden soll, dieses nur mit der Bezeichnung des allmächtigen Gottes geschieht, das hat seinen Grund nur darin, weil der Verfasser davon ausging, dass dieser wahre, lebendige Gott sich unter der Benennung Jehova erst dem Moses kund gethan habe, und erst von da an dieselbe im Volke Israel herrschend geworden sei, und ganz falsch ist, wenn von Bohlen namentlich auch auf diese Erscheinung die Behauptung stützt, dass jene elohistische Schrift überhaupt, ihrem Inhalte nach, fremden, nicht hebräischen Ursprungs sei, geschöpft aus den Traditionen fremder Völker und so, dass sie auch die fremden polytheistischen Formen und besonders chaldäische Vorstellungen beibehalten und für das hebräische Volk und den Jehova-Dienst überhaupt gar kein Interesse gehegt habe. Vielmehr verräth der Verfasser sich durchaus als Hebräer, und es ist aus dem Bisherigen schon klar, dass er in seiner Schrift von Anfang an darauf ausgegangen ist, nachzuweisen, wie der Dienst Jehovas, als des von seinem Volke verehrten alleinigen wahren und lebendigen Gottes, in dem israelitischen Volke eben unter dieser Form und Benennung eingeführt worden sei.

In dem bisher Vorgetragenen liegen nun auch schon Andeutungen, wie sich, wenigstens theilweise, die jehovistischen Elemente der Genesis zu den elohistischen verhalten. Manche Gelehrte haben, wie früher angegeben ist, sich die Sache so gedacht, dass der Verfasser der Genesis über die in diesem Buche behandelten Zeiten und Begebenheiten auch eine der elohistischen parallellaufende zusammenhangende jehovistische Schrift vorgefunden und daraus eben so die jehovistischen Elemente aufgenommen habe, wie die elohistischen aus der andern Schrift. An sich kann auch keineswegs die Möglichkeit geleugnet werden, dass es schon vor unserer Genesis über den Zeitraum von der Schöpfung bis auf die Einwanderung der Israeliten in Aegypten oder noch weiter hinab auch solche zusammenhangende geschichtliche Darstellungen gegeben habe, wo der wahre Gott von Anfang an mit der bei den Israeliten seit Moses gewöhnlichen Benennung Jehova bezeichnet ward. Doch lässt sich, dass das wirklich der Fall

gewesen, wie ich glaube, aus dem, was in der Genesis uns vorliegt, nicht erweisen. Wenn wir hier die sämmtlichen jehovistischen Bestandtheile der Genesis im Vergleich mit einander betrachten, so lässt sich dabei keineswegs auf gleiche Weise, wie bei den elohistischen namentlich im ersten Theile der Genesis der Fall ist, ein fortlaufender Faden und ein Sich- Anschliessen des Einen an das Andere nach Inhalt und Form nachweisen. Ja bei vielen, wo nicht bei den meisten jehovistischen Bestandtheilen ist auch das nicht einmal wahrscheinlich, dass sie überhaupt in der vorliegenden Form jemals selbständig ohne die elohistischen vorhanden gewesen sein sollten, vielmehr, dass sie von Anfang an nur in Beziehung auf die elohistischen geschrieben sind, als deren Ergänzung oder Erweiterung oder überhaupt bei einer Ueberarbeitung der ursprünglichen Erzählung, und zwar durch den Verfasser der Genesis selbst.

Dies lässt sich zuvörderst mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, wo in solchen Stücken, die durch ihren ganzen Charakter sich als ursprüngliche Bestandtheile jener elohistischen Schrift zu erkennen geben, zum Theil nur in einzelnen Versen, besonders am Ende des Abschnittes als Uebergang zu der folgenden Erzählung, oder am Anfange in der Anknüpfung an die vorhergehende sich etwas Jehovistisches findet.

Dahin gehören mehrere schon früher berührte Stellen; so in der genealogischen Liste Kp. 5, welche sonst ganz elohistisch ist, V. 29 die etymologische Bemerkung über die Bedeutung des Namens Noah; ferner Kp. 20 der Schluss V. 18, vielleicht mit V. 17b (vgl. S. 243); Kp. 17 über den Bund Gottes mit Abraham und die Einsetzung der Beschneidung, V. 1 in der Anknüpfung an das Vorhergehende (vgl. S. 248); Kp. 21, 1—21 über die Geburt des Isaak u. s. w., der Anfang V. 1; Kp. 21, 22—34 die letzten Verse, wohl von V. 31b an (vgl. S. 242).

Nicht minder gilt dies von anderen Abschnitten, welche, ursprünglich gleichfalls Bestandtheile der elohistischen Schrift, eine stärkere Ueberarbeitung oder Erweiterung mit mehreren jehovistischen Einschaltungen erfahren haben.

Z. B. die Geschichte von der Sintfluth, wo sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass das Jehovistische darin erst bei der Aufnahme der Erzählung in die Genesis und durch deren Verfasser hineingekommen ist, und zwar wohl nicht nach anderweitigen schriftlichen Quellen, sondern nur nach bisheriger mündlicher Ueberlieferung. Dasselbe gilt von den jehovistischen Zusätzen und Erweiterungen der Erzählung von der

Opferung des Isaak 22, 1—19 und ebenso auch wohl noch von anderen Abschnitten.

So sind auch wahrscheinlich manche der ganz jehovistischen Erzählungen der Genesis nach bisheriger mündlicher Ueberlieferung zuerst von dem Schriftsteller niedergeschrieben, der jene elohistische Schrift schon vorfand und sie zur Hauptgrundlage seines geschichtlichen Werkes machte.

Doch können wir nicht zweifeln, dass dieser oder der Verfasser unserer Genesis ausser der elohistischen Grundschrift auch noch anderweitige schriftliche Quellen benutzt hat, wenn sich gleich über deren Beschaffenheit und Verhältniss zu einander mit einiger Sicherheit schwer etwas ermitteln lässt. So ist nicht unwahrscheinlich, obwohl nicht ganz sicher, dass der Verfasser unseres Buches auch die zweite Schöpfungsgeschichte, die mit Jehova Elohim Kp. 2, 4 — 3 fin., nicht selbst zuerst concipirt, sondern aus einer andern Schrift, vielleicht nur am Anfange etwas abgekürzt, herübergenommen hat. Das 4. Kp., von Kain und Abel und den Nachkommen des Kain, ist in dieser Gestalt wohl von dem Verfasser der Genesis selbst zuerst concipirt; aber mit Sicherheit lässt sich annehmen, dass er das V. 23. 24 sich findende Lied des Lamech schon vorgefunden hat.

Der Sinn dieses Liedes wird von den Auslegern verschieden gefasst. Wenn man es aber unbefangen für sich betrachtet, so, glaube ich, führt es deutlich auf einen Todschlag, den Lamech selbst an einem Jünglinge begangen hatte, wesshalb er fürchtet und selbst verkündigt, dass über ihn eine strengere göttliche Strafe werde verhängt werden, als über den Kain. Von einer solchen Begebenheit ist in der vorhergehenden Erzählung selbst keine Andeutung, und es lässt sich wohl annehmen, dass ihrem Verfasser selbst über diese Veranlassung und Beziehung des Liedes nichts Bestimmtes bekannt gewesen ist; das zeugt denn aber gerade für das hohe Alter dieses Liedes, und dient jedenfalls zum Beweise, dass der Verfasser des Abschnittes, worin es sich findet, und der Genesis, es schon anderswo vorgefunden und von daher herübergenommen hat, vielleicht in einer alten Sammlung von Liedern.

Besonders merkwürdig und in geschichtlicher Hinsicht von grosser Bedeutung ist unter den jehovistischen Abschnitten der Genesis das 14. Kp., die Erzählung, wie Abraham seinen Brudersohn Lot aus der Gefangenschaft befreit habe und dabei mit dem Könige von Sodom und dem Priesterkönige von Salem, Melchisedek, zusammengetroffen sei.

Es hat diese Erzählung in ihrem ganzen Charakter etwas höchst Eigenthümliches, wodurch sie sich von den übrigen Erzählungen, zwischen denen sie steht, unterscheidet, und es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, dass der Verfasser der Genesis sie schon schriftlich vorgefunden hat. Es sind darin die historischen Thatsachen, auch solche, die an sich nicht gerade wesentlich erscheinen, mit einer besonderen Anschaulichkeit und unverkennbaren Genauigkeit berichtet, so dass sich deshalb wohl annehmen lässt, dass die ursprüngliche schriftliche Aufzeichnung der Begebenheit in eine verhältnissmässig sehr frühe Zeit fällt, jedenfalls in eine bedeutend frühere, als der die Abfassung der Genesis in ihrer jetzigen Gestalt angehört.

Ein anderes allem Anscheine nach uraltes historisches Fragment ist Kp. 10, 8–12, die Nachricht über Nimrod und dessen Reich, von dem sich auch wohl mit Bestimmtheit behaupten lässt, dass der Verfasser der Genesis, von dem sonst die Völker-Genealogie Kp. 10 im Allgemeinen wahrscheinlich zuerst in dieser Gestalt concipirt ist, es bereits schriftlich vorgefunden hat. Nicht minder lässt sich bei dem manches Schwierige darbietenden kleinen Abschnitte Kp. 6, 1–4 über das aus der Verbindung der Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen hervorgegangene Geschlecht der Riesen mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass der Verfasser der Genesis über die darin behandelten Gegenstände schon etwas Schriftliches vorgefunden und das hier, aber nur im Auszuge, mitgetheilt hat. Nicht unwahrscheinlich ist auch, dass das Lied, welches den Segen des Jakob bildet, Kp. 49, 1–27, zwar der elohistischen Grundschrift nicht angehört hat, aber von dem Verfasser der Genesis schon anderswo schriftlich vorgefunden ist.*) In manchen an-

*) Vgl. Vorlesungen über die Genesis z. d. St.: Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, namentlich nach V. 10 (bis er nach Silo kommt — nämlich als Anführer seiner Brüder — und ihm Völker gehorchen, d. h. bis er Israel in Kanaan eingeführt, ihm die heidnischen Völkerschaften des Landes unterworfen, und dem Heiligthum Jehovas einen festen Sitz verschafft hat; vgl. Jos. 18, 1), dass die Abfassung des Liedes vor die Davidische Zeit fällt; und zwar, nach V. 16f. wahrscheinlich in das Zeitalter der Richter, in die Zeit des Simson, oder unmittelbar darnach. Hiernach aber würde die Abfassung auch früher fallen, als wahrscheinlich die der elohistischen Grundschrift, und dasselbe nicht vom Elohisten verfasst sein, wie ich De libri Geneseos origine etc., p. 19 wegen des אֵל שַׁדַּי V. 25 für wahrscheinlich gehalten habe; dem ist aber auch das יְהוָה V. 18 entgegen, da mir jetzt nicht hinreichende Berechtigung statt zu finden scheint, diesen Vers als später eingeschaltet zu betrachten. Nicht zu entscheiden aber wage ich, ob der Elohist das zu seiner Zeit schon vorhandene Lied ungeachtet des יְהוָה in sein geschichtliches Werk schon aufgenommen hat, oder ob dieses erst durch den Verfasser der Genesis geschehen ist. Sicher ist es aber nicht erst durch diesen letzteren verfasst worden.

deren Fällen lässt sich kein bestimmter Entscheidungsgrund finden, ob der Verfasser der Genesis selbst die Erzählung einzelner Begebenheiten zuerst concipirt oder dieselbe schon anderweitig schriftlich vorgefunden hat.

So viel aber können wir nach dem Bisherigen, glaube ich, als ein möglichst sicheres Ergebniss betrachten, dass der Verfasser der Genesis wirklich verschiedene frühere Schriften benutzt und deren Darstellung theilweise sich angeeignet hat, dass aber die Hauptgrundlage seiner Schrift jene ältere zusammenhangende elohistische Schrift gebildet hat.

Diese elohistische Schrift ist im Wesentlichen das, was Ewald als das Buch der Ursprünge bezeichnet. Er nimmt aber zwischen diesem und der Genesis in ihrem gegenwärtigen Umfange mit den jehovistischen Bestandtheilen, die er meist dem sogenannten vierten — oder Ausgb. 2 dem fünften — Erzähler zuschreibt, noch ein Mittelglied — Ausgb. 2 noch zwei Mittelglieder — an, das Werk des sogenannten dritten Erzählers — oder Ausgb. 2 die des dritten und vierten —, die das Buch der Ursprünge noch mit mehreren elohistischen und jehovistischen Erzählungen, besonders aus der Geschichte des Jakob und noch mehr aus der des Joseph bereichert haben sollen. Allein dazu finde ich durchaus keine Veranlassung; vielmehr zweifle ich nicht, dass alle wirklich elohistischen Bestandtheile der Genesis, wo Gott als Elohim bezeichnet wird in einem Zusammenhange, wonach derselbe als der einige wahre Gott vom israelitischen Schriftsteller auch hätte als Jehova bezeichnet werden können, schon ursprünglich Bestandtheile jener zusammenhangenden elohistischen Schrift ausgemacht haben.

Was Ewald veranlasst hat, hier unter den elohistischen Stücken, was ihre ursprüngliche Abfassung betrifft, eine solche Scheidung zu machen, ist wahrscheinlich der Umstand, dass in manchen derselben unter den Söhnen Jakobs mit einer besonderen Vorliebe Joseph behandelt wird; dieses meint er, habe seinen Grund wohl darin, dass diese Stücke von einem Nachkommen des Joseph, wenigstens einem Schriftsteller aus dem Reiche der 10 Stämme, verfasst seien; und das würde freilich wohl anzunehmen sein, wenn ihre Abfassung in so späte Zeit fiele, als Ewald diese Stücke setzt (sec. 10 — 9 v. Ch.). Allein wenn in so später Zeit ein älteres geschichtliches Werk dergestalt im Interesse des Reiches Israel umgestaltet wäre, so würde sich schwer erklären lassen, wie dasselbe dann in dieser

Gestalt auch alsbald sollte im Reiche Juda Eingang und Beifall gefunden haben können, was doch der Fall müsste gewesen sein, wenn dann nach Ewald's weiterer Ansicht der diesem letzteren Reiche angehörende s. g. 4. (oder Ausg. 2 der 5.) Erzähler dasselbe in dieser Gestalt und mit diesem den Joseph bevorzugenden Charakter bald darnach zur Hauptgrundlage seiner Schrift, unserer Genesis, gemacht hätte.

Eine andere Frage aber ist, ob nicht unserer elohistischen Schrift schon eine ältere zusammenhangende geschichtliche Darstellung der Urgeschichte vorhergegangen ist, welche zu jener die Grundlage gebildet hatte, wie Ewald eine solche namentlich in dem sogenannten Buch der Bündnisse annimmt, welches mit der Geschichte Abrahams begonnen haben soll. Hier ist indessen zweckmässig, dass wir zuvor wenigstens im Allgemeinen die Frage zu beantworten suchen, welchem Zeitalter die elohistische Schrift angehört, und in welchem Umfange, bis zu welchem Punkte sowohl in ihr wie vom Verfasser der Genesis die israelitische Geschichte behandelt war.

Da schon aus dem Bisherigen sich das ergibt, dass in der elohistischen Schrift die Geschichte zum wenigsten von der Schöpfung an bis zu der dem Moses zu Theil gewordenen Offenbarung sich erstreckt hat, so könnten wir schon desshalb vermuthen, dass auch der Verfasser unserer Genesis, der sie zur Hauptgrundlage seines Werkes gemacht, dasselbe nicht mit dem Schlusse dieses Buches, beim Tode des Jakob und Joseph, wird abgebrochen haben. Aber wir werden noch bedeutend weiter geführt, wenn wir darauf achten, wie sich in der Genesis so wiederhohlte Hinweisungen auf ein späteres bestimmtes Ziel finden, nämlich auf die Besitznahme des Landes Kanaan durch das Volk Israel, die Nachkommen des Abraham, Isaak und Jakob, so dass es unverkennbar die Absicht des Schriftstellers gewesen ist, auf dieses Ziel den Blick des Lesers hinzurichten; vgl. besonders 12, 7; 13, 14–15; 15, 14–16. 18–21; 17, 8; 24, 7; 26, 3; 50, 24. 25. Wenn nun unsre Genesis, wie wir gesehen, jedenfalls erst lange Zeit nach der Besitznahme des Landes Kanaan verfasst ist, so lässt sich nicht wohl denken, dass der Verfasser, nachdem er die Geschichte so weit fortgeführt hatte, als in der Genesis geschehen ist, bis auf die Einwanderung der Israeliten in Aegypten und den Tod des Jakob und Joseph, sie hier sollte abgebrochen haben, da er

schon 15, 14–16 hervorgehoben hatte, wie Jehova dem Abraham bereits die Bedrängnisse seiner Nachkommen in diesem Lande, ihre Befreiung und Rückkehr ins Land Kanaan angekündigt habe. Wir können vielmehr mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er die Geschichte noch weiter wird fortgeführt und auch berichtet haben, wie Jehova das Volk gemäss den früher gemeldeten Verheissungen aus Aegypten wieder befreit und demselben zum Besitz des Landes Kanaan verholfen habe, dass er also die Geschichte wird bis zu dem Punkte erzählt haben, bis auf den sie in den übrigen Büchern des Pentateuchs und dem Buche Josua fortgeführt ist; wobei denn nahe liegt zu vermuthen, dass entweder er schon diese folgenden Bücher selbst in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, verfasst habe, oder, dass dasjenige, was er über die weitere Geschichte verfasste, wenigstens die Grundlage zu diesen Büchern, wie wir sie jetzt besitzen, gebildet hat.

Dasselbe aber lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit auch schon von der älteren elohistischen Schrift annehmen. Unter den angeführten Stellen der Genesis, welche den Blick des Lesers auf die Besitznahme des Landes Kanaan durch die Israeliten richten, haben zweie sicher der elohistischen Schrift angehört, Kp. 17, 8, wo Gott dem Abraham verheisst, dass er seinem Samen das ganze Land Kanaan zum ewigen Besitzthume geben werde, und 50, 24. 25, wo der sterbende Joseph die Israeliten beschwört, dass sie, wenn Gott sie in das ihren Vätern verheissene Land heimführen würde, seine Gebeine mit hinaufführen sollten. Nun lässt sich aber mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass auch die Abfassung der elohistischen Schrift wenigstens erst geraume Zeit nach der Besitznahme Kanaans durch die Israeliten erfolgt ist. In den Stellen 17, 6. 16; 35, 11, die sicher der elohistischen Schrift angehört haben, hat der Verfasser die göttliche Verheissung an den Abraham und die Sarah wie an den Jakob, dass Könige aus ihnen hervorgehen sollten, auf solche Weise hervorgehoben, dass sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, er habe dabei die Erfüllung derselben schon mit vor Augen gehabt, also sein Werk wenigstens nicht vor der Regierung des Saul geschrieben. Dann aber lassen jene Stellen, worin der Blick des Lesers auf die Besitznahme des Landes Kanaan durch das

israelitische Volk gerichtet wird, uns mit der grössten Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass auch der Verfasser dieses Werkes die Geschichte schon bis zu diesem Ziele fortgeführt hat; wie denn das an sich sehr unwahrscheinlich ist, dass ein diesem Zeitalter angehörender Schriftsteller ein mit der Schöpfung der Welt beginnendes geschichtliches Werk sollte nur bis zu der Berufung des Moses und der ihm über den Namen Jehova zu Theil gewordenen Offenbarung fortgeführt, und hier abgebrochen haben. Die Bestätigung für jene Annahme finden wir auch noch in einem besonderen Umstande. Exod. 13, 19 wird hervorgehoben, wie bei dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten Moses mit Beziehung auf jenes Gebot des Joseph (Gen. 50, 24. 25) dessen Gebeine mit sich genommen habe; und Jos. 24, 32, wie nach der Besitznahme des Landes Kanaan die Israeliten diese Gebeine zu Sichem begraben hätten auf dem von Jakob (nach Gen. 33, 19) von den Söhnen Hemors um 100 Kesita erkauften Acker. Hier lässt sich nun wenigstens mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass diese Beerdigung der Gebeine Josephs schon ursprünglich von demselben Schriftsteller erzählt ist, welcher vorher jene feierliche Anordnung des Joseph und nachher deren Ausführung durch die Israeliten hervorgehoben hatte; ein anderer Schriftsteller würde nicht leicht dazu gekommen sein, die Bestattung dieser Gebeine so besonders hervorzuheben. So dient denn diese Stelle am Ende des Buches Josua in Verbindung mit Exod. a. a. O. zum Beweise, dass die elohistische Grundschrift sich wirklich bis zur Geschichte der Besitznahme des Landes Kanaan durch die Israeliten erstreckt hat, und dass wenigstens einzelne Theile der Schrift in die folgenden uns erhaltenen geschichtlichen Bücher bis zum Buche Josua aufgenommen sind, so dass sich vermuthen lässt, dass sie auch deren Grundlage bildet.

Gehen wir nun von dem bisher Gefundenen aus, so lässt sich allerdings mit grösster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die elohistische Schrift keineswegs das Erste gewesen ist, was über die Urgeschichte der Menschheit und die Anfänge des Volkes Israel aufgezeichnet worden, und wir können wohl voraussetzen, dass auch deren Verfasser schon theilweise ältere schriftliche Aufzeichnungen über diese Zeiten und Begebenheiten

benutzt hat, deren Abfassung zum Theil wohl in sehr frühe Zeiten fällt, wenn sich auch nicht mit einiger Sicherheit ermitteln lässt, in wie frühe.

Da nach dem Ergebniss unserer bisherigen Betrachtungen kein Zweifel sein kann, dass bei den Hebräern Schriftstellerei schon vor Moses herrschend gewesen, so werden wir es nicht unwahrscheinlich finden können, dass dieselbe sich schon damals mit der Urgeschichte der Menschheit beschäftigt habe und namentlich mit der ihrer eigenen Vorfahren; es war vielmehr natürlich, dass sie während ihres Aufenthaltes in Aegypten ein besonderes Interesse dafür hatten, wie ihre Vorfahren in dieses Land gekommen seien, wo sie fortwährend als Fremdlinge, gesondert von den Aegyptern, lebten; dadurch konnte denn leicht der Eine oder der Andere veranlasst werden, gerade die Geschichte des Joseph nach der bisherigen mündlichen Ueberlieferung etwas ausführlicher aufzuzeichnen, und dergleichen hat denn wohl die erste Grundlage zu Demjenigen gebildet, was jene elohistische Schrift darüber enthalten hat, und was darnach theilweise erweitert und überarbeitet in unsere Genesis gekommen ist. Von diesem Ursprunge ist es wohl abzuleiten und erklärt es sich, dass die Geschichtserzählung über den Joseph in unserm Buche eine so grosse und genaue Kenntniss Aegyptens, der Beschaffenheit des Landes wie der Verhältnisse und Sitten der Bewohner desselben bekundet, worauf schon J. D. Michaelis hingewiesen hat, und neuerdings besonders Hengstenberg „die Bücher Moses und Aegypten." Berlin 1841. 8.; namentlich S. 21—76: der Abschnitt Gen. 37—50, oder die Geschichte Josephs. Eben daher ist es wohl mit abzuleiten und erklärt es sich viel wahrscheinlicher als auf dem von Ewald eingeschlagenen Wege, dass die Geschichte Josephs überhaupt mit solcher Anschaulichkeit und Ausführlichkeit berichtet ist.

In einem andern Abschnitte der elohistischen Grundschrift, Gen. 1, findet sich die merkwürdige, meistens freilich übersehene oder durch falsche Erklärung beseitigte Erscheinung, dass hier für die Berechnung von Tag und Nacht gegen einander als Theil eines Nychthemeron gerade die umgekehrte Weise befolgt ist, als welche später bei den Hebräern die ganz gewöhnliche war, dass hier nämlich ein Nychthemeron von dem einen Morgen an gerechnet wird bis zum andern Morgen, während später und schon in der mosaischen Gesetzgebung der bürgerliche Tag durchaus von einem Sonnenuntergange an gerechnet wird bis zum andern. Dazu kommt, dass unter den Gesetzen des Pentateuchs über die Feier des Sabbaths die im Exodus enthaltenen Kp. 20, 8—11; 31, 12—17, welche aller Wahrscheinlichkeit nach in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, von Moses selbst concipirt sind, ausdrücklich auf den Inhalt unserer Erzählung Rücksicht nehmen und die Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes in 6 Tagen und die Ruhe Gottes am 7. Tage voraussetzen. Beides führt uns darauf, dass die erste Abfassung dieser Erzählung, wodurch sie wenigstens wesentlich ganz den Inhalt schon erhielt, womit sie uns jetzt vorliegt, mindestens nicht nach dem mosaischen Zeitalter fallen kann.

Obwohl nun aber nach solchen Erscheinungen so wie auch nach ganz allgemeiner Betrachtung sich wohl nicht zweifeln lässt, dass auch schon der Verfasser der elohistischen Schrift für die Urgeschichte bis auf den Tod des Jakob und Joseph frühere schriftliche Aufzeichnungen gekannt und benutzt hat: so ist doch die bestimmte Weise, wie Ewald dieses geltend macht in seiner Annahme namentlich des denselben zu Grunde liegenden sogenannten Buches der Bündnisse, welches mit der Geschichte des Abraham begonnen habe, durchaus unerweislich, ja rein willkührlich. Ueberhaupt aber scheint der Verfasser unserer elohistischen Grundschrift, was er von früheren Aufzeichnungen benutzt hat, im Allgemeinen durchaus nicht in dem Grade, wie der jehovistische Ergänzer vielfach mit seinen Quellen gethan hat, auch in ihren formellen Eigenthümlichkeiten sich angeeignet, sondern dasselbe der Form nach mehr seiner eigenen schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gemäss gestaltet zu haben; worin eben der Grund dafür liegt, dass wir in unserer Genesis zwar noch vielfältig mit ziemlicher Sicherheit die ursprünglichen Bestandtheile der elohistischen Grundschrift auffinden und ausscheiden können, nicht aber in diesen selbst, was deren Verfasser von früheren Aufzeichnungen benutzt hat.

Was aber im Allgemeinen den Charakter und die Beschaffenheit der elohistischen Grundschrift betrifft, so weit sich das aus dem Bisherigen ergibt, so enthielt dieselbe eine, wie es scheint, mit nicht geringer schriftstellerischer Kunst gegebene zusammenhangende Darstellung der Theokratie oder des Volkes Gottes in seinem Verhältnisse zu Jehova, von der Schöpfung an bis auf die vollendete Besitznahme des Landes Kanaan durch das Volk. Mit einiger Ausführlichkeit behandelte sie nur die Hauptepochen in der Geschichte, nämlich solche, welche für die Erkenntniss des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschengeschlechte und namentlich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke Israel von besonderer Bedeutung waren; so in der vor-mosaischen Zeit die Schöpfung, die Sintfluth, die Erwählung Abrahams und Gottes Bündniss mit ihm, die Geschichte Jakobs und Josephs; dagegen die dazwischenliegenden Zeiträume aufs kürzeste zusammengefasst wurden, in kurzen genealogischen Verzeichnissen, wodurch zwei solcher

Epochen oder die darin auftretenden und dieselben repräsentirenden Hauptpersonen, wie Adam und Noah, Noah und Abraham mit einander in Verbindung gesetzt wurden; dasselbe ist wahrscheinlich nachher auch wohl wieder für den langen Zeitraum zwischen Jakob, Joseph und Moses geschehen, der auch wohl nur durch eine die Geschichte beider verbindende Genealogie ausgefüllt ist, vielleicht die Exod. 6, 14 ff. erhaltene. Eine besondere Eigenthümlichkeit dieser Schrift war, dass sie — und darin folgte sie aller Wahrscheinlichkeit nach einer alten und richtigen Ueberlieferung — den einigen wahren lebendigen Gott sich zwar den Frommen schon lange vor Moses offenbaren liess, wie dem Noah, dem Abraham u. s. w., aber die Verehrung desselben unter der Benennung, worin sie nachmals bei den Israeliten ganz herrschend war, Jehova, erst vom mosaischen Zeitalter an, von der Offenbarung Ex. 6, 3 an, datirte, dass sie daher weder Gott in seinen Offenbarungen noch die Menschen vor Moses in ihren Reden mit Gott und unter einander sich jemals dieser Benennung bedienen liess, und eben so auch der Verfasser selbst, wo er spricht, sich ihrer durchaus enthalten hat. Auf ähnliche Weise verhielt es sich in dieser Schrift, wie früher bemerkt, mit der Anwendung der Namen Abraham und Sarah, im Verhältniss zu Abram und Sarai, wie des Namens Israel im Verhältniss zu Jakob, von denen sie die ersteren auf göttliche Verleihung zurückführt, dieselben aber von dem Momente der Verleihung an scheint durchaus statt der anderen bisher gebrauchten gesetzt zu haben. Ueberhaupt scheint diese Schrift sich durch grosse Gleichmässigkeit im Sprachgebrauch und regelmässigen konsequenten Fortschritt in der Darstellung der Geschichte und Vorführung der geschichtlichen Verhältnisse ausgezeichnet zu haben. So suchte sie es auch zu vermeiden, spätere mosaische oder nachmosaische Verhältnisse und Einrichtungen in die patriarchalische Zeit zu setzen, wohin z. B. gehört, dass sich in den elohistischen Erzählungen der Genesis nicht bloss über die Schöpfung, sondern auch über die Sintfluth und über die von Noah und den Patriarchen dargebrachten Opfer nirgends eine Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren geltend macht, auf welchen Unterschied in der mosaischen Gesetzgebung ein so grosses Gewicht gelegt wird.

Was die Zeit der Abfassung dieser elohistischen Schrift betrifft, so ist schon bemerkt, dass wir durch einzelne Stellen in eine Zeit geführt werden, wo auch das Volk Israel schon unter königlicher Herrschaft stand. Allein auf der andern Seite dürfen wir ihre Abfassung nicht später setzen als in den Anfang dieser Periode der königlichen Herrschaft; wahrscheinlich fällt sie noch in die Regierung des Saul. Dass sie nicht später fällt, nicht erst, wie Ewald hinsichtlich des s. g. Buches der Ursprünge meint, in die Regierung des Salomo, oder gar, wie er von dem s. g. dritten Erzähler der Urgeschichten annimmt, lange Zeit nach der Spaltung der beiden Reiche, dafür spricht die Art und Weise, wie in mancherlei Beziehung die patriarchalische Geschichte hier gestaltet war, wie wir noch aus unserer Genesis erkennen können.

Zuvörderst war unter den Söhnen Jakobs schon sicher in dieser Schrift Joseph mit besonderer Vorliebe behandelt, der Sohn der geliebten Rahel, der selbst von Anfang an der Liebling seines Vaters war und sich dessen besondere Liebe auch bis an sein Ende bewahrte, so dass Jakob sogar die beiden Söhne Josephs, Manasse und Ephraim, adoptirt und jedem von ihnen ganz gleiche Rechte mit seinen eigenen Söhnen ertheilt; und der nicht minder durch die ganze Darstellung hindurch als ein besonderer Gegenstand der göttlichen Liebe und des göttlichen Segens erscheint, in jeder Hinsicht vor seinen Brüdern sehr ausgezeichnet. Es lässt sich nun allerdings wohl nicht zweifeln, wie schon vorher (S. 260) bemerkt, dass der Verfasser der elohistischen Schrift dieses im Allgemeinen der geschichtlichen Ueberlieferung gemäss dargestellt hat, wie sie auch wohl schon in älteren, vielleicht selbst vor-mosaischen Aufzeichnungen sich fand. Allein bei der schriftstellerischen Selbständigkeit, die er bekundet, würden wir erwarten, dass wenn er selbst einer Zeit angehörte, wo namentlich durch David und Salomo der Stamm Juda zu einem so hohen Glanze und Vorzuge vor den andern Stämmen gekommen war, derjenige unter den Söhnen Jakobs, von dem dieser Stamm ausgegangen, Juda, in der geschichtlichen Darstellung weit mehr hervortreten würde, als der Fall ist.

Ganz unstatthaft ist es, sich die Sache so zu denken (wie z. B. Ewald), dass diese den Joseph verherrlichende Schilderung auf ungeschicht-

liche Weise gemacht sei, zu einer Zeit, wo die namentlich zwischen Juda und dem vom Joseph abstammenden Stamme Ephraim bestehende Eifersucht und Feindschaft schon bis zur förmlichen Spaltung in verschiedene Reiche geführt hatte, von einem diesem letzteren Stamme oder wenigstens dem Reiche Israel angehörenden Schriftsteller. Denn wenn damals eine solche ungeschichtliche Darstellung der patriarchalischen Geschichte, abweichend von der bisherigen Ueberlieferung und im einseitigen Interesse der einen Partei, zuerst zum Vorschein gekommen wäre, so würde sie bei der andern Partei, also hier, im Reiche Juda, von Anfang an auf ausdrücklichen Widerspruch gestossen sein und hätte daher gewiss nicht so allgemeine Annahme finden können, als wir doch nothwendig annehmen müssten. Mit Wahrscheinlichkeit erklärt sich unter diesen Umständen die Weise, wie hier die Person und Geschichte des Joseph, in Vergleich mit den anderen Söhnen des Jakob, behandelt ist, nur bei der Annahme, dass sie auf wesentlich treuer Ueberlieferung beruht und dass sie ihre festere Gestaltung durch den Verfasser der elohistischen Schrift in einer Zeit erhalten hat, wo weder Juda vor Ephraim bevorzugt dastand, noch auch zwischen diesen beiden Stämmen Eifersucht bis zur Spaltung stattfand.

Auf dasselbe Resultat werden wir von einer andern Seite geführt. Wäre nämlich diese Schrift erst verfasst zu einer Zeit, wo Jerusalem schon seit länger nicht bloss Residenz, sondern auch Sitz des Heiligthumes Jehovas war, so würde man erwarten, dass auf diese Stadt und deren Bedeutung in die Geschichte der Patriarchen irgend einige Beziehung eingeflossen wäre; aber das findet sich in der Genesis überhaupt nicht, auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt (s. unten), und hat gewiss eben so wenig in der elohistischen Grundschrift stattgefunden. Ueberhaupt aber erscheint dies patriarchalische Zeitalter und die einzelnen Patriarchen, namentlich in den elohistischen Erzählungen, in Beziehung auf Kultus und ganze Lebensweise, durchaus in solcher Einfachheit, wie es sich nicht leicht erklären würde, wenn ihre Abfassung erst in die glanzvolle Zeit des Salomo oder noch später, oder auch nur in die spätere Zeit der Davidischen Regierung fiele.

Was nun das Verhältniss unserer Genesis zu jener elohistischen Schrift betrifft, so ergibt sich schon aus dem Bisherigen so viel, dass sie eine mannigfaltig erweiterte Ueberarbeitung derselben war, und zwar eine solche, von der wir schon jetzt mit aller Wahrscheinlichkeit vermuthen können, dass sie sich nicht bloss auf die Urgeschichte bis auf den Tod des Jakob und Joseph beschränkt, sondern sich auch auf den übri-

gen Theil des Inhaltes jenes Werkes bezogen hat. Wir betrachten indessen hier das Verhältniss zunächst in soweit, als es sich für jenen ersten Theil der Geschichte, in unserer Genesis, kund gibt. Hier hat der spätere Bearbeiter das ältere Werk mit manchen ganz neuen Abschnitten erweitert und zum Theil sehr wichtigen, z. B. mit der zweiten Schöpfungsgeschichte, mit der Erzählung vom Falle des Menschen, vom Brudermorde des Kain und seiner Bestrafung, mit der von den Söhnen Noah's ausgehenden Völker-Genealogie Kp. 10, mit der Geschichte des Thurmes von Babel und der Sprachenverwirrung Kp. 11, 1–9, und manchen anderen Erzählungen, die er zum Theil wohl schon schriftlich vorgefunden, zum grossen Theil aber auch selber wohl zuerst niedergeschrieben hat nach bisheriger mündlicher Ueberlieferung.

Durch die Aufnahme und Einschaltung dieser Stücke in die ältere Schrift wurden dann schon deren Bestandtheile aus ihrer ursprünglichen Verbindung gelöst; aber er hat diese selbst auch theilweise mehr oder weniger überarbeitet. Dabei lässt sich nicht wohl verkennen, dass das Letztere in dem ersten Theile des Buches nicht in dem Grade geschehen ist, als in den folgenden Theilen. Im Anfange hat er die Bestandtheile der elohistischen Schrift ganz oder fast ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt bestehen lassen, und nur in dieselben andere Erzählungen eingeschaltet; hin und wieder ist das auch noch später, in der Geschichte der Patriarchen, geschehen. Aber wie er schon bei der Aufnahme der elohistischen Genealogie Kp. 5 in der etymologischen Erklärung des Namens Noah V. 29 eine auch durch den Gebrauch der Benennung Jehova sich verrathende Beziehung auf die von ihm eingeschaltete Erzählung von dem Falle des Menschen hat einfliessen lassen, so hat er die elohistische Erzählung von der Sintfluth mehrfach erweitert, aber so, dass es nicht sehr schwer hält, seine Zusätze von der ursprünglichen Erzählung zu sondern, und diese letztere wieder herzustellen. Das ist denn mitunter auch noch in späteren Erzählungen möglich (wie wir zum Theil schon gesehen haben); aber keineswegs ist das überall der Fall. Im weiteren Verlaufe hat der spätere Schriftsteller das elohistische Werk nicht vollständig in allen seinen Erzählungen aufgenommen, nur etwa überarbeitet und erweitert, sondern auch

mit Abkürzungen und Auslassungen; davon finden sich bestimmte Spuren.

So lässt sich aus dem entschieden elohistischen Verse 19, 29 folgern, dass in der elohistischen Grundschrift auch schon vorher von Lot die Rede gewesen und namentlich von seinem Aufenthalt in Siddim; das kann aber der spätere Bearbeiter in sein Werk nicht wie er es dort fand aufgenommen haben, da, was sich jetzt im Vorhergehenden über den Lot findet, namentlich über seine Trennung von Abraham, jehovistisch ist. Eben so lässt die ganz und gar elohistische Erzählung über die Ausstossung der Hagar mit ihrem Sohne Ismael 21, 9—21, welche sicher schon jener elohistischen Grundschrift angehört hat, uns nicht zweifeln, dass sich in dieser auch eine Erzählung über die Erzeugung und Geburt des Ismael vorgefunden haben muss, die der Verfasser der Genesis wenigstens nicht in ihrer ursprünglichen Form kann aufgenommen haben, da die jetzt in der Genesis sich darüber vorfindende Erzählung Kp. 16 jehovistisch ist. Doch hat davon der elohistischen Grundschrift vielleicht angehört Kp. 16, 1. 3 (4a). 15. 16.

Bei der Art, wie der spätere Schriftsteller vielfach, und im weiteren Fortgange des Werkes immer mehr, in Beziehung auf die ältere elohistische Schrift verfahren ist, lässt sich in manchen Fällen nicht mehr im Einzelnen eine sichere Bestimmung und Scheidung dessen, was derselben angehört hat und was nicht, bewerkstelligen. Immer aber ist die schriftstellerische Selbständigkeit des Verfassers der Genesis auch in den späteren Theilen nicht so gross, dass er das Fremde und das Eigene zu einem organischen, im Inhalte wie in der Form durchaus zusammenstimmenden Ganzen verarbeitet hätte, wie die elohistische Schrift selbst scheint gewesen zu sein. Das zeigt sich schon in den, wie wir gesehen haben, mehrfach sich findenden Wiederholungen derselben Gegenstände auf nicht ganz zusammenstimmende Weise, nicht minder in unpassenden Verbindungsweisen, z. B. dem מִשָּׁם 20, 1 u. a. (s. S. 238 f.). Eben aus dieser Entstehungsweise der Genesis ist auch wohl mit zu erklären, dass die verschiedenen Erzählungen in chronologischer Hinsicht mitunter nicht zusammen stimmen.

Der Art ist z. B., dass nach Vergleichung von 16, 16 mit 17, 1. 17; 21, 5 Ismael bei der Geburt des Isaak schon wenigstens 14 Jahr alt gewesen sein müsste, also zur Zeit, da er nach der Entwöhnung des Isaak mit seiner Mutter Hagar aus dem Hause des Abraham ausgestossen ward, wenigstens 15 — 16 Jahr, während die Erzählung über diese Ausstossung 21, 14 ff. ganz so lautet, als ob er noch ein kleines Kind gewesen wäre. Dergleichen findet sich in der patriarchalischen Geschichte noch Mehreres. So lässt es sich nicht läugnen, dass es schwierig ist, a) dass Abraham wegen

seines hundertjährigen Alters nicht daran glauben will, dass ihm noch ein Sohn werde geboren werden (17, 17) und er dann doch noch gegen 40 Jahre später, erst nach dem Tode der Sarah sollte die Ketura zum Weibe genommen und mit ihr 6 Söhne gezeugt haben, und b) dass Sarah ebenfalls es unglaublich findet und darüber lacht, dass, so abgelebt sie sei, sie noch Wollust pflegen sollte (Kpp. 17 und 18), und dass sie dennoch so liebreizend sollte gewesen sein, dass (nach Kp. 20) Abraham später bei seinem Aufenthalte zu Gerar sich veranlasst fand, um Gefahr von sich abzuwenden, sie für seine Schwester auszugeben. Wir haben hier höchst wahrscheinlich eine chronologische Verschiebung der verschiedenen Momente und dadurch entstehende chronologische Ungenauigkeit anzunehmen. Nicht minder bietet auch die Erzählung über die Geburten der verschiedenen Söhne des Jakob chronologische Schwierigkeiten dar*).

Was aber den jehovistischen Charakter betrifft, wodurch sich die zu der älteren Schrift hinzukommenden Bestandtheile

*) S. hierüber Vorl. über d. Gen. z. Kp. 30: Es wird hier V. 25 f. unverkennbar vorausgesetzt, dass Jakob seine Entlassung von Laban gefordert habe, auf der einen Seite nach der Geburt Josephs, auf der anderen Seite nach dem Ablauf der ihm zuletzt noch gesetzten Dienstzeit, also sieben Jahre nach seiner Verbindung sowohl mit Lea als mit Rahel. In diesen Zeitraum von sieben Jahren kann nun aber nicht wohl Alles dasjenige fallen, was im Vorhergehenden als in denselben fallend berichtet ist, und in der Art, wie es hier berichtet ist, wonach zuerst Lea hinter einander 4 Söhne gebiert, dann Rahels Magd, Bilha, 2 Söhne, darauf Leas Magd, Zilpa, 2 Söhne, darnach Lea wieder 2 Söhne und eine Tochter, und zuletzt Rahel einen Sohn. Am wenigsten könnte es sich so verhalten haben, dass der jüngere Sohn immer erst empfangen worden wäre, nachdem der vorhergehende schon geboren war, wie es hier in der Darstellung eigentlich erscheint. Auf jeden Fall würden wir das von Leas Kindern annehmen müssen; denn es heisst V. 9 ausdrücklich, Lea habe erst, als sie sah, dass sie selbst mit Gebären inne hielt, d. h. als seit Judas Geburt doch wohl schon ein gewisser Zeitraum verflossen war, dem Jakob ihre Magd gegeben; und auf der anderen Seite dient die Freude, welche sie bei der Geburt der beiden Söhne ihrer Magd ausspricht, zum Beweise, dass sie selbst, auch bei der Geburt des letzteren derselben, des Asser, noch nicht schwanger war. Wenn wir daher auch die Söhne der Bilha und der Rahel ganz unberücksichtigt lassen, so sind von der Lea allein und ihrer Magd neun Kinder, von denen das folgende immer erst kann empfangen sein, nachdem die Geburt des vorhergehenden schon erfolgt war, wobei wenigstens das eine Mal (nach Judas Geburt) ein längerer Zeitraum dazwischen getreten war. Da aber kann denn die Geburt dieser neun Kinder nicht wohl in einem Zeitraum von 7 Jahren stattgefunden haben. Es muss daher hier in der Erzählung irgendwie eine Ungenauigkeit stattfinden, wenn wir auch nicht mit einiger Sicherheit das Nähere, wie es sich damit verhält, zu ermitteln vermögen. Schon Luther hat die hier stattfindenden Schwierigkeiten anerkannt; er nimmt an, dass die Geburten der beiden Söhne der Zilpa, des Gad und Asser, und die der letzten Söhne der Lea selbst, Isaschar und Sebulon, eigentlich in die spätere Dienstzeit Jakobs (V. 25 ff.) gefallen und nur hier vorweg genommen seien, was allerdings geschehen sein könnte, um die folgende Erzählung nicht zu unterbrechen.

der Genesis von dieser auf die am meisten in die Augen springende Weise unterscheiden, so ist dieser nicht als zufällig zu betrachten, sondern hat seinen Grund darin, dass der spätere Schriftsteller von der Ansicht ausging, dass auch die Patriarchen schon den wahren lebendigen Gott als Jehova verehrt hätten, und zwar schon von der Zeit des Enos an, des Enkels des ersten Menschenpaares, wie es Kp. 4, 26 ausdrücklich heisst, dass man damals, zur Zeit des Enos, angefangen habe, den Namen Jehova's anzurufen, was ohne Zweifel so gemeint ist, dass man damals angefangen habe, die Gottheit nicht bloss im Allgemeinen in derselben Weise, wie später die Hebräer nach dem mosaischen Gesetze, in dem **einen** allein wahren, lebendigen Gotte, sondern auch schon unter dieser Benennung Jehova zu verehren.

Hiermit ist denn in Uebereinstimmung, dass der spätere Schriftsteller auch im weiteren Verlaufe der Schrift wiederholt bemerkt, dass schon die Patriarchen den Namen Jehova angerufen hätten, s. 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25; und dass er nicht bloss die Patriarchen, die Stammväter der Israeliten, sich ohne weiteres dieser Benennung bedienen lässt, sondern 26, 28 ff. selbst Heiden. In dieser Beziehung findet denn zwischen dem späteren Schriftsteller und dem älteren von ihm benutzten Werke, welches die Verehrung Gottes als Jehova erst dem Moses geoffenbart werden lässt, eine bestimmte Differenz statt; in der Schrift aber, wie sie uns vorliegt, laufen beiderlei Vorstellungen und Darstellungen neben einander.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, dass die Verehrung Gottes als Jehova bei dem Volke Israel wirklich erst seit Moses herrschend geworden ist, und so finden wir in der älteren elohistischen Schrift die genauere geschichtliche Ueberlieferung in dieser Beziehung zu Grunde liegend und befolgt. Wie in dieser Hinsicht der Verfasser der Genesis spätere Verhältnisse auf ältere Zeiten überträgt, so finden wir es hin und wieder auch in anderer Beziehung, z. B. dass er schon in der Geschichte der Sintfluth einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren beobachten lässt, und so auch bei dem Opfer, welches nach Beendigung der Fluth Noah Jehova darbrachte, ausdrücklich hervorhebt, dass er es von allerhand **reinen** Thieren dargebracht habe (8, 20). Dagegen in anderer Beziehung hat das Werk in diesem ersten Theile, der die Urgeschichte bis zum Tode Jakobs und Josephs behandelt, wesentlich denselben Charakter und Typus beibehalten, welchen

es in der früheren Gestalt, in der elohistischen Schrift, an sich trug, namentlich in den zwei Punkten: a) dass unter den Söhnen Jakobs fortwährend Joseph am meisten hervortritt, dessen Geschichte mit besonderer Ausführlichkeit und Vorliebe behandelt wird; b) dass auch keine Beziehung auf Jerusalem als heiligen Ort und einstigen alleinigen Sitz des Heiligthums stattfindet, überhaupt keine Andeutung, dass Jehova jetzt oder für die Zukunft nur an einem einzelnen bestimmten Orte dürfe mit Opfern verehrt werden; es ist von verschiedenen Oertern die Rede, an denen die Patriarchen Altäre erbaut und Jehova geopfert hätten, als Beweis ihrer Frömmigkeit, und besonders wird fortwährend Beerseba, noch mehr aber Bethel in der Beziehung hervorgehoben.

Manche Ausleger haben zwar auch schon Beziehungen auf Jerusalem und den dortigen Tempeldienst gefunden, nämlich α) in dem Kp. 14, 18 als Sitz des Priesterkönigs Melchisedek genannten Salem: und β) in dem 22, 2 (vgl. V. 14) genannten Moria als dem Orte, wo Abraham den Isaak opfern sollte. Allein Beides sicher mit Unrecht. Denn das an der ersteren Stelle genannte Salem war sicher eine ganz andere Stadt als Jerusalem, dieselbe, welche Joh. 3, 23 genannt wird (als Ort, wo Johannes taufte); s. meinen Commentar über d. Hebr. Br., z. 7, 1 (II, 2, S. 285 ff.); und in der letzteren Erzählung ist gar nicht von einem Berge Moria die Rede, sondern von einem Lande Moria, oder nach der wahrscheinlich echten Lesart Moreh (wobei wir an dasselbe zu denken haben, wo Abraham schon vorher einen Altar erbaut hatte 12, 6) und einem einzelnen Berge oder Hügel in der Gegend, der den Namen führte: Jahveh Jireh, und der mit dem nachmaligen Tempelberge sicher gar keinen Zusammenhang hatte; s. darüber meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1831. 3. S. 520—524, denen auch de Wette ed. 4 ff. §. 148 b. beigetreten ist. Nicht zu verkennen ist dagegen, dass hier unter den Städten im Lande Kanaan, wie zum Theil schon in den aus der elohistischen Schrift beibehaltenen, so in den neu hinzugefügten Erzählungen, es besonders Beerseba ist, und noch mehr hier Bethel, die in Beziehung auf den daselbst von den Patriarchen getriebenen Gottesdienst am meisten hervorgehoben werden. Ueber Beerseba vgl. 21, 31 ff.; 26, 24 f. 33; 46, 1—4; über Bethel 12, 8; 13, 4; 28, 11—22; 31, 13; 35, 1—7. 9—15.

Unverkennbar wird namentlich die letztere Stadt mit besonderer Liebe behandelt als ein Jehova sehr wohlgefälliger Ort, der, was zweimal erzählt wird, als Sitz Jehova's eben diesen Namen Beth-El erhielt; wo Jakob ein Gelübde gethan habe, Jehova daselbst ein Heiligthum erbauen und ihm die Zehnten von aller ihm verliehenen Habe entrichten zu wollen. So wie dieses hier erzählt und überhaupt Bethel in der Genesis,

auch in jehovistischen oder jehovistisch überarbeiteten Stücken, hervorgehoben wird, werden wir mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf geführt, dass die Abfassung in eine Zeit fällt, wo zu Bethel ein bei den Israeliten noch in allgemeinem Ansehen stehendes Heiligthum Jehova's sich befand, dessen Heiligkeit hier eben durch Hinweisung auf seinen Ursprung in der Geschichte der Patriarchen scheint empfohlen zu werden. Nun war Bethel auch in der Periode der Richter theilweise selbst Sitz der Bundeslade, jedenfalls ein heiliger Ort, wo Jehova Opfer dargebracht wurden, und das Orakel Jehova's befragt ward (Richt. 20, 17 f.; 1. Sam. 10, 3), und so ist es auch wohl bis zur Zeit des David geblieben. Dagegen in späterer Zeit, nach der Spaltung der beiden Reiche, war Bethel ein Hauptsitz des von Jerobeam im Reiche Israel eingerichteten Kälberdienstes, gereichte aber eben deshalb den frommen Juden zum grössten Aergernisse, so dass der Prophet Hosea es als Beth-Aven bezeichnet (4, 15; 5, 8; 10, 5. 8; vgl. 8, 5 f.), und dass auch der jüdische König Josia, als er seine Reformation des Gottesdienstes und Herstellung des reinen gesetzlichen Jehova-Kultus auch über Samarien ausdehnte, namentlich die Höhe und den Altar zu Bethel zerstörte (2. Kön. 23, 4. 15 ff.). Eben so war auch Beerseba (nach Amos 5, 5; 8, 13 f.) zur Zeit des jüdischen Königs Usia ein besonderer Sitz des ungesetzlichen Höhen- und Götzendienstes für Juden und Israeliten. Es lässt sich daher nicht wohl denken, dass diese, Bethel und Beerseba so verherrlichenden Erzählungen erst etwa in diesem Zeitalter von einem dem Dienste Jehova's ergebenen jüdischen Schriftsteller verfasst sein könnten, oder auch, dass sie in die Genesis, wenn sie damals erst ihre jetzige Gestalt erhalten hätte, würden aufgenommen sein. Eben so wenig ist irgend wahrscheinlich, dass diese Gestaltung jener Erzählungen oder der Genesis sollte, wie Ewald wenigstens in Beziehung auf mehrere Erzählungen über Bethel (Kp. 28. 31) annimmt, von einem dem Reiche Israel angehörenden Schriftsteller dieses Zeitalters herrühren können, gerade zur Empfehlung des in den Städten dieses Reiches getriebenen Kultus und im Gegensatz gegen den Tempeldienst zu Jerusalem. Denn da würden, wie schon S. 264 bemerkt wurde, diese Erzählungen und das sie enthaltende Werk im Reiche Juda von Anfang an Widerspruch erfahren und nicht

leicht Aufnahme gefunden haben. Wir können vielmehr aus diesen Erscheinungen wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass auch die jehovistische Ueberarbeitung und somit die gegenwärtige Gestaltung unserer Genesis nicht in eine Zeit nach der Spaltung fällt, wohl gewiss nicht später als in die Davidische Regierung, und wohl nicht gerade in die letzte Zeit seiner Regierung, so dass, wenn er auch Jerusalem schon zu seiner Residenz gemacht und die Bundeslade dorthin gebracht hatte, es sich doch noch nicht in der Vorstellung der frommen Israeliten festgesetzt hatte, dieses gerade als alleinigen Sitz und Centrum des Jehova-Kultus zu betrachten, da man sonst wohl auch hierauf einige Rücksicht genommen haben würde und mehr als auf Bethel (vgl. de libri Gen. origine etc., p. 20 ff.).

Die Abfassung der Genesis in eine noch spätere Zeit zu setzen werden wir auch, wie ich glaube, wenigstens durch nichts in dem Inhalte dieses Buches berechtigt, auch nicht, wie de Wette §. 159. meint, durch die Stelle 27, 40. Es ist das der Segensspruch des Isaak über seinen Sohn Esau, den Stammvater der Edomiter. Ihm wird angekündigt, dass er seine Nahrung durch sein Schwert finden werde; er werde seinem Bruder (dem Jakob, als Stammvater der Israeliten) dienen; doch bei seiner umherschweifenden Lebensweise werde er dessen Joch von seinem Halse wieder abreissen. De Wette meint nun, es werde dieses am natürlichsten darauf bezogen, dass die Edomiter, nachdem sie vom David besiegt waren, sich unter dem jüdischen Könige Joram wieder unabhängig machten (2. Kön. 8, 20); er sieht es nun so an, dass der Verfasser, der dem Isaak diesen Spruch in den Mund lege, diese späteren Verhältnisse schon vor Augen gehabt habe. Da würde die Abfassung noch gegen 130 Jahre nach dem Tode des David fallen. Noch wenigstens hundert Jahre später setzt sie Ewald, und zwar auch mit in Beziehung auf diesen Spruch (Gesch. Isr. I, 144). Allein wenn man auch sich die Sache so denkt, dass dieser Spruch seine bestimmte Gestaltung nicht bloss in Beziehung auf Form, sondern auch auf Inhalt erst durch den Verfasser der Genesis oder dieser Erzählung erhalten habe, so folgt daraus doch das durchaus nicht, dass er gerade jenen Abfall der Edomiter vom Reiche Juda unter Joram müsste vor Augen gehabt haben; er ist wohl im allgemeineren Sinne zu fassen, in Beziehung auch auf Verhältnisse, die öfters wiederkehrten und auch schon zur Zeit des David und vor David stattfanden; wie denn namentlich schon von Saul erzählt wird, dass er unter andern auch die Edomiter glücklich bekriegt habe (1. Sam. 14, 47); und nachmals von David, dass er dieselben geschlagen und sich unterworfen und in ihr Land Besatzungen gelegt habe (2. Sam. 8, 13 f.). So kurz aber dieses in den Geschichtsbüchern erzählt ist, lässt sich sehr wohl denken, dass es mit mancherlei Wechselfällen kann verbunden gewesen sein, welche der Verfasser könnte vor Augen gehabt haben, wie eben so auch andere

Verhältnisse, die schon in früherer Zeit wiederholt zwischen den Nachbarvölkern, den Edomitern und Israeliten, können stattgefunden haben. So viel aber, glaube ich, lässt sich gewiss behaupten: wenn die jetzige Gestaltung unserer Genesis erst in so späte Zeit fiele und das Werk eines Schriftstellers wäre, der mit so vieler schriftstellerischer Selbstthätigkeit verfahren wäre, wie man voraussetzen müsste, wenn er jenem Spruche diese Gestalt gegeben hätte, so würde man dann durchaus erwarten, dass er auch mancherlei andere Beziehungen, namentlich auf Jerusalem als festen Sitz des Heiligthums, in sein Werk würde haben einfliessen lassen; was doch wenigstens in der patriarchalischen Geschichte durchaus nicht der Fall ist.

Was nun die folgenden Bücher betrifft, so geht schon aus dem früher Betrachteten hervor, dass diese schon ursprünglich als Fortsetzung der Genesis geschrieben sind, dass der Verfasser der Genesis schon bei der Erzählung der Geschichte der Patriarchen auch den weiteren Verlauf der Geschichte bis zur Besitznahme des Landes Kanaan als Ziel vor Augen gehabt hat und dass dasselbe auch schon bei dem Verfasser der älteren elohistischen Schrift der Fall gewesen ist. Hier können wir nun auch in dem ersten Theile der weiteren Geschichte bis auf die Berufung des Moses, die sich in den ersten Kpp. unseres Exodus findet, noch mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, wie schon aus dem früher Bemerkten sich ergibt, dass dabei die Erzählungen der elohistischen Schrift zu Grunde liegen, diese aber später überarbeitet oder erweitert sind.

Wir haben gesehen, dass hier mehrmals dieselben Thatsachen zweimal erzählt werden, dass Gott sich dem Moses geoffenbart, ihn zum Befreier des Volkes berufen und er demgemäss mit dem Pharao unterhandelt habe, und zwar so, dass das zweite Mal keine Beziehung auf das erste Mal genommen wird, auf solche Weise, dass sich nicht wohl denken lässt, dass diese Erzählungen schon ursprünglich von demselben Schriftsteller auf selbständige Weise so hinter einander fortgeschrieben sein könnten; ferner dass auch die Genealogie des Moses und Aaron 6, 14—27, zumal in der Weise, wie sie dort lautet, eine sehr unpassende und unnatürliche Stellung hat. So ist auch auffallend, wie in der jetzigen Gestaltung des Buches Kp. 4, 14, als Moses sich gegen Jehova mit seiner Schwerfälligkeit im Reden entschuldigt und bittet, statt seiner einen Andern abzusenden, Jehova zu ihm sagt: „weiss ich denn nicht, dass Aaron, dein Bruder, der Levite, reden kann?" ohne dass im Vorhergehenden irgend von Aaron und dessen Verhältnisse zu Moses die Rede gewesen war.

Hier kann nun, wie wir schon früher gesehen haben, als sicher betrachtet werden, dass der elohistischen Schrift der Abschnitt 6, 2–8 angehört hat, wo erzählt wird, wie Gott sich

dem Moses als Jehova geoffenbart habe, während er dem Abraham, Isaak und Jakob unter diesem Namen noch nicht bekannt gewesen sei, sondern nur als der allmächtige Gott. Von den vorhergehenden Kpp. haben am wahrscheinlichsten dieser Schrift folgende Abschnitte angehört: a) 1, 1–14 über die Söhne Jakobs, deren Vermehrung in Aegypten und ihre Bedrückung durch harten Frohndienst; b) V. 15–22 über die Maassregel des Pharao, die neugebornen männlichen Kinder zu tödten (ist wenigstens ganz elohistisch, s. V. 17. 20. 21); c) 2, 23–25, wie Gott der Israeliten gedacht habe. Dagegen Kp. 3 — Kp. 6, 1 über die mehrmaligen Erscheinungen Jehova's, welche Moses in Midian hatte, über seine Rückkehr nach Aegypten, sein erstes fruchtloses Auftreten beim Pharao, sind fast ganz jehovistisch und haben in der vorliegenden Gestalt der elohistischen Schrift wohl sicher nicht angehört; doch ist möglich, ja wahrscheinlich, dass in derselben sich über seinen Aufenthalt in Midian und eine ihm schon dort zu Theil gewordene Offenbarung eine kürzere Erzählung gefunden hat, wovon sich wohl noch 3, 11–15 ein Ueberbleibsel befindet. Wie es sich mit dem Abschnitte 2, 1–22 über des Moses Geburt, Erhaltung, Auferziehung, Flucht und Heirath in Midian verhält, lässt sich nicht leicht entscheiden, da darin keine Bezeichnung der Gottheit vorkommt. Nach der Analogie der elohistischen Geschlechtsregister in der Genesis von Adam bis Noah und von Noah bis Abraham lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass auch hier dieselbe eine Genealogie von Jakob bis auf Moses enthalten hat, und nicht unwahrscheinlich eben die, welche sich abgekürzt und etwas überarbeitet noch 6, 14–27 findet. Diese hat aber wohl ganz am Anfange der Geschichte dieser Zeit gestanden. Doch bleibt schon hier manches unsicher, und es ist unmöglich, aus dem, was uns jetzt vorliegt, die Darstellung der elohistischen Schrift vollständig mit einiger Sicherheit herzustellen.

Ihre gegenwärtige Ueberarbeitung aber und Erweiterung rührt wohl gewiss von eben demselben Schriftsteller her, wie die gegenwärtige Gestalt der Genesis. Demselben gehört ferner ohne Zweifel auch die weitere Bearbeitung der Geschichte der Befreiung des Volkes aus Aegypten und des Zuges durch die Wüste an, zunächst bis zu dem Punkte, bis zu dem unser

Exodus führt, und in der Gestalt, worin dieselbe in diesem Buche uns vorliegt. Auch findet sich in dem Buche, wie ich glaube, nichts, was wir Grund hätten in eine spätere Zeit zu setzen, als der nach unserer Ansicht die Abfassung der Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt angehört.

Das Einzige, was man geneigt sein könnte, in seiner jetzigen Gestalt einer späteren Zeit zuzuschreiben, wo schon der salomonische Tempel bestand, ist Einzelnes im Lobgesange des Moses Kp. 15.

Ich habe schon früher (S. 200) dieses Lied als ein solches bezeichnet, welches seiner ursprünglichen Conception nach wahrscheinlich echt mosaisch sei, so nämlich, dass ein echt mosaisches Lied zu Grunde liege, welches aber wohl später im Gebrauche des Volkes einige Zusätze erhalten haben oder überhaupt etwas überarbeitet sein mag, zu einer Zeit, wo das Volk schon in den Besitz des Landes Kanaan gesetzt war. Darauf führt die Weise, wie V. 13ff. in gleicher Weise, als wie vorher auf die Vernichtung des ägyptischen Kriegsheeres, dankend darauf hingewiesen wird, dass Jehova das von ihm erlöste Volk mit seiner Gnade geleitet und mit seiner Kraft geführt habe zu seiner heiligen Wohnung, zum Schrecken der Kanaaniter, welche erstarrten, bis Jehovas Volk hindurchgezogen. Nach der Verbindung und dem ganzen Verhältniss, worin sich dieses zu dem Vorhergehenden findet, ist nicht wahrscheinlich, dass Moses unmittelbar nach dem Durchzuge durch's rothe Meer sich sollte auf diese Weise ausgedrückt haben, in Beziehung auf das Eine dankbar zurückweisend auf die eben erfahrene Errettung, in Beziehung auf das Andere prophetisch sein Vertrauen aussprechend für den ferneren göttlichen Beistand; denn, wie gesagt, das Letztere erscheint auch der Form nach gar nicht in einem anderen Verhältnisse stehend als das Vorhergehende. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass auch jenes in dem Liede, wie es jetzt gestaltet ist, sich auf die bereits erfahrene Hülfe Gottes bezieht; und eben so dann das weiter Folgende V. 17. Bei diesem Verse kann man aber zweifelhaft sein, ob er sich auf das Land Kanaan im Allgemeinen bezieht, welches wegen seiner gebirgigen Beschaffenheit als Berg des Eigenthums Jehova's bezeichnet worden wäre, wie Deut. 3, 25, vielleicht auch Ps. 78, 54, oder auf einen einzelnen Berg, wo das Heiligthum Jehova's seinen Sitz hatte. Das Letztere ist allerdings nach der Weise, wie der Ausdruck lautet, wahrscheinlicher. Doch ist auch dann, wie ich glaube, keine hinreichende Veranlassung, wie man gewöhnlich thut, an den salomonischen Tempel auf dem Moria oder auch nur an die durch David geschehene Verpflanzung der Bundeslade auf den Zion zu denken; vielmehr werden wir durch die Weise, wie sich dieses unmittelbar an die Hinweisung auf die Besitznahme des Landes Kanaan anschliesst, weit mehr darauf geführt, dass es von dem Orte gemeint ist, wo das Heiligthum Jehova's, die Bundeslade, nach der Besitznahme des Landes zuerst und für lange Zeit ihren festen Aufenthalts-

ort erhielt, von Silo, was in einer gebirgigen Gegend des Stammes Ephraim lag (s. Robinson, Palästina III, 302 ff.).

Die elohistische Grundschrift hat nun aber ohne Zweifel auch für den weiteren Verlauf der Geschichte, und zunächst bis zu dem Punkte, bis zu welchem sie im Exodus fortgeführt ist, die Grundlage und eine Hauptquelle für den späteren Schriftsteller gebildet. Schon allein nach der Weise, wie der Verfasser der elohistischen Schrift in der früheren Geschichte mit den Namen Abraham, Sarah und Israel verfahren ist, können wir vermuthen, dass, nachdem er bei der Berufung des Moses und Aaron den wahren Gott, der sich schon den Stammvätern geoffenbart hatte, sich hat als Jehova bezeichnen lassen, er selbst auch, der Schriftsteller, für den weiteren Verlauf seiner Geschichtserzählung sich dieser Benennung, wo nicht ausschliesslich, so doch neben der andern wird bedient haben. Daher geht denn für den weiteren Verfolg der Geschichte ein Hauptmerkmal für uns verloren, wodurch wir in der Aufsuchung derjenigen Bestandtheile, die ursprünglich der elohistischen Schrift angehört haben, uns konnten leiten lassen, nämlich die völlige Enthaltung von der Benennung Jehova; und es ist daher in dem ferneren Theile der Geschichte die Ermittelung dieser Bestandtheile wo nicht unmöglich, so doch ohne Vergleich schwieriger und unsicherer noch, als in der vorhergehenden Geschichte; und ebenso ist es bei solchen Stücken, von denen wir etwa nach gewissen Indicien mit Wahrscheinlichkeit annehmen können, dass sie ursprünglich dieser Schrift angehört haben, viel unsicherer auch zu erkennen, ob sie in unsern jetzigen Pentateuch unverändert aufgenommen sind, oder vielleicht durch einen späteren Schriftsteller überarbeitet.

So viel aber können wir wohl mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass schon die elohistische Schrift die mosaische Gesetzgebung in sich aufgenommen hatte, und zwar schon so, dass dieselbe in die Geschichte des Zuges des Volkes durch die Wüste eingewebt war, und dass sich in ihr wohl wenigstens alle diejenigen Gesetze und gesetzlichen Anordnungen befunden haben, von denen sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen lässt, dass sie echt mosaisch sind und uns noch jetzt wesentlich in der Gestalt vorliegen, worin sie von Moses erlassen und von ihm selbst oder in seinem Zeitalter niederge-

schrieben sind, die also zur Zeit der Abfassung der elohistischen Schrift schon längst vorhanden waren.

Dahin gehören, wie wir früher gesehen (S. 193f.), namentlich a) die Anordnungen über die Einrichtung des Heiligthums mit seinem Zubehör 25, 1—31, 11; ob dagegen der Abschnitt, Kpp. 35—40, welcher die Ausführung dieser Anordnungen berichtet, dieselbe aber in eine wohl gewiss zu frühe Zeit setzt (s. S. 219f.), sich auch schon in der elohistischen Schrift befunden hat, wie de Wette, Ewald u. A. annehmen, ist wenigstens sehr zweifelhaft. Ferner gehören dahin wohl b) 31, 12—17, die Einschärfung der Heilighaltung des Sabbaths, c) 20, 2—14, die zehn Gebote; und wahrscheinlich noch andere gesetzliche Vorschriften im Exodus, bei denen sich nicht gerade sichere Kriterien finden.

Auch unter den erzählenden Abschnitten finden sich hier noch manche, die sich ziemlich bestimmt als ursprüngliche Bestandtheile der elohistischen Schrift zu erkennen geben.

So besonders: a) 13, 17—20 über den Zug der Israeliten vom Auszuge aus Aegypten an bis nach Etham (vgl. hier V. 17. 18. 19 die Gottesnamen, und die Zurückbeziehung von V. 19 auf Gen. 50, 24. 25; s. darüber S. 258f.); ferner b) die Erzählung Kp. 18 über den Besuch Jethro's bei Moses (vgl. S. 218), die sich durch einen häufigen Gebrauch der Benennung Elohim auszeichnet; was hier V. 2ff. erzählt wird, dass Jethro seine Tochter Zippora, die Frau des Moses, und dessen beide Söhne Gersom und Elieser mit sich genommen und sie dem Moses zugeführt habe, stimmt nicht zu einer früheren Angabe in einem jehovistischen Abschnitte 4, 20ff., wornach Moses selbst schon dieselben bei seiner Rückkehr aus Midian nach Aegypten würde mit sich geführt haben, und es ist nicht wahrscheinlich, dass Beides ursprünglich von demselben Schriftsteller sollte erzählt sein. Und so gehören dahin ohne Zweifel manche andere Abschnitte, obwohl sich hier eine irgend sichere Scheidung schwerlich machen lässt.

Dass aber nicht der ganze Exodus, wie er uns vorliegt, ein durchaus selbständiges Werk eines und desselben Schriftstellers und gar des Moses oder überhaupt eines den Begebenheiten gleichzeitigen Geschichtschreibers ist, das ergibt sich auch aus den zum Theil schon früher angeführten mitunter auffallenden Wiederholungen derselben Gesetze und der Unklarheit, welche mehrfach auch die Verbindung des Geschichtlichen mit den gesetzlichen Anordnungen darbietet.

Das zeigt sich z. B. in hohem Grade Kp. 34. Nachdem Kp. 32 erzählt ist, wie Moses im Zorn über den von den Israeliten getriebenen Götzendienst die ersten beiden ihm auf den Sinai übergebenen Gesetzestafeln zerschmettert habe, wird Kp. 34 gemeldet, Jehova habe dem Moses geboten, er solle sich zwei andere steinerne Tafeln hauen, wie die vorigen; auf diese wolle er, Jehova, die Gesetze schreiben, die auf den vorigen Tafeln sich

befanden: dann bezeichnet Jehova sich dem Moses in der Offenbarung als einen barmherzigen und als einen die Vergehungen ahndenden Gott und macht ihm besonders zur Pflicht, sich nicht mit den kanaanatischen Völkerschaften in ein Bündniss einzulassen, V. 16. Daran schliessen sich dann unmittelbar, als in einem Zusammenhange und in derselben Rede Jehova's ausgesprochen (V. 17—26) lauter einzelne Gebote an von sehr verschiedenem Inhalte. In Beziehung auf diese Gebote ist bereits früher (S. 211 f.) bemerkt, dass sie sich auch schon in der nicht lange vorhergehenden Sammlung von Gesetzen Kpp. 21—23*) finden, und zum Theil ganz wörtlich eben so, namentlich die letzten derselben, V. 23—26, ganz in derselben Aufeinanderfolge 23, 17—19. In unserm Abschnitte aber heisst es nach der Aufführung dieser Gebote V. 27, Jehova habe dem Moses befohlen, alle diese Worte aufzuschreiben; denn nach diesen Worten wolle er mit ihm und mit Israel einen Bund schliessen. Nach dem Zusammenhange kann das nur von den eben genannten einzelnen Satzungen gemeint sein. Wenn es dann aber weiter heisst (V. 28), Moses sei dort bei Jehova 40 Tage und Nächte fastend geblieben, und habe auf die Tafeln die Worte des Bundes geschrieben, zehn Worte, so werden wir durch den Zusammenhang durchaus darauf geführt, dass auch hier die vorher V. 11—26 eingeprägten Gebote gemeint sind, die sich auch wirklich auf zehn zurückführen lassen. Allein dass dieses wirklich die zehn Gebote gewesen sein sollten, welche sich auf den steinernen nachmals in der Bundeslade aufbewahrten Tafeln geschrieben befanden, ist sicher nicht anzunehmen, sondern ohne Zweifel waren das, wie auch aus Deut. 4, 13; 10, 4 deutlich sich ergiebt, diejenigen, welche wir 20, 2—14 lesen, die wir vorzugsweise unter der Benennung der 10 Gebote zu befassen pflegen, und die immer das Grundgesetz der Israeliten gebildet haben. So ist es ohne Zweifel wohl auch im Exod. selbst 31, 18 gemeint, wo es heisst, dass Jehova dem Moses die zwei (ersten) steinernen Tafeln, geschrieben mit dem Finger Gottes, übergeben habe; es wird dort der eigentliche Inhalt derselben nicht bestimmt bezeichnet, aber wohl nur, weil als bekannt vorausgesetzt wird, dass sie jenes Grundgesetz enthielten, wie es im Vorhergehenden 20, 2—14 aufgeführt ist; auf keinen Fall ist dort angedeutet, dass sie diejenigen Gebote und so gestaltet enthalten hätten, welche und wie sie Kp. 34 aufgeführt werden. Das in dieser Beziehung unverkennbar stattfindende Ungenaue und nicht Zusammenstimmende hätte in die Erzählung auf keinen Fall hineinkommen können, wenn sie in der Verbindung mit diesen Gesetzen von Moses selbst oder einem seiner Zeitgenossen aufgesetzt wäre, und überhaupt nicht leicht, wenn das Ganze das Werk eines durchaus selbständigen Geschichtschreibers wäre; es erklärt sich nicht leicht anders, als durch die Annahme, dass hier die ursprüngliche Erzählung später überarbeitet oder verschiedene Darstellungen mit einander verbunden sind.

*) Hupfeld, Osterprogramm 1858 (De primitiva et vera temporum et feriarum apud Hebraeos ratione. Partic. III. de anni sabbathici et Jobelei ratione) p. 9, bezeichnet Exod. 21—23 als antiquissimum legum codicem.

Eben darauf führt der Umstand, dass jener Besuch des Jethro bei Moses Kp. 18 an einer zu frühen Stelle steht (s. S. 218); ferner dass auch die mosaischen Anordnungen über die Einrichtung der Stiftshütte Kp. 25 ff. gleichfalls zu früh stehen (s. S. 219 f.). — Wie in anderer Beziehung die Erzählungen Kp. 16, 12 ff.; 17, 1—7 etwas Unklares und Ungenaues an sich tragen, was wenigstens zu anderen Erzählungen des Pentateuchs nicht recht stimmt, ist gleichfalls schon früher bemerkt (S. 212 f.).

Es ist im Exodus mehrmals ausdrücklich von einem Niederschreiben durch Moses die Rede, einmal in Beziehung auf eine geschichtliche Thatsache, zweimal in Beziehung auf gesetzliche Anordnungen, doch gerade nicht bei solchen, die durch ihren ganzen inneren Charakter sich als echt mosaisch zu erkennen geben; und es lassen diese Stellen sich gewiss nicht als Zeugnisse für die mosaische Abfassung unseres Exodus oder des Pentateuchs betrachten, auch nicht im Sinne des Schriftstellers.

a) Kp. 34, 27 f.; s. darüber S. 277. Auf keinen Fall ist hier von einer durch Moses geschehenen Niederschreibung in ein Buch, ein Gesetzbuch die Rede.

b) Kp. 24, 4 heisst es, Moses habe alle Worte Jehova's aufgeschrieben, und V. 7, er habe „das Buch des Bundes genommen und es dem Volke vorgelesen." Es tritt nicht deutlich hervor, als welchen Umfanges das Buch des Bundes hier gemeint ist. Von der Gesetzgebung unseres Pentateuchs könnte es nach dem Zusammenhange höchstens nur diejenigen Gebote enthalten haben, die schon im vorhergehenden Theile des Exodus mitgetheilt sind. Doch tragen gerade diese nicht das Gepräge eigener Abfassung durch Moses an sich, vielmehr finden sich manche darunter, von denen nicht wahrscheinlich ist, dass sie in der vorliegenden Gestalt schon damals von Moses erlassen und aufgeschrieben sein sollten; wie das in der bezeichneten Stelle selbst auch nicht auf ausdrückliche Weise liegt.

c) Kp. 17, 14 heisst es, nach der Besiegung der Amalekiter habe Moses von Jehova den Befehl erhalten, es zum Gedächtniss aufzuschreiben בַּסֵּפֶר. Aus diesem Ausdrucke, בַּסֵּפֶר mit dem Artikel, haben Manche (wie noch Rosenmüller, Hävernick, Hengstenberg u. A.) gemeint folgern zu können, dass ein grösseres bekanntes Werk wie unser Pentateuch gemeint sein müsse, in welches diese Erzählung sollte mit aufgenommen werden. Allein 1) beruht der Artikel ja nur auf der Punktation, und ohne Textveränderung könnte eben sowohl בְּסֵפֶר ausgesprochen werden, wie die LXX haben, ἐν βιβλίῳ; und 2) findet sich das כָּתַב בַּסֵּפֶר gerade ebenso in Bezug auf ein Aufschreiben in ein Buch überhaupt, nicht gerade in ein vorher schon angelegtes grösseres Werk, 1. Sam. 10, 25; Esth. 9, 32; Jer. 32, 10; Hiob. 19, 23. Es kann also aus diesem Ausdruck für eine Abfassung eines grösseren geschichtlichen Werkes durch Moses gar nichts gefolgert werden. Unverkennbar wird diese dem Moses anbefohlene Aufzeichnung der ein-

zelnen Begebenheiten als etwas Besonderes hervorgehoben, was wohl nicht würde geschehen sein, wenn es so gemeint wäre, dass er eine Geschichte des ganzen Zuges der Israeliten durch die Wüste geschrieben und darin auch dieses mit aufgenommen hätte. Nicht unwahrscheinlich aber ist allerdings, dass dem Verfasser des Exodus oder dieses Abschnittes irgend eine Schrift über dieses Ereigniss bekannt war, welche von Moses herrührte oder wenigstens ihm beigelegt ward. — Vgl. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1831. 3. S. 511—513, und über die letztere Stelle ebendas. 1858. 2. S. 373 f. (Kp. 17, 14 führt nicht unwahrscheinlich in das Zeitalter Sauls, als dieser den Vertilgungskrieg gegen Amalek führte, 1. Sam. 15).

Leviticus.

Was das dritte Buch betrifft, den Leviticus, so haben wir gesehen, dass dieses in grösserer Zahl und in grösserem Umfange, als die anderen Bücher, solche Gesetze enthält, welche die deutlichsten und unverkennbarsten Zeichen an sich tragen, dass sie gerade in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, von Moses erlassen und so auch schon von ihm selbst oder wenigstens in seinem Zeitalter niedergeschrieben sind, wenn gleich bei keinem derselben dies ausdrücklich bemerklich gemacht ist.

Dahin gehören namentlich die beiden Reihen von Gesetzen: a) Kpp. 1—7, über allerlei Opfer (s. S. 183 f.), und b) Kpp. 11 bis 16, über allerlei Verunreinigung und die Befreiung davon, zuletzt über die Feier des grossen Versöhnungstages (s. S. 184 ff. 191 f.); ferner c) Kp. 17, die Vorschrift, keine Thiere zu schlachten, anders als vor der Thüre der Stiftshütte (s. S. 188 ff.).

Ferner wahrscheinlich d) 24, 1–9, über die Besorgung der Lampen des goldenen Armleuchters und die Zubereitung der Schaubrote. Es ist hiervon schon früher (S. 220 f.) bemerkt — wenigstens was das letztere betrifft —, dass es in die Anordnungen über die Einrichtung des Heiligthums gehört und ursprünglich auch hier wahrscheinlich seinen Platz gehabt hat, hinter Ex. 25, und dass es Ex. 40, 4 als bekannt vorausgesetzt wird.

Ferner sehr wahrscheinlich e) Kp. 25, die gesetzlichen Anordnungen α) über das Sabbathjahr, V. 1–7, und β) über das Jobeljahr, V. 8–55.

Das erstere soll jedes 7. Jahr gefeiert werden, und zwar so, dass alles Land brach liegen bleibt; es soll weder gesäet noch der Weinstock beschnitten werden; und sogar, was etwa von dem bei der früheren Ernte ausgefallenen Korn auf dem Felde, so wie was von Trauben am unbeschnittenen Weinstocke wächst, sollen die Besitzer nicht als ihr Eigenthum betrachten und ernten dürfen, sondern es soll von jedem Anderen, Knechten und Mägden, Miethlingen und Beisassen, eben so gut gegessen werden dürfen, wie von den Eigenthümern der Aecker. Das Jobeljahr aber, d. i. das je 50. Jahr, soll nicht bloss wie ein Sabbathjahr gefeiert werden, sondern ausserdem noch das Ausgezeichnete haben, dass alles Eigenthum an Land, und auf den Dörfern auch an Häusern, was ein Israelit von einem andern erkauft hatte, in diesem Jahre wieder an seinen ursprünglichen Eigenthümer zurückfallen sollte, und auf gleiche Weise sollten auch alle Hebräer, welche durch Verarmung genöthigt gewesen waren, sich einem ihrer Volksgenossen als Leibeigene zu verkaufen, in demselben wieder ohne Weiteres ihre Freiheit erhalten.

Diese Gesetze in Kp. 25 tragen nicht auf die Weise, wie die erstgenannten (Kpp. 1—7. 11—17), in ihrer Ausdrucksweise ganz entschiedene Anzeichen an sich, dass sie grade in dieser Gestalt während des Zuges durch die Wüste von Moses abgefasst seien. Aber durch ihren Inhalt wird es sehr wahrscheinlich, dass sie im Wesentlichen von ihm herstammen, da in späterer Zeit, als sich nach der Besitznahme des Landes die Eigenthums-Verhältnisse dort schon fester gestaltet hatten, nicht leicht jemand darauf würde gekommen sein, Gesetze solchen Inhaltes zu erlassen, wie besonders das letztere, welches für die Ausführung so grosse Schwierigkeit darbietet und welches auch wahrscheinlich niemals vollständig zur Ausführung gekommen ist. Es ist daher wahrscheinlich auch dieses Gesetz seinem wesentlichen Inhalte nach echt mosaisch, und nur vielleicht in späterer Zeit in der Ausführung etwas überarbeitet oder erweitert.*)

Bei manchem der in diesem Buche enthaltenen Gesetze aber, und namentlich gerade bei denen, welche auch in ihrer gegenwärtigen Fassung sich am entschiedensten als mosaisch kund geben, tritt es deutlicher noch als bei denen im Exodus

*) Hupfeld a. a. O. glaubt, das Gesetz über das Sabbathjahr, wie es Lev. 25, 2—7 laute, sei erst aus Ex. 23, 10—11 hervorgegangen, zum Theil durch Missverständniss, indem man Exod. V. 11 die Suffixa auf das Land bezog, statt auf den Ertrag des Landes. Das Jobelgesetz sei alt, des Moses ganz würdig, doch die anbefohlene Ruhe des Feldes dem Gesetze ursprünglich fremd.

hervor, dass sie ursprünglich einzeln ausgegeben sind, oder in kleinen gesonderten Sammlungen solcher Gesetze vereinigt, die sich auf die gleichen Verhältnisse beziehen, und worin sie noch nicht in eine zusammenhangende Geschichte des Volkes Israel verflochten waren. Vergl. dafür die abschliessenden Unterschriften 7, 37f.; 11, 46f.; 14, 54–57; 15, 32f.

Auf der andern Seite lässt sich auch bei diesem Buche mit Sicherheit behaupten, dass nicht alle darin enthaltenen Gesetze in der Gestalt, wie sie hier vorliegen, von Moses niedergeschrieben und ausgegeben sind.

Das ergiebt sich schon aus dem, was früher (S. 212) über das Verhältniss von Kp. 18 und 20 zu einander bemerkt ist, wonach sich nicht wohl denken lässt, dass Moses Beides und zwar so kurz hinter einander könnte niedergeschrieben haben. Schon bei Kp. 18 ist nun wahrscheinlich, dass, wenn auch echt mosaische Gesetze zu Grunde liegen, sie in dieser Form erst in späterer Zeit abgefasst sind (vgl. V. 3. 24f. 27f.); noch mehr ist das der Fall bei der Wiederholung Kp. 20, wo nur meistens bestimmtere und schärfere Strafandrohungen hinzugefügt sind.

So macht auch der Abschnitt Kp. 19, der eine Menge einzelner Gesetze ganz verschiedener Art enthält, welche ohne besondere Ordnung neben einander hingestellt sind, wenn wir damit die entschieden mosaischen Gesetze und Reihen von Gesetzen vergleichen, nicht den Eindruck, dass er in dieser Gestalt und Form von demselben Gesetzgeber sollte niedergeschrieben sein, und ebenso die Sammlung von Festgesetzen Kp. 23. Beide Abschnitte haben aber in sich etwas Abgeschlossenes, wodurch es wahrscheinlich wird, dass sie früher, vor der Aufnahme in den Pentateuch, als besondere kleine Gesetzsammlungen bestanden haben, vielleicht beide in Verbindung mit einander so wie mit Kp. 21 und 22, worin sich Gesetze über Priester und über die Beschaffenheit der Opferthiere finden, von denen es gleichfalls wahrscheinlich ist, dass sie in der jetzigen Gestalt erst nach Moses concipirt sind, die aber mit jenen Abschnitten manches Aehnliche darbieten.

Was aber die Vereinigung der verschiedenen Gesetze und kleineren Gesetzessammlungen in unserem Leviticus betrifft, so hatte de Wette es früher (Einleitung, Ausg. 1—4) so dargestellt, dass, nachdem schon Genesis und Exodus abgefasst waren, die verschiedenen Theile des Leviticus nach und nach hinzugefügt seien, von verschiedenen Sammlern. Doch ist eine solche Annahme nach dem Bisherigen ganz unstatthaft und auch von de Wette selbst Ausg. 5 u. 6 stillschweigend zurückgenommen. Nach dem Bisherigen können wir nicht wohl zweifeln, dass der grösste Theil vom Inhalte dieses Buches sich schon in der elohistischen Grundschrift gefunden

hat; dass lässt sich wohl sicher annehmen von allen Gesetzen, welche sich uns als entschieden mosaisch zu erkennen geben, gilt vielleicht aber auch noch von anderen, die nicht gerade mehr in der ursprünglich mosaischen Form uns vorliegen. Auf der andern Seite lässt sich aber schon von vorne herein mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass Einzelnes — mehr oder weniger — von dem späteren Schriftsteller herrührt, der die elohistische Schrift überarbeitet und erweitert hat.

Im Einzelnen lässt sich hier wieder nicht mit Sicherheit scheiden, aber das, glaube ich, lässt sich wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass, während Kp. 18 schon einen Bestandtheil des elohistischen Geschichtswerkes bildete, Kp. 20 erst von dem jehovistischen Schriftsteller hinzugefügt ist, wofür auch die V. 24 sich findende Bezeichnung Kanaans als eines von Milch und Honig fliessenden Landes spricht, welche sich auch in den sicher jehovistischen Stellen Ex. 3, 8. 17 findet und in manchen anderen Stellen, von denen aller Wahrscheinlichkeit nach keine der älteren elohistischen Schrift angehört hat.

Sehr wahrscheinlich aber ist, dass unser Buch gegen das Ende noch in späterer Zeit eine Veränderung und Erweiterung erfahren hat, wenigstens durch Aufnahme des schon früher (S. 210f.) bemerklich gemachten Abschnittes Kp. 26, 3–45.

Der Concipient dieser Ermahnungsrede hat, sowie dieselbe hier lautet, wahrscheinlich bereits einen Zustand vor Augen, wo das Volk wenigstens theilweise schon mit Ausstossung aus seinem Lande bestraft war; und somit fällt ihre Abfassung in der gegenwärtigen Form in eine spätere Zeit, als die des Jehovisten. S. darüber noch weiter unten, zum Deuter. No. 9.

Uebrigens ist der Hauptinhalt dieses Buches nicht bloss für die heiligen Alterthümer der Hebräer und zur Kenntniss des ganzen jüdischen Ceremonial-Gesetzes von der höchsten Wichtigkeit, sondern dient auch vielfach zur Erläuterung des N. T., so wie der Vorstellungen und dogmatischen Begriffsbezeichnungen der christlichen Lehre, namentlich auch zur Erklärung des Briefes an die Hebräer.

Numeri.

Das Buch Numeri ist wieder, wie der Exodus, bei weitem mehr Geschichtserzählung als der Leviticus, obwohl es auch viele Abschnitte enthält, die ganz gesetzlichen Inhaltes sind.

Die Geschichte des Zuges der Israeliten wird darin, jedoch, wie wir gesehen haben, auf sehr ungleichmässige Weise fortgeführt vom Aufbruche vom Sinai an (im zweiten Monate des zweiten Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten) bis zur Ankunft im Lande Moab, jenseit des Jordan, so dass sie von dem verheissenen Lande nur noch durch diesen Fluss getrennt sind und 2½ Stämme ihr Besitzthum schon im jenseitigen Gebiete angewiesen erhalten haben, im 40. Jahre kurz vor dem Tode des Moses.

Mit dem Ursprunge und der gegenwärtigen Zusammensetzung des Buches verhält es sich im wesentlichen auf die gleiche Weise, wie mit den beiden vorhergehenden Büchern.

Zuvörderst haben wir auch hier eine Anzahl von Abschnitten gefunden, welche selbst in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, entschieden und unverkennbar den Charakter des mosaischen Zeitalters an sich tragen.

So von gesetzlichen Anordnungen am entschiedensten Kp. 19 (s. S. 186f.); dann 10, 1—8 von den heiligen Trompeten (s. S. 196), welche Anordnung hier nur etwas abgerissen und fragmentarisch dasteht. Dahin gehört auch wohl 5, 1—3 die Anordnung, Alle aus dem Lager zu entfernen, die durch Aussatz oder auf andere Weise verunreinigt seien; und 6, 22—27 die Form des hohepriesterlichen Segens; ferner das Verzeichniss der einzelnen Märsche und Stationen der Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste Kp. 33, 1—49, welches auch V. 2 als von Moses geschrieben bezeichnet wird, was bei den anderen Abschnitten dieses Buches auf ausdrückliche Weise sonst nicht der Fall ist, so wenig wie im Leviticus; ferner die drei Lieder Kp. 21 (s. S. 199f.); und die Abschnitte Kpp. 1. 2. 4 (s. S. 196).

Auf der andern Seite bietet auch dieses Buch, selbst abgesehen von den vorhergehenden Büchern, in sich die deutlichsten meistentheils schon früher angeführten Anzeichen dar, dass es in dem Umfange und Zusammenhange, worin es uns vorliegt, nicht von Moses oder einem gleichzeitigen Schriftsteller kann verfasst und ausgegeben sein. Umstände, woraus dieses deutlich erhellt, sind z. B.:

a) Das Citat 21, 14 (s. S. 208).

b) Die Art und Weise, wie die Erzählung 15, 32–36 beginnt (s. S. 204).

c) Eine sehr unpassende Stellung und dadurch einen fragmentarischen Charakter hat der Abschnitt 9, 15–23, über die Wolken- und Feuersäule, welche seit Errichtung der Stiftshütte

stets über derselben schwebte, und den Israeliten zum Signal diente, wenn sie sich lagern und wenn sie aufbrechen sollten. Dasselbe findet sich an einer passenderen Stelle schon Ex. 40, 34–38, hinter der Erzählung von der Vollendung der Stiftshütte.

d) Das Unchronologische in der Darstellung, welches sich aufs deutlichste im Verhältniss von 1, 1 zu 9, 1 zeigt (s. S. 221 f.).

e) Die grosse geschichtliche Lücke von 37—38 Jahren, Kp. 20 (s. S. 222 ff.).

f) Die Differenz hinsichtlich der Dienstzeit der Leviten, zwischen 8, 23–26 und Kp. 4 (s. S. 214 f.).

g) Der Inhalt von Kp. 3, verglichen mit den beiden vorhergehenden und dem folgenden Kapitel.

Kp. 3 werden zuerst einige Notizen gegeben über die Söhne Aarons, die unter ihm das Priesterthum verwalteten, V. 1—4. Dann folgen V. 5—13 Anordnungen hinsichtlich der Leviten; sie sollten Diener des Heiligthums und der Priester sein, und insofern betrachtet werden als Jehova geweiht, anstatt der Erstgebornen der Israeliten, welche nach der früher (beim Auszuge aus Aegypten, Exod. 13, 2. 12) erlassenen Bestimmung eigentlich Jehova geweiht sein sollten. Darauf wird berichtet, dass Moses die Leviten nach den einzelnen Stammhäusern und Geschlechtern gezählt und ihnen ihre verschiedenen Geschäfte beim Heiligthum angewiesen habe, V. 14—38. Schon dieses hat im Allgemeinen etwas Auffallendes in Vergleich mit Kp. 4, wiefern dort, nur auf etwas andere Weise dargestellt, ebenfalls berichtet wird, dass Moses die Leviten gezählt und ihnen nach den drei Geschlechtern ihre Geschäfte beim Heiligthume angewiesen habe. Der Unterschied zwischen beiden Darstellungen ist besonders der, dass nach Kp. 3 die Obliegenheiten der einzelnen Geschlechter der Leviten etwas allgemeinerer Art sind und sich nicht so bestimmt und speciell nur auf solche Verhältnisse beziehen, wie sie bei dem nomadischen Leben der Israeliten im mosaischen Zeitalter bestanden. Aber auch dieses Verhältniss führt uns schon darauf, dass diese beiden Kapitel nicht auf gleiche Weise von Moses selbst herrühren, wenigstens nicht in dieser Reihenfolge von ihm abgefasst sind. Denn hätte er wirklich schon beiderlei Bestimmungen über die Leviten erlassen, so liesse sich gewiss erwarten, dass er dann die Kp. 4 sich findenden, welche sich auf die gegenwärtigen Zustände und Bedürfnisse beziehen, vor denen im 3. Kapitel würde erlassen haben.

Noch weniger aber stimmt Folgendes zusammen. Die Zahl der sämmtlichen Leviten männlichen Geschlechtes von einem Monate an und darüber wird 3, 39 auf 22,000 angegeben, und dieses wird auch im Folgenden als Totalsumme vorausgesetzt, obwohl es nicht genau zu den vorhergehenden Summen der einzelnen Geschlechter stimmt, indem darnach 22,300 herauskommen würden (V. 22 Gerson 7500, V. 28 Kahath 8600, V. 34 Merari 6200).

Dann wird V. 40—51 weiter berichtet, wie auf Jehova's Befehl Moses die sämmtlichen Erstgebornen der Israeliten männlichen Geschlechts von einem Monate und darüber gezählt habe, deren Totalsumme 22,273 gewesen sei; statt dieser seien nun die Leviten als Jehova geweiht angenommen. Da hier aber noch ein Ueberschuss von 273 Erstgebornen über die Zahl der Leviten stattfand (nämlich unter Voraussetzung, dass die Zahl der letzteren gerade 22,000 betrug), so hätten diese 273 sich mit je 5 Sekel für den Kopf lösen müssen. Eine besondere Schwierigkeit aber verursacht hier die Angabe der Zahl der Erstgebornen der Israeliten, wenn wir sie betrachten im Verhältniss zu der Zahl der Israeliten überhaupt nach der Kp. 1. 2 gemeldeten Zählung. Nach 1, 46; 2, 32 betrug die Zahl der sämmtlichen männlichen Israeliten vom 20. Jahre an und darüber ohne die Leviten 603,550. Wenn nun aber die Zahl der Erstgebornen männlichen Geschlechts vom 1. Monat an gerechnet nur etwas über 22,000 betragen hätte (nach Kp. 3), so würde die Zahl derselben vom 20. Jahre an gerechnet nur etwa auf 11—14,000 gerechnet werden können, und darunter würden eigentlich die Erstgebornen der Leviten selbst mitbegriffen sein, so dass die von den übrigen Stämmen nur etwa 10—13,000 würden betragen haben. Darnach würde denn aber das Verhältniss der männlichen Erstgebornen zu der Zahl der sämmtlichen männlichen Israeliten sich nicht einmal wie 1 zu 45 verhalten haben. Das ist aber ein Verhältniss, von dem es sich nicht wohl denken lässt, dass es in der Wirklichkeit so kann stattgefunden haben. Wenn wir nun auch nicht wohl mit einiger Sicherheit anzugeben vermögen, wodurch die hier jedenfalls stattfindende Ungenauigkeit in der Angabe herbeigeführt ist, so lässt sich das doch nicht wohl bezweifeln, dass die eine Angabe nicht eben so gut wie die andere von Moses selbst oder einem gleichzeitigen Schriftsteller herrühren kann; und wenn wir das übrige Verhältniss mit hinzuziehen, so muss uns als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass Kp. 3 erst später verfasst ist, als Kpp. 1. 2 u. 4, und dass ursprünglich wohl Kp. 4 sich unmittelbar an Kp. 2 angeschlossen hat.

h) Das Verhältniss, worin jenes Stationenverzeichniss 33, 1—49 zum übrigen Inhalte des Buches steht.

Wie schon früher bemerkt (S. 225. 227), erscheint dasselbe als eine in sich abgeschlossene und ursprünglich ohne Zusammenhang mit einer ausführlicheren Geschichte des Zuges abgefasste Aufzeichnung, von der sich wohl mit Sicherheit annehmen lässt, dass ihr ursprünglicher Verfasser ihr nicht in der ausführlicheren Geschichtserzählung die Stellung würde gegeben haben, welche sie im Pentateuch einnimmt. In dem letzten Theile, von V. 45 an, weicht sie denn auch in der Angabe der Stationen selbst von der vorhergehenden fortlaufenden Erzählung Kp. 21, 12ff. ab, wodurch es auch bestätigt wird, dass dieses Verzeichniss ursprünglich nicht von demselben niedergeschrieben ist, wie die vorhergehende Geschichtserzählung; woraus denn folgt, dass wenn das Eine, das Stationenverzeichniss, wie 33, 2 ausdrücklich angegeben wird, von Moses aufgezeichnet ist, dieses sich

von dem Andern, der vorhergehenden ausführlicheren Geschichtserzählung, nicht wohl annehmen lässt.

i) Mitunter finden sich auch einzelne Abschnitte, wo die Erzählung Wiederholungen derselben Umstände darbietet, auf eine in sich nicht zusammenstimmende Weise, so dass die ursprüngliche Erzählung später überarbeitet oder verschiedene Relationen derselben Begebenheit in einander gearbeitet zu sein scheinen.

So Kpp. 13. 14 in der Erzählung über die Kundschafter, die Moses aussandte, um das Land Kanaan auszukundschaften, und über das Murren des Volkes bei der durch dieselben überbrachten Nachricht über die Bewohner des Landes Kanaan.

Was wir hier 14, 26—38 lesen, scheint nur eine andere Relation derselben göttlichen Erscheinung und Verhandlung mit dem Moses zu sein, wie vorher V. 11—25. Dabei lautet die Androhung der göttlichen Strafe verschieden; in der einen Darstellung V. 11—25 an Moses lautet sie so, dass von allen Israeliten, welche Zeugen der Wunder Jehova's in Aegypten und in der Wüste gewesen seien und ihn doch so oft versucht hätten, keiner das gelobte Land schauen solle, ausser Kaleb; in der anderen unmittelbar darauf folgenden, V. 26—38 an Moses und Aaron so, dass ausser Kaleb und Josua alle vorher Gemusterten vom 20. Jahre des Alters und darüber in der Wüste umkommen, und nur ihre Kinder nach 40jährigem Zuge durch die Wüste in das Land Kanaan gelangen sollten; zu der ersteren stimmt im Vorhergehenden 13, 30, wonach Kaleb das durch die Botschaft der Kundschafter aufgeregte Volk beschwichtigt, zu der letzteren 14, 6, wonach Josua und Kaleb dieses thun.

Hier ist mir sehr wahrscheinlich, dass die ursprüngliche Erzählung aus folgenden Stücken bestanden hat: 13, 1—14, 4; 14, 10b—25. 39—45, dass aber das Uebrige (14, 5—10a. 26—38) erst durch eine spätere Ueberarbeitung oder Erweiterung hineingekommen ist. Dabei findet nun aller Wahrscheinlichkeit nach wieder dasselbe Verhältniss statt, wie z. B. in der Erzählung unserer Genesis über die Sintfluth und anderswo, dass die ursprüngliche Erzählung mit den angeführten Bestandtheilen sich schon in der elohistischen Schrift befunden hat, das Uebrige aber durch den späteren Ueberarbeiter hinzugekommen ist.

Dasselbe gilt auch ohne Zweifel von dem Buche Numeri überhaupt, dass für die darin enthaltene Geschichte und Gesetzgebung die elohistische Schrift wieder die Hauptgrundlage gebildet hat, es aber seine gegenwärtige Gestaltung durch

denselben Diaskeuasten erhalten hat, wie unsere Genesis und Exodus und im Allgemeinen auch unser Leviticus; obwohl ich glaube, dass sich hier wieder eine ins Einzelne gehende Sonderung mit einiger Sicherheit nicht wohl durchführen lässt.

Es frägt sich aber, ob wir nicht durch den Inhalt des Buches Numeri auf eine spätere Zeit der Abfassung geführt werden, als in welche wir sowohl die elohistische Schrift als die jehovistische Ueberarbeitung gesetzt haben. Dieses ist im Allgemeinen durchaus nicht der Fall, und höchstens könnte darauf Einzelnes in den Aussprüchen Bileams führen, von dessen Geschichte in seinem Verhältnisse zum israelitischen Volke Kpp. 22—24 die Rede ist. Er ward darnach vom Euphrat her durch den moabitischen König Balak herbeigerufen, um die Israeliten, welche sich in den Ebenen Moabs gelagert hatten, zu verfluchen, ward aber durch den Geist genöthigt, statt dessen zu dreien Malen Segenssprüche über dieselben auszusprechen. Hier ist nun durchaus kein gehöriger Grund, die Wahrheit der erzählten Thatsachen selbst in Zweifel zu ziehen. Aber auf der andern Seite, glaube ich, darf wohl angenommen werden, dass hier die Sprüche des Bileam nicht wie noch Hävernick, Hengstenberg *) u. A. annehmen, wörtlich so wiedergegeben sind, wie er sie ausgesprochen hat, da selbst ein gleichzeitiger israelitischer Schrifsteller nicht leicht eine bis zu dem Grade genaue Kunde davon hätte erhalten können. Wir können vielmehr wohl vermuthen, dass die Aussprüche die Gestalt, worin sie uns vorliegen, erst durch den hebräischen Schriftsteller, den Verfasser der ganzen Erzählung, erhalten haben, der von ihrem Inhalte vielleicht nicht grade etwas Bestimmteres erfahren hatte, als eben, dass der fremde Seher, statt die Israeliten dem Willen des moabitischen Königes gemäss zu verfluchen, sie wiederholt gesegnet habe.

Dass die Sprüche in der Form, worin sie uns vorliegen, von einem israelitischen Dichter geschrieben sind, ergibt sich theils schon aus der hebräischen Sprache derselben, da es durchaus nicht wahrscheinlich ist, dass der mesopotamische Seher bei den Moabitern sich dieses Dialektes würde bedient haben (obwohl Hävernick I, 1 S. 97 f. dieses meint), sondern vielmehr des Aramäischen, theils und noch bestimmter daraus, dass

*) Die Geschichte Bileam's und seine Weissagungen. Berl. 1842.

in ihnen für Gott mehrmals die Benennung Jehova gebraucht ist, 23, 21. 8; 24, 6; und dieses an den beiden letzteren Stellen als Bezeichnung der Gottheit im Allgemeinen, nicht bestimmt für den von den Israeliten verehrten Gott; was im Munde eines nicht israelitischen Sehers nicht leicht zu erklären wäre. Ist dieses nun aber richtig, so können wir allerdings wohl vermuthen, dass dem hebräischen Verfasser der Erzählung bei der Componirung dieser Sprüche auch namentlich die Verhältnisse, von denen er selbst umgeben war, werden mit vorgeschwebt haben, und er so dazu gekommen ist, auch unbewusst Beziehungen, die das Gepräge seiner Zeit an sich tragen, oder Wünsche und Hoffnungen, welche er hegte, mit einzumischen.

Von dieser Vorstellung aus lässt sich der Inhalt dieser Sprüche denn benutzen, um das Zeitalter ihrer Abfassung so wie das der sie einleitenden Erzählung, wie sie uns vorliegt, zu ermitteln. Dazu sind sie denn auch von den kritischen Theologen in neuerer Zeit vielfach benutzt worden, die jedoch in dieser Beziehung zu verschiedenen Resultaten gekommen sind. In der That ist auch das Urtheil darüber nicht ohne Schwierigkeit. Die beiden ersten Aussprüche 23, 7–10. 18–24 sind ganz allgemein gehalten und bieten zur Entscheidung nichts dar, sondern nur die Kp. 24 enthaltenen, welche allein individuellere Züge haben. Hier scheinen nun die letzten Verse (22–24) bei aller Schwierigkeit und Unklarheit, die sie für uns darbieten, auf eine Zeit zu führen, wo Assyrien die herrschende Macht in diesen Gegenden war; und so wird daher die Abfassung dieser Erzählung von mehreren neueren Theologen ins assyrische Zeitalter gesetzt (auch von Ewald, Isr. Gesch. I, 144—148); wo denn dieses auch wohl benutzt wird, um das ganze Buch Numeri sammt den vorhergehenden Büchern in ihrer jetzigen Gestalt einem so späten Zeitalter zuzuweisen. Allein unter dieser Voraussetzung, glaube ich, würde sich die Weise, wie die vorhergehenden Sprüche gestaltet sind, nicht wohl begreifen lassen. Diese führt uns auf eine Zeit, wo das Königthum in Israel noch ein junges war, mit Wahrscheinlichkeit in das Zeitalter Sauls (V. 7. 17), und zwar in die Zeit, wo Saul, nachdem er die Moabiter und Edomiter mit glücklichem Erfolge bekriegt hatte (1. Sam. 14, 47; s. hier V. 17. 18), den Vertilgungskrieg gegen die Amalekiter unter deren König Agag führte (1. Sam. 15), wobei er die in der Mitte der Amalekiter wohnenden Keniter als Freunde des israelitischen Volkes veranlasste, damit sie

nicht mit jenen gleiches Schicksal hätten, deren Land zu verlassen (1. Sam. 15, 6; s. hier V. 7. 21).*)

Unter dieser Voraussetzung erklären sich die einzelnen Züge und die ganze Gestaltung dieser vorhergehenden Sprüche, wie ich glaube, auf eine befriedigende und anschauliche Weise, während sich, wenn dieselben von einem späteren Dichter verfasst wären, diese Gestaltung derselben und die Beziehungen in ihnen nicht leicht würden begreifen lassen. Darnach werden wir denn hierfür in dasselbe Zeitalter geführt, worin wir die Abfassung der elohistischen Schrift gesetzt haben, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Erzählung über Bileam sich schon in ihr befunden hat; sonst würden wir wohl anzunehmen haben, dass der jehovistische Ueberarbeiter derselben sie bereits anderweitig schriftlich vorgefunden und aufgenommen hätte. Da könnte vielleicht in der elohistischen Schrift eine kürzere und etwas anders gestaltete Darstellung seiner Geschichte gestanden haben; wofür sich allenfalls die Vergleichung von 31, 8. 16 anführen lässt, wo Bileam in einem etwas anderen Verhältnisse genannt wird als wie er in unserer jetzigen Erzählung (Kpp. 22—24) erscheint, als ob auf seinen Rath die Midianiterinnen die Israeliten zur Unzucht und zum Abfall verführt hätten. — Nicht zu leugnen ist jedoch immer, dass die letzten Verse in den Sprüchen Bileams (24, 22–24) grosse Schwierigkeit darbieten; diese wird aber auch selbst bei der Annahme einer bedeutend späteren Abfassung nicht gehoben. Mir ist hier fortwährend das Wahrscheinlichste, dass der Schluss seiner Reden ursprünglich in dieser Erzählung etwas anders gelautet hat als gegenwärtig, und dass die jetzige Gestaltung desselben erst einer späteren Zeit angehört als die Abfassung der übrigen Erzählung und des ganzen Buches Numeri, obwohl, wie gesagt, auch da schwer hält die bestimmten Beziehungen der Worte anzugeben.

*) S. Bleek in Rosenmüller's Repert. I, S. 34—43.

Deuteronomium.

Das Buch Numeri schliesst (36, 13): „Dies sind die Gebote und Rechte, welche Jehova durch Moses den Israeliten geboten in den Ebenen Moabs am Jordan vor Jericho"; in Beziehung auf die im Bisherigen mitgetheilte Gesetzgebung. Das Deuteronomium beginnt Kp. 1, 1 ff. in Beziehung auf die im Folgenden mitgetheilten Reden Moses: „Das sind die Reden, welche Moses zum ganzen Israel geredet hat jenseit des Jordan in der Wüste, in der Ebene" u. s. w. (mit genauerer Bestimmung der Oertlichkeit); V. 3: „und es geschah im 40. Jahre, im 11. Monat, am ersten des Monats, da redete Moses zu den Söhnen Israels ganz so, wie Jehova ihm an sie geboten hatte, nachdem er den Sihon geschlagen" u. s. w.; V. 5: „jenseit des Jordan im Lande Moab begann Moses dieses Gesetz auseinander zu setzen, indem er sprach", u. s. w. — Das Deuteronomium knüpft also an den Punkt der Geschichte an, bei dem das vierte Buch stehen geblieben war, und setzt dieselbe weiter fort bis zum Tode des Moses und über denselben hinaus. Das Buch enthält fast durchaus Reden des Moses an das Volk, und zwar längere zusammenhängende Reden, in denen er theils dem Volke die bisherigen Führungen Jehova's während ihres Zuges durch die Wüste zur Ermahnung und Warnung vorhält (1, 6 — 4, 40), theils ihnen im Zusammenhange die einzelnen Gebote Gottes von neuem vorführt, mit nachdrücklichster Hinweisung auf den göttlichen Segen für die Beobachtung und auf den Fluch für die Uebertretung dieser Gebote (4, 44 — Kp. 26 Ende, wobei Kpp. 6—11 auch wieder mehr allgemeiner Art, paränetisch sind, und Kpp. 27 — 30). Mehr geschichtlich erzählend ist in diesem Buche nur a) 4, 41—43, über die durch Moses geschehene Bestimmung dreier Freistädte jenseit des Jordan, zwischen jenen beiden grossen Redestücken liegend; und b) die 4 letzten Kpp. 31 — 34, über die Bestellung Josua's zu Moses Nachfolger, über die Uebergabe des Gesetzbuches an die Leviten und über Moses Tod, in welchem Abschnitte jedoch auch zwei längere Lieder Moses sich finden (Kpp. 32 u. 33).

Ueber die Abfassung des Deuteronomiums an sich und im Verhältniss zu den vorhergehenden Büchern bemerke ich Folgendes:

1. Unverkennbar bietet dieses Buch im Allgemeinen eine grössere Einheit der Darstellung und des ganzen Charakters dar, als die vorhergehenden Bücher; das gilt namentlich von den grösseren Redestücken, den paränetischen wie den legislatorischen, Kp. 1—4, 40; 4, 44 — Kp. 26 Ende; Kpp. 27—30. Diese sind unter einander so gleichartig in der Sprache und dem ganzen Charakter, dass wir als sicher annehmen können, und auch kaum Streit darüber ist, dass dieselben im Allgemeinen in der

Gestalt, worin sie uns vorliegen, von einem und demselben Schriftsteller concipirt sind.

2. Dieser kann aber nicht wohl Moses sein.

Wir haben schon früher gesehen, a) dass gerade in der deuteronomischen Gesetzgebung sich solche Gesetze befinden, bei denen es ihrer Form und ihrem Inhalte nach durchaus unwahrscheinlich ist, dass sie in dieser Gestalt sollten schon von Moses erlassen sein, wie z. B. das Königsgesetz 17, 14—20 (s. S. 208 f.), und die gesetzlichen Anordnungen über das Kriegswesen Kp. 20 (s. S. 209 f.); wozu sich manche andere hinzufügen liessen; ferner, b) dass auch sonst in den hier mitgetheilten mosaischen Reden sich Einzelnes findet, wovon durchaus nicht wahrscheinlich ist, dass Moses es in dieser Weise könnte gesprochen haben, wie z. B. 2, 12; 19, 14; 3, 11. 14 (s. S. 205 ff.). So hat auch die Art und Weise, wie Kp. 10, 6—9 in der Rede des Moses geschichtlich auf Aarons Tod und auf die Aussonderung der Leviten hingewiesen wird, wenigstens in der Form, worin es hier vorliegt, etwas Unwahrscheinliches und nicht Natürliches. Nach der Weise aber, wie diese Reden in sich zusammenhangen und aus einem Gusse sind, dienen solche einzelne Stellen und Abschnitte zum Beweise, dass, wenn auch echte Reden des Moses hier zu Grunde liegen, dieselben doch in der Gestalt, worin sie uns hier vorliegen, nicht von Moses concipirt und von ihm selbst niedergeschrieben sind. Dem entsprechend ist auch, dass 1, 1 ff. die geschichtliche Einleitung zu diesen Reden und der deuteronomischen Gesetzgebung von dem Standpunkte eines Schriftstellers aus geschieht, welcher selbst sich im Lande Kanaan diesseit des Jordan befand (s. S. 204 f.).

Dazu ist folgendes zu erwägen. So wie diese ermahnenden Reden mit der deuteronomischen Gesetzgebung hier mitgetheilt werden, hat es den Anschein, als wären sie alle an einem und demselben Tage dem Volke vorgetragen, dem 1. Tage des 11. Monats des 40. Jahres; s. 1, 3; 4, 40; 27, 1. 10. 11. Das ist aber bei ihrem Umfange und reichhaltigen Inhalte an sich wenig wahrscheinlich; und noch weniger wahrscheinlich ist, dass wenn es sich auch so verhielte, Moses selbst diese Reden dann sollte alsbald niedergeschrieben haben; denn dazu würde die kurze Zeit von dem bezeichneten Tage, wo er die Reden hielt, bis zu seinem Tode schwerlich ausgereicht haben, zumal wenn man bedenkt, in welchem Grade er gewiss auch in dieser Zeit durch Leitung des so zahlreichen und so widerspenstigen Volkes in Anspruch genommen war. Nehmen wir alles dieses zusammen, so können wir uns wohl berechtigt erachten anzunehmen, dass seine längeren Reden mit der deuteronomischen Gesetzgebung in der vorliegenden Gestalt, und folglich auch das Deuteronomium selbst, nicht von Moses concipirt ist, sondern das Werk eines anderen und zwar späteren Schriftstellers.

3. Es kann als sicher angenommen werden, dass die deuteronomische Gesetzgebung mit den sie enthaltenden Reden, und somit das Deuteronomium überhaupt von Anfang an mit Be-

ziehung auf die vorhergegangene Geschichte des Volkes und Gesetzgebung des Moses geschrieben worden ist, zu deren Fortsetzung und Ergänzung; und entschieden falsch ist, wenn Vater, v. Bohlen, Vatke, George das Deuteronomium mit der darin enthaltenen Gesetzgebung für älter halten als die vorhergehenden Bücher mit ihrer Gesetzgebung. Darnach lässt sich auch das als sicher ansehen, wenn überhaupt das wesentliche Ergebniss unserer bisherigen Betrachtungen als richtig anerkannt wird, namentlich die Unterscheidung einer Grundschrift (des Elohisten) und einer späteren Ueberarbeitung und Erweiterung derselben (durch den Jehovisten), dass die deuteronomische Gesetzgebung und die sie enthaltenden Reden nicht schon der ersteren angehört haben. Für uns kann nach dem Bisherigen die Frage eigentlich nur die sein, ob jene deuteronomischen Reden zu demjenigen gehören, was zu der Grundschrift durch den jehovistischen Bearbeiter hinzugekommen ist, dem die vorhergehenden Bücher im Wesentlichen ihre gegenwärtige Gestalt verdanken, oder ob dieselben einem von diesem verschiedenen, noch späteren Schriftsteller angehören, welcher die Gesetzgebung und Geschichtserzählung der anderen Bücher vor sich hatte und diese wiederum durch die deuteronomische Gesetzgebung erweitert hat.*) Diese letztere Annahme halte ich entschieden für die richtige.**)

Der Deuteronomiker hat bei seiner Schrift, nach dem Eindruck, den das Lesen desselben zurücklässt, nicht einen rein geschichtlichen Zweck gehabt, so dass ihm bloss darum zu

*) Das Erstere ist die Ansicht von Stähelin (Kritische Untersuchungen über den Pentateuch etc.; vgl. dess. Beiträge zu den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Jos. und Richt., Theol. Stud. und Krit. 1835. 2. S. 474); das Letztere die Ansicht von de Wette, Ewald, v. Lengerke u. A., und eben dafür, dass der Deuteronomiker verschieden sei von dem Verfasser der 4 ersten Bücher, habe auch ich mich schon in Rosenmüller's Repertorium (1822) erklärt, nur dass ich dort noch nicht zwischen der elohistischen und der jehovistischen Bearbeitung der letzteren unterschieden habe; aber ungenau ist de Wette's Angabe (§. 155) über meine dort vorgetragene Ansicht.

**) Schätzbare Beiträge hierfür gibt die Schrift von Ed. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Ein Beitrag zur Einl. in's A. T. Gotha 1854, wo er — und darauf beschränkt er sich — aus den im Deuteronomium sich findenden Spuren der Zeitverhältnisse des Verfassers und aus der Gestaltung der Gesetzgebung im Buche dessen Abfassungszeit zu ermitteln sucht.

thun gewesen wäre, geschichtlich die Gesetze nachzutragen, welche Moses noch kurz vor seinem Tode dem Volke vorgelegt hatte, sondern sein hauptsächlicher Gesichtspunkt ist ein paränetischer, und zwar für seine Volksgenossen zunächst zu seiner Zeit, in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse und Bedürfnisse. Man kann nicht grade sagen, wie Riehm, dass der Verfasser nur ein für das gesetzesunkundige Volk bestimmtes Gesetzbuch habe geben wollen; denn er hat ohne Zweifel das Volk als Ganzes vor Augen, aber zunächst das Volk zu seiner, des Verfassers, Zeit, und beabsichtigt diesem auf recht nachdrückliche Weise vorzuführen, was es zu thun und zu lassen habe, um dem Willen und Gesetze Gottes zu entsprechen, und dasselbe auf den Segen und Fluch hinzuweisen, den die Erfüllung oder die Uebertretung dieses Gesetzes unausbleiblich mit sich führen werde. Dazu wird hier die mosaische Gesetzgebung, welche auch die mittleren Bücher geben, in einem Ueberblicke und in mehr zusammenhangender Weise vorgelegt, nicht vollständig (manche Gesetze finden sich hier nicht wiederholt, wie die über die Opfer Lev. 1—7, das über den grossen Versöhnungstag Lev. 16, das über das Reinigungswasser Num. 19, das von den Festopfern Num. 28 f.). Ohne Zweifel hat er hauptsächlich solche Gesetze hervorgehoben, zu deren Einschärfung damals ein besonderes Bedürfniss stattfand; dabei hat er die früheren Gesetze zum Theil auch dem Inhalte nach in etwas veränderter Gestalt gegeben, in solcher, wie es den veränderten Verhältnissen der späteren Zeit angemessen war; zum Theil sind denn auch neue gesetzliche Vorschriften aufgenommen, in Beziehung auf Verhältnisse, wie sie erst in späterer Zeit sich gebildet hatten. Wenn wir nun aber diese deuteronomische Gesetzgebung mit der der vorhergehenden Bücher vergleichen, so ist anzuerkennen, dass die erstere wesentlich in demselben Geiste gehalten ist, wie die letztere, und auch wie diejenigen Gesetze der mittleren Bücher, welche sich entschieden als echt mosaisch zu erkennen geben, dass aber, wo beide in formeller wie in materieller Hinsicht von einander abweichen, wir durch deren Verhältniss zu einander mit der grössten Wahrscheinlichkeit darauf geführt werden, dass die deuteronomische die Verhältnisse einer späteren Zeit vor Augen hat als die der vorhergehenden Bücher und

auch in späterer Zeit concipirt ist als diese, und zwar nicht bloss in der elohistischen Grundschrift, sondern auch in der jehovistischen Erweiterung.

Das zeigt sich namentlich in den Gesetzen, welche die Leviten und Priester und welche die locale Einheit des Opferdienstes betreffen. Darüber bemerke ich hier Folgendes:

a) Schon früher (S. 215f.) habe ich hingewiesen auf die Differenz zwischen Num. 18, 20–32 und Deut. 14, 22–29, hinsichtlich des Einkommens der Leviten (Vgl. auch Deut. 12, 18f.; 26, 12f.). Kein Zweifel ist, dass was das Deuteronomium hier gibt, einer späteren Zeit angehört, als das Gesetz in Numeri; doch lässt sich hier freilich nicht bestimmt behaupten, ob nothwendig einer späteren, als die jehovistische Redaction des Werkes; und eben so einige andere Differenzen des Deuteronomiums von der vorhergehenden Gesetzgebung, namentlich hinsichtlich der Erstlinge vom Feldertrage und der Erstgeburten vom Vieh; worüber s. Riehm S. 42ff.

Weiter aber werden wir durch die Differenz in Bezug auf die den Leviten zugewiesenen Wohnsitze geführt.

Nach Num. 35, 1—8 sollen den Leviten im israelitischen Lande eigene Städte — im Ganzen 48 — zugewiesen werden, nebst dazu gehörigen Gebieten für ihr Vieh, und diese werden ihnen nach Jos. 21 durch Josua nach dem Loose zugetheilt. Von einem solchen Verhältnisse, von besonderen Städten der Leviten, findet sich im Deuteronomium nichts; hier erscheinen dieselben, wenigstens dem grössten Theile nach, wie heimathslos, unter den übrigen Israeliten in den verschiedenen Städten zerstreut lebend; dieser Zustand wird vorausgesetzt, und darauf beziehen sich hier die gesetzlichen Bestimmungen; s. 12, 12. 18f.; 14, 27—29; 16, 11. 14; 18, 6; 26, 12. Wir finden nun zwar schon zur Zeit der Richter, dass einzelne Leviten im Lande umherziehen, ohne, wie es scheint, in einer der Levitenstädte einen festen Wohnsitz zu haben (Richt. Kpp. 17—19). Allein das waren damals auch wohl nur einzelne seltene Fälle; vgl. 1. Chron. 13, 2. Anders aber gestaltete es sich nach Salomo's Tode. Bei der Losreissung der 10 Stämme von Juda und dem Davidischen Hause setzte Jerobeam für das Reich Israel Priester aus dem Volke ein, ohne sich an den Stamm Levi zu kehren, und die Leviten und levitischen Priester, die sich in den 10 Stämmen befanden, gingen sämmtlich zum Reiche Juda über; s. 1. Kön. 12, 31; 13, 33; 2. Chron. 11, 13ff. 13, 9. Hier haben sie ohne Zweifel nicht bloss in den Priesterstädten des Reiches Juda sich niedergelassen (diese würden dazu auch nicht ausreichend gewesen sein), sondern in verschiedenen Ortschaften des Landes, wo sie ein Unterkommen fanden; und wohl erst seitdem befanden die Leviten und Priester sich im Lande in solchen Verhältnissen, wie sie im Deuteronomium

ohne weiteres vorausgesetzt werden; und darnach können wir wohl als ziemlich sicher ansehen, dass die deuteronomische Gesetzgebung mit den dieselbe enthaltenden Reden erst geraume Zeit nach der geschehenen Spaltung der beiden Reiche concipirt ist, und auch geraume Zeit nach der Abfassung der vorhergehenden Bücher des Pentateuchs.

Dazu ist noch das verschiedene Verhältniss der Leviten und Priester zu einander im Deuteronium und in den anderen Büchern zu beachten.

In den anderen Büchern erscheinen die Leviten immer nur in einem untergeordneten Verhältnisse als Tempeldiener, die die äusserlichsten Geschäfte am Heiligthum zu besorgen haben, und es findet ein scharfer Unterschied statt zwischen ihnen und den Priestern, die eigentlich priesterliche Funktionen haben. Diese letzteren werden als *Söhne Aarons* (oder Aaron und seine Söhne) bezeichnet, dagegen die Leviten als *Brüder* Aarons, d. i. seine Stammgenossen. Aber in der deuteronomischen Gesetzgebung findet eine so scharfe Scheidung zwischen den Leviten und Priestern nicht statt; auch die Leviten als solche verrichten priesterliche Funktionen, und die Priester heissen nicht mehr Söhne Aarons, sondern *Söhne Levi's* הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי (21, 5; 31, 9) oder הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם (17, 9. 18; 18, 1; 24, 8; 27, 9); dergleichen Benennungen für die Priester sich sonst nur in späteren Schriften finden, Jerem. 33, 18 (21); Ezech. 43, 19; 44, 15; Jes. 66, 21; 2. Chron. 30, 27; 23, 18. Es ist nicht unwahrscheinlich, wie *Riehm* meint, dass der Deuteronomiker diese Benennung zuerst angewandt hat; wäre das Deuteronomium nun aber gleichzeitig mit den vorhergehenden Büchern des Pentateuchs oder gar von Moses selbst geschrieben, so würden ohne Zweifel solche Benennungen für die Priester frühzeitiger, als hiernach scheint der Fall gewesen zu sein, eine weitere Verbreitung gefunden haben. Uebrigens vergl. Weiteres über das in diesen Beziehungen zwischen dem Deuteronomium und den vorhergehenden Büchern stattfindende Verhältniss bei *Riehm* S. 33 ff. 94 ff.

b) Aehnlich ist das Verhältniss hinsichtlich der Gesetze in Beziehung auf das Heiligthum und die örtliche Einheit des Cultus, namentlich des Opferdienstes. Die deuteronomische Gesetzgebung und die der mittleren Bücher stimmen darin überein, dass sie das Heiligthum, den Sitz der Bundeslade, als den Ort betrachten, wo alle Opfer darzubringen seien; das wird z. B. in den Opfergesetzen Lev. Kpp. 1—7 und in anderen überall ausgesprochen oder vorausgesetzt, und auch Ex. 20, 21 f. führt nicht bestimmt darauf, dass ein gleichzeitiges Opfern an mehreren Orten gestattet sei. Aber es wird hier der Sitz des Heiligthums selbst nicht als ein fester, an einen bestimmten Ort gebundener behandelt, und wird hier auch, dass überhaupt

nur an dem einen Orte geopfert werden dürfe, meistens nicht besonders betont.

Eine Ausnahme in letzterer Beziehung bildet nur besonders das Gesetz Lev. 17; dieses macht aber, wie wir gesehen (S. 188ff.), gar keinen bestimmten Unterschied zwischen dem Schlachten von Thieren zum Opfern und zum blossen Essen, sondern verbietet bei Todesstrafe überhaupt Thiere anders zu schlachten, als so, dass sie vor die Thüre der Stiftshütte gebracht werden. Es ist dieses ohne Zweifel ein echt mosaisches Gesetz, welches als solches von den Verfassern der Geschichtsbücher vorgefunden und aufgenommen ist, wohl schon vom Elohisten, und dann vom Jehovisten beibehalten, obwohl es zu ihren Zeiten in dieser Gestalt schon längst nicht mehr beobachtet ward und nicht mehr beobachtet werden konnte. Es ist daher dieses Gesetz in die deuteronomische Gesetzgebung nicht mit aufgenommen. Ja es wird hier vielmehr (Kp. 12, 15. 16. 20—24), wie im theilweisen Gegensatze gegen jenes Gesetz ausdrücklich erlaubt, dass, nur mit Ausnahme der Opfer, die Israeliten sollen nach ihrer Lust, je nachdem Jehova ihr Gott sie segnen werde, Thiere schlachten und ihr Fleisch essen dürfen; nur sollen sie sich des Genusses des Blutes enthalten und dieses auf die Erde ausgiessen wie Wasser, während nach Lev. 17, 6 das Blut jedesmal durch den Priester an den Altar vor der Stiftshütte gesprengt werden soll.

Dagegen wird in dem deuteronomischen Gesetze Kp. 12 nachdrücklich anbefohlen, dass die Israeliten, wenn sie in ihrem Lande wohnen werden, alle heidnischen Cultus-Stätten, auf Bergen, Hügeln und unter grünen Bäumen, vernichten und sie selbst Jehova ihrem Gotte nicht an solchen Orten dienen sollten, sondern nur an dem einen Orte, den Er sich aus allen Stämmen Israels zu Seiner Wohnung erwählen werde; dorthin allein sollten sie ihre Brandopfer und Opfer anderer Art bringen, so wie ihre Gelübde, Zehnten und die Erstgeburt ihres Viehes. So wie hier (V. 5. 11. 14. 18. 21. 26), so wird auch an anderen Stellen vorausgesetzt, dass das Heiligthum (die Bundeslade) im Lande einen festen von Jehova erwählten Sitz haben werde, woselbst der Cultus getrieben werden solle; s. 14, 23ff.; 15, 20; 16, 1–16 (in Beziehung auf die Feier der drei Hauptfeste; V. 2. 6f. 11. 15f.); 17, 8. 10; 18, 6; 26, 2; vgl. auch 31, 11. Einen solchen festen Ort erhielt die Bundeslade nun schon, als Josua dieselbe zu Silo aufstellte (Jos. 18, 1), so wie später, seit David, zu Jerusalem. Wenn nun diese Gesetze von Moses erlassen und als mosaische bekannt gewesen wären, so würden wir das freilich wohl begreifen können, dass sie vom Volke dennoch mannigfaltig übertreten wären; aber wir müssten doch

erwarten, dass die Frömmeren sie vor Augen gehabt haben würden und das übrige Volk zu deren Beobachtung anzuhalten gesucht hätten. Allein das finden wir — abgesehen von der Erzählung Jos. 22, 11–34, wovon später — nicht so, auch selbst noch in späterer Zeit, lange nach der Errichtung des Tempels.

Zunächst bis zum salomonischen Zeitalter finden wir überall mehrere wie gesetzlich neben einander bestehende heilige Oerter. Ausser Silo, wo, wie schon bemerkt, Josua die Stiftshütte aufschlug und wo sie bis gegen das Zeitalter Samuels blieb (1. Sam. 3, 1) wird von Josua selbst auch Sichem als ein Ort des Heiligthums Jehova's behandelt (Jos. 24, 1. 26). Im Buche der Richter werden neben Silo wenigstens noch zwei andere heilige Oerter genannt, Mizpa und Bethel, an denen die Israeliten in gleicher Weise, wie zu Silo, zusammenkommen und Jehova Opfer darbringen (Richt. 11, 11; 20, 1. 18; 21, 1. 2. 4. 5. 8. 19); ausserdem opfern sie zu Bochim (2, 5), und nach 6, 24 erbaut Gideon sich einen Altar zu Ophra, den er Jahveh-Schalom nennt, als welchen Namen derselbe führet „bis auf den heutigen Tag." Nicht anders war es im Zeitalter Samuels. Die Bundeslade befand sich nach ihrer Zurücklieferung durch die Philister, welche sie im Kriege erbeutet hatten, zu Kirjath Jearim (1. Sam. 7, 2); aber daneben erscheinen auch damals wieder Mizpa und Bethel als heilige Oerter, wo geopfert wird (1. Sam. 7, 5; 10, 3. 17ff.); und Samuel selbst errichtet noch in seinem Wohnorte Rama einen Altar für Jehova (7, 17); noch andere heilige Oerter mit Altären, wo Jehova Opfer dargebracht werden, finden sich zur selben Zeit in der Gegend von Zuph (1. Sam. 9), zu Gilgal (11, 15; 13, 8ff.; 15, 21. 33), zu Bethlehem (16, 4f.); ferner unter Saul zu Nobe (1. Sam. 21), unter David zu Hebron (2. Sam. 5, 3; 15, 7f.). Zu Salomo's Zeit opfert das Volk auf den Höhen, und Salomo selbst auf der Höhe zu Gibeon (1. Kön. 3, 2ff.). Alles dieses erscheint auf solche Weise, als ob es zu der Zeit durchaus gar nicht als ungesetzlich gegolten hätte, selbst einem Propheten wie Samuel. Auch die geschichtlichen Bücher der Richter und Samuelis reden davon durchaus nicht wie von etwas Jehova Missfälligem, sondern wie von Etwas, was ganz in der Ordnung war.

Auch nach der Erbauung des salomonischen Tempels ward noch lange Zeit neben demselben auf Höhenaltären geopfert, und das selbst von solchen Königen, die sonst wegen ihrer Frömmigkeit und Anhänglichkeit an das Gesetz Jehova's gepriesen werden, als mit allem Eifer darauf bedacht, den Dienst Jehova's zu fördern, wie von Asa (1. Kön. 15, 14), Josaphat (22, 44), Joas, dem Zöglinge der Priester (2. Kön. 12, 4), Amazia (14, 4), Usia (15, 4), Jotham (15, 35). In den Büchern der Könige und der Chronik wird es zwar immer rügend bemerkt, dass auch selbst diese frommen Könige, von Salomo an, den Höhendienst hätten bestehen lassen. Aber das ist nur ein Urtheil der Verfasser dieser Bücher, die auf keinen Fall vor dem babylonischen Exil verfasst sein können. Da die genannten

Könige im Uebrigen als so eifrige Diener Jehova's geschildert werden, so lässt sich kaum denken, dass sie nicht auch es sich sollten haben angelegen sein lassen, dem Höhendienste, wo Jehova auch auf anderen Altären ausser dem Tempel Opfer dargebracht wurden, zu steuern, wenn ihnen die deuteronomische Gesetzgebung, welche dasselbe so nachdrücklich als dem Willen Jehova's entgegen bezeichnet, als mosaisch bekannt gewesen wäre.

Das Bisherige genügt wohl schon zum Beweise, dass die deuteronomische Gesetzgebung von einem anderen Schriftsteller concipirt ist, als diejenige, welche uns in den mittleren Büchern des Pentateuchs vorliegt, und auch erst in bedeutend späterer Zeit, als der aller Wahrscheinlichkeit nach die jehovistische Redaction der alten israelitischen Geschichte und der mosaischen Gesetzgebung, wie sie im Allgemeinen in den vorhergehenden Büchern des Pentateuchs uns vorliegt, angehört. Auch macht die Art und Weise, wie das vierte Buch schliesst, Kp. 36, 13, es durchaus unwahrscheinlich, dass derselbe Schriftsteller sollte beabsichtigt haben, unmittelbar darauf eine neue Gesetzgebung hinzuzufügen, als von Moses zu derselben Zeit und an demselben Orte erlassen. Doch ist möglich, dass jener Schluss sich schon in der elohistischen Grundschrift befunden hat und von dem jehovistischen Verfasser nur von dort herübergenommen, beibehalten ist; und so kann derselbe an sich wenigstens nicht mit Sicherheit gegen den Jehovisten als Verfasser des Deuteronomiums entscheiden. Aber dem aufmerksamen Leser kann nicht entgehen, dass die deuteronomische Gesetzgebung sich von der der früheren Bücher auch in Sprache, Darstellung, im ganzen Tone, in dem durch das Ganze sich hindurchziehenden, ermahnenden, warnenden und drohenden Charakter mannigfaltig unterscheidet, und auch dadurch zu der Annahme eines von dem Redakteur der früheren Bücher, auch von dem Jehovisten verschiedenen Verfassers führt. Manches Einzelne s. bei de Wette §. 156 a und b.

4. Was die Zeit der Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung betrifft, so bemerke ich darüber Folgendes:

a) Aus dem Bisherigen erhellt schon, dass dieselbe erst lange Zeit nach Salomo gesetzt werden kann, wohl nicht vor dem Zeitalter des jüdischen Königes Hiskia. Denn bis dahin finden wir, dass selbst fromme und dem Gesetze Jehova's mit aufrichtigem Eifer ergebene Könige, wie noch Usia und Jotham, der Grossvater des Hiskia — denn Ahas, der Vater des

Hiskia, kann hier nicht in Betracht kommen, da er nicht bloss Höhendienst trieb (2. Kön. 16, 4), sondern auch schmählichen Götzendienst (ib. V. 3; 2. Chron. 28, 2 f. 22 ff.) — ohne Bedenken Höhendienst treiben und Jehova auch auf anderen Altären ausser dem Tempel Opfer darbringen, was sie wohl gewiss nicht in der Weise würden geduldet und befördert haben, wenn ihnen die gerade in diesem Punkte so entschiedene deuteronomische Gesetzgebung bekannt gewesen wäre.

Es sind wohl, wenigstens seit Anfang des 8. Jahrhunderts, einzelne fromme prophetische Männer zur Erkenntniss gekommen, dass ein solcher Cultus, welcher vielfach zum eigentlichen Götzendienste führte, da solche Altäre, wenn auch für den Dienst Jehova's errichtet, auch leicht für den Dienst anderer Götter benutzt wurden, dem Wesen des mosaischen Gesetzes nicht gemäss sei, und sie fingen an dagegen zu wirken. So sehen wir, dass die Propheten Hosea in Israel und Jesaja und Micha in Juda sich missbilligend darüber aussprechen (Hos. 4, 13; Jes. 1, 29; Mich. 1, 5). Unter den Königen Juda's aber erscheint Hiskia als der erste, der es sich angelegen sein liess, nicht nur allen Götzendienst, sondern auch den Höhendienst in seinem Reiche auszurotten und alle Altäre ausser dem Tempel zu zerstören (2. Kön. 18, 4; 2. Chron. 30, 14; 31, 1). Mit der grössten Wahrscheinlichkeit lässt sich nun wohl hiernach annehmen, dass die Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung nicht vor dem 8. Jahrhundert, frühestens in die Regierung des Ahas, fällt, aber wahrscheinlicher noch später, nicht vor dem Zeitalter des Hiskia. Dasselbe werden wir gleich nachher noch anderweitig bestätigt finden.

b) Auf der andern Seite fällt die Abfassung in eine Zeit vor dem babylonischen Exil *). Es lässt sich nicht denken, wie ein israelitischer Schriftsteller zur Zeit des babylonischen Exils, wo das ganze Volk sich ohne alle Selbständigkeit zerstreut unter heidnischen Völkern befand und der Tempel zerstört war, sich hätte veranlasst finden können, eine wenigstens theilweise neue Gesetzgebung für das Volk zu verfassen, mit ganz speziellen Gesetzen über die Darbringung der Opfer und die Feier der Feste am Orte des Heiligthums, über Einnahme der Priester, über Kriegführung, Königthum u. dergl., ohne wenigstens zugleich mit Rücksicht zu nehmen auf die damaligen Verhältnisse des Volkes, und was diese zu vollbringen möglich liessen und was für besondere Verpflichtungen sie auferlegten.

*) de Wette Aufl. 1 und 2 (§. 160.) war geneigt, nach dem Vorgange von Gesenius (de Pentat. Sam. origine), die Abfassung in die Zeit dieses Exils selbst zu setzen, hat es aber in den folgenden Ausgaben zurückgenommen, nach meinen Bemerkungen in Rosenm. Repert. I, S. 21 ff.

Allerdings machen verschiedene Stellen, wie 4, 27—31; Kpp. 29 f., es wahrscheinlich, dass der Verfasser schon einen Zustand der Zerstreuung des Volkes als gegenwärtig vor Augen hatte, nicht deshalb, weil dem Volke eine solche Wegführung und Zerstreuung als Strafe für seine etwaigen Uebertretungen des Gesetzes angedroht wird, sondern weil, indem das geschieht, der Blick unverkennbar mehr auf die Bekehrung und Befreiung des Volkes aus diesem Zustande gerichtet erscheint, als auf dessen Verhängung. Allein ein solcher Zustand der Zerstreuung des Volkes Israel, dieses als Ganzes betrachtet, fand ja auch schon lange vor dem babylonischen Exil statt, besonders durch die schon fast 150 Jahre früher stattgefundene Auflösung des Zehnstämmereiches, seit welcher Zeit der bei weitem grösste Theil des israelitischen Volkes unter fremde Völker zerstreut war. Es ist nun allerdings nach den angeführten Stellen sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser diesen Zustand vor Augen hat, dass also die Abfassung nicht vor der Auflösung des ephraimitischen Reiches fällt, also auf keinen Fall vor der Regierung des jüdischen Königs Hiskia. Für eine Abfassung aber vor der Auflösung auch des jüdischen Staates spricht auf's Deutlichste eine Stelle wie 28,68, wo es bei Androhung des göttlichen Fluches für die Uebertretung des Gesetzes heisst, Jehova werde das Volk auf Schiffen wieder nach Aegypten zurückbringen und dort sollten sie ihren Feinden zu Knechten und Mägden verkauft werden. Denn in dieser Weise hätte ein Schriftsteller zur Zeit des babylonischen Exils die Androhung des göttlichen Fluches nicht wohl gestalten können. Es kommt noch dazu, dass auch selbst bei solchen Stellen, die hier von einer Zerstreuung des Volkes reden, doch zum Theil aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, dass dem Schriftsteller dabei keineswegs gerade bestimmt ein Zustand der völligen Auflösung des ganzen Volkes vorgeschwebt hat, wie während des babylonischen Exils stattfand; s. namentlich ebenfalls Kp. 28 (V. 38—44. 49 ff.).

Noch mache ich Folgendes bemerklich. Bei der Zerstörung Jerusalems und der Auflösung des jüdischen Staates durch die Chaldäer müssen auch die Edomiter sich besonders feindselig gegen die Juden bewiesen haben, sei es durch hämische Schadenfreude, sei es durch thätige Theilnahme zu ihrem Verderben; und so finden wir bei den Propheten dieser Zeit, wie bei Obadja, Jeremia, Ezechiel, Klagen über ihre Grausamkeit gegen ihre Brüder, die Juden, und drohende Weissagungen wider dieselben. Hier im Deuteronomium findet sich aber gerade in Beziehung auf die Edomiter eine sehr milde und wohlwollende Stimmung (2, 4–8; 23, 8 f., — in höherem Grade, als Num. 20, 14–21); das macht auch schon sehr wahrscheinlich, dass diese deuteronomischen Reden nicht erst nach dem Untergange Jerusalems concipirt sind, da sich wohl annehmen lässt, dass dann sich mehr

Unwille und Zorn gegen dieses Volk an den betreffenden Stellen würde ausgesprochen haben.

Wir können daher schon nach inneren Gründen nicht wohl zweifeln, dass die Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung vor das babylonische Exil fällt.

c) Eben dafür sprechen aber auf entscheidende Weise auch äussere Gründe, so der Gebrauch, den Jeremia und auch wohl Ezechiel vom Deuteronomium machen.

Ueber den Ezechiel s. v. Lengerke Kenaan, S. CXXXIII Anm. 2; doch sind die betreffenden Stellen als Anspielungen auf das Deuteronomium weniger sicher, und ich will sie daher nicht besonders urgiren. Aber bei Jeremia findet sich 34, 13. 14 (aus der Regierungszeit des Zedekia) eine offenbare Beziehung auf das Gesetz über die Entlassung der einheimischen Sklaven im 7. Jahre, und zwar wie sich dasselbe Deut. 15, 12 findet (geringer ist die Aehnlichkeit mit Exod. 21, 2); und so finden sich bei diesem Propheten mehrmals Reminiscenzen und Nachahmungen der Ermahnungs- und Drohreden des Deuteronomiums, besonders Kpp. 28. 29 (Deut. 28, 26; vgl. Jer. 7, 33. — Deut. 28, 25; vgl. Jer. 15, 4; 24, 9; 29, 18; 34, 17. — Deut. 29, 24—26; vgl. Jer. 22, 8. 9. — Deut. 28, 49 ff.; vgl. Jer. 5, 15 ff. — Deut. 29, 18; vgl. Jer. 23, 17; u. a.).

Nicht minder entscheidend spricht dafür die Geschichte von der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel unter Josia (2. Kön. 22, 3 ff.; 2. Chron. 34, 8 ff.).

Der jüdische König Josia, Urenkel des Hiskia, der, 8 Jahr alt, 642 v. Ch. zur Regierung gekommen war, sandte im 18. Jahre seiner Regierung (624 v. Chr., 36 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems) seinen Schreiber in den Tempel an den Hohepriester Hilkia, mit dem Auftrage, sich durch diesen das durch die Thürhüter des Tempels eingesammelte Geld einhändigen zu lassen, um damit die Zimmerleute und die anderen Arbeiter, die den Tempel ausbesserten, zu bezahlen. Da erzählt der Hohepriester dem Schreiber, er habe im Hause Jehova's das Gesetzbuch gefunden (in der Chronik V. 14 heisst es dafür, dass, als sie das zum Hause Gottes eingebrachte Geld herausnahmen, Hilkia das Gesetzbuch Moses gefunden habe). Der Hohepriester übergibt das Gesetzbuch dem Schreiber, der es dem Könige bringt und es ihm vorliest; wie der König die Worte des Gesetzbuches hört, zerreisst er seine Kleider; er befiehlt Jehova zu befragen für ihn und das Volk, hinsichtlich des Inhaltes des gefundenen Buches: „denn gross ist der Grimm Jehova's, der über uns entzündet ist, darum, dass unsere Väter nicht gehorchet den Worten dieses Buches, Alles zu thun, wie es uns vorgeschrieben" (V. 13). Es wird deshalb an eine Prophetin Hulda geschickt, welche über Jerusalem und seine Bewohner Verderben verkündigt, nach dem Inhalte des Buches wegen des dort getriebenen Götzendienstes; doch soll das Verderben zu Josia's Lebzeiten noch nicht einbrechen. Der König

beruft darauf die Aeltesten von Juda und Jerusalem zusammen; ihnen wird der ganze Inhalt des gefundenen Buches vorgelesen; worauf der König und alles Volk sich verpflichten, die in dem gefundenen Bundesbuche enthaltenen Worte erfüllen zu wollen. Der König hält darauf in Jerusalem ein grosses allgemeines Passah, dergleichen von der Zeit der Richter an nicht gehalten worden war. Nach 2. Kön. würde Josia auch damals erst, nach dieser Auffindung des Gesetzbuches, angefangen haben, in Juda und auch selbst in Samarien allen Götzendienst zu tilgen, der im Lande und selbst im Tempel zu Jerusalem getrieben ward. Doch ist hier wahrscheinlich die Darstellung der Chronik genauer, wonach der König die Reform des Cultus und die Wiederherstellung des reinen Jehovadienstes schon vorher, seit dem 12. Jahre seiner Regierung, begonnen hatte, nachdem er selbst schon mehrere Jahre früher sich zu Jehova bekehrt hatte; s. darüber Movers, Unters. über die Chronik, S. 334ff., und in der Zeitschr. für Philos. und kathol. Theol., XII, 97ff.

Aus den Erzählungen der geschichtlichen Bücher können wir mit ziemlicher Sicherheit ersehen, dass, was hier dem Könige zunächst durch den Schreiber vorgelesen ward, die Drohungen und Flüche im Deuteronomium waren, besonders 28, 36ff.; s. Movers, Zeitschr. etc., XII, 88ff. Wir können daher nicht wohl zweifeln, dass darin auch die deuteronomische Gesetzgebung enthalten war, so dass wir also in dieser Erzählung ein Zeugniss für das Vorhandensein derselben vor dem babylonischen Exil besitzen.

d) Nach dem Bisherigen würde also die Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung in den Zeitraum zwischen Hiskia und Josia fallen. Zum Theil hat man nun angenommen, dass dieselbe erst unmittelbar vor der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel geschehen sei, und hat wohl dem Hohepriester Hilkia selbst einen besonderen Antheil an dem Werke beigelegt, dasselbe wohl gar als nur im Interesse der Priester und Leviten veranstaltet bezeichnet. Allein was man dafür beigebracht hat, ist zum Theil wenigstens ganz unsicher, zum Theil durchaus unwahrscheinlich.

Manche treffende Bemerkungen darüber finden sich bei Movers, der namentlich richtig geltend macht, dass das strenge Verbot alles Höhendienstes, aller und jeder Opferdarbringung ausser im Tempel zu Jerusalem nichts weniger als gerade im pekuniären Interesse der Priester und Leviten war, da diese vielmehr, je mehr Opfer und an je mehreren Orten im Lande dargebracht wurden, desto mehr davon für ihren Theil erhalten mussten. Allerdings ergibt sich aus der Erzählung über die Findung des Gesetzbuches und über den gewaltigen Eindruck, welchen das Vorlesen der darin

für die Uebertreter des Gesetzes ausgesprochenen Flüche auf den König Josia machte, dass ihm dieser Inhalt desselben bisher nicht bekannt war und auch wohl unter dem Volke damals wenig bekannt. Aber das lässt sich auch bei dem schon früheren Vorhandensein des Buches wohl erklären, wenn man erwägt, wie die beiden Vorgänger Josia's, Grossvater und Vater, Manasse und Amon, von denen der Erstere 55 Jahre regierte, nicht bloss Höhendienst, sondern auch eigentlichen Götzendienst hatten in Juda wieder einreissen lassen, ja ihn auf alle Weise befördert hatten.

Möglich wäre es allerdings, dass die deuteronomische Gesetzgebung erst unter Josia in den vorhergehenden Jahren seiner Regierung verfasst wäre, wo er nach der Chronik schon bemüht war, den Jehovadienst im Lande wieder herzustellen und allen Götzendienst im ganzen Gebiete von Juda und selbst von Samarien auszurotten. Ohne Zweifel ward der König in diesen Bestrebungen schon seiner früheren Jahre durch fromme, dem Gesetze Jehova's ergebene Männer, Propheten und Priester, geleitet; und da nun aus gleichem Streben und Eifer die deuteronomische Gesetzgebung hervorgegangen ist, so könnte man sich allerdings denken, dass dieselbe erst in dieser Zeit, zwischen dem 12. und 18. Jahre des Josia, entstanden wäre. Allein wir haben gesehen [unter a); s. S. 299], dass wesentlich dieselben Bestrebungen auch schon in bedeutend früherer Zeit stattgefunden haben. Es ist aber nicht recht wahrscheinlich, dass, wenn die Conception der deuteronomischen Gesetzgebung in der vorliegenden Form unter einem Könige geschehen wäre, welcher mit solchem Eifer, wie nach dem Berichte der Chronik Josia schon vor der Auffindung des Gesetzbuches, schon seit er mündig und selbständig geworden war, darauf ausging, den reinen Jehovadienst im Lande wieder herzustellen, dann in die Androhung des göttlichen Fluches wider die Uebertreter des Gesetzes auch der König namentlich würde mit aufgenommen sein in der Weise, wie es 28, 36 lautet. Derselbe Umstand macht eine Abfassung unter dem frommen Könige Hiskia unwahrscheinlich. Weit eher dagegen lässt sich denken, dass diese Gesetzgebung in der vorliegenden Gestalt unter Hiskia's Nachfolger, dem götzendienerischen Manasse, verfasst ist.

Gegen eine Abfassung unter Josia lässt sich vielleicht auch die freundliche Stimmung gegen Aegypten 23, 8 f. anführen, doch nicht gerade mit Sicherheit, da der Kampf der Juden mit Aegypten doch erst in die letzte Zeit des Josia fällt, der dabei zu Megiddo seinen Tod fand.

Unter Manasse setzen auch Ewald und Riehm die Abfassung der-

selben, wenn auch zum Theil aus Gründen und mit näheren Bestimmungen, die nicht gerade haltbar sind, wie z. B. Ewald die Abfassung einem in Aegypten lebenden Angehörigen des Reiches Juda (während der zweiten Hälfte der Regierung jenes Königs) zuschreibt, wozu gar keine hinreichende Veranlassung ist.

Wir müssen aber, wenn die Vermuthung über die Abfassungszeit richtig ist, annehmen, dass das Werk in dieser Gestalt damals noch wenig verbreitet war, und eine allgemeinere Verbreitung erst eintrat, nachdem das Gesetzbuch — mit dieser deuteronomischen Gesetzgebung — im 18. Jahre des Josia im Tempel aufgefunden war, woselbst es wohl unter Manasse selber war deponirt worden.

5. Wie schon früher angedeutet ist (unter No. 3, S. 291 f.), dass die deuteronomische Gesetzgebung und die sie enthaltenden Reden ohne Zweifel nur als Fortsetzung der vorhergehenden Theile des Pentateuchs geschrieben sind, so lässt sich auch wohl nicht zweifeln, dass der Verfasser derselben sie auch schon mit dem weiteren Verlaufe der Geschichte in Verbindung gesetzt hat, zunächst mit Dem, was die letzten Kapitel des Deuteronomiums noch berichten, bis zu Moses Tod (Kpp. 31 bis 34). Doch ist hier der Deuteronomiker theilweise wahrscheinlich nicht in derselben Weise als der erste Concipient zu betrachten, wie im Allgemeinen für die vorhergehenden Theile des Buches; so wenigstens wohl nicht für die beiden poetischen Stücke, das Lied Moses (Kp. 32) und den Segen Moses (Kp. 33).

Was zunächst den Segen Moses betrifft, so habe ich früher (Rosenm. Repert. I, S. 25—32) die Ansicht geltend zu machen gesucht, dass derselbe uralt sei, vielleicht echt mosaisch, älter als der Segen Jakobs (Gen. 49), und dieser jenem nachgebildet. Doch halte ich das nicht mehr für richtig. Dass er in der uns vorliegenden Gestalt nicht von Moses selbst verfasst ist, darauf führt deutlich schon die Art und Weise, wie darin V. 3 f. vom Gesetzgeber die Rede ist: „(das Volk) empfängt aus deinen (Jehova's) Worten das Gesetz, welches Moses uns geboten, als Erbe der Gemeinde Jakobs." Darnach ist nicht unwahrscheinlich, dass das Lied ursprünglich gar nicht einmal zu dem Ende verfasst ist, um als mosaischer Segen zu gelten, sondern dass nur der Verfasser der deuteronomischen Gesetzgebung einem von ihm vorgefundenen, ursprünglich zu einem

andern Zwecke gedichteten Liede und den einzelnen auf die verschiedenen Stämme des Volkes Israel sich beziehenden Sprüchen desselben eine solche Beziehung gegeben hat, wie sie durch die jetzige Stellung desselben im Pentateuch und durch die einleitenden Worte zu dem Ganzen und zu den einzelnen Sprüchen angedeutet ist.

Die ursprüngliche Abfassung dieses Liedes scheint, wie sich sehr wahrscheinlich machen lässt, in den Zeitraum zwischen Salomos Tod und dem Anfange des assyrischen Exils zu fallen, am wahrscheinlichsten um 800 v. Chr., wo beide Reiche durch starke und kräftige Fürsten beherrscht wurden, Israel durch Jerobeam II., Juda durch Usia.

Ich bemerke darüber nur Folgendes. Nach der Weise, wie V. 13—17 besonders Joseph (Ephraim und Manasse) glücklich gepriesen wird, könnte man geneigt sein, die Abfassung in eine Zeit zu setzen, wo Ephraim noch unter allen Stämmen der prädominirende war, also vor dem Davidischen Zeitalter. Aber durch den Spruch über Benjamin V. 12 werden wir auf eine Zeit nach der Erbauung des Tempels geführt, da der Inhalt dieses Spruches sich wohl nur auf eine Lage des Heiligthums Jehova's im Gebiete dieses Stammes beziehen kann, unter dessen Städten „Jebus, d. i. Jerusalem" mit aufgeführt wird, Jos. 18, 28. Ferner der Spruch über Levi, V. 8—11, führt auf eine Zeit, wo dieser Stamm als Priesterstamm in hohem Ansehen stand, aber auch Anfeindungen erfuhr, wohl von Seiten solcher Israeliten, die zum Götzendienste hinneigten. Ein Spruch über Simeon, den man zwischen V. 6 u. 7 (Ruben und Juda) erwartet, findet sich nicht. Es ist dieses wohl daher zu erklären, dass dieser Stamm, dem sein Besitzthum nach Jos. 19, 1. 9 mitten unter dem Besitzthum des Stammes Juda angewiesen ward, sich im Laufe der Zeit ganz unter diesen letzteren Stamm verloren hat, durch denselben absorbirt ist, so dass Städte des Stammes Simeon später als Städte Juda's aufgeführt werden (s. 1. Sam. 27, 6; 30, 30; 1. Kön. 19, 3). Aber von den übrigen Stämmen lässt sich nach der Weise, wie von ihnen die Rede ist, mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sie zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Liedes noch bestanden, und so namentlich auch von den Stämmen des Reiches Israel, wie Ephraim und Manasse, V. 13—17, Sebulon und Isaschar V. 18 f., Naphthali V. 23 u. a. Der Inhalt der meisten Sprüche und besonders der Schluss des ganzen Liedes, V. 26—29, lassen uns auch nicht zweifeln, dass dasselbe zu einer Zeit gedichtet ist, wo das israelitische Volk, auch die zehn Stämme, im Ganzen sich in glücklichen Umständen befanden.

Hiernach fällt also die Abfassung auf der einen Seite in eine spätere Zeit, als der sowohl die elohistische Grundschrift als die jehovistische Ueberarbeitung angehört, so dass das Lied sich in diesen Werken noch nicht befunden haben kann, auf

der andern Seite in eine frühere Zeit, als der die deuteronomische Gesetzgebung angehört; nicht aber, wie Ewald meint, in ein noch späteres Zeitalter, das des Josia, noch auch, wie Andere wollen, erst in die Zeit des babylonischen Exils.

Für das letztere stützt man sich besonders auf V. 7: „höre, Jehova, die Stimme Juda's und lass ihn kommen zu seinem Volke". Doch hätte ein Dichter gerade zur Zeit des babylonischen Exils den Wunsch der Zurückführung des Volkes oder eines einzelnen Stammes in sein Heimathland gewiss nicht so ausdrücken können: „lass ihn kommen zu seinem Volke."

Aehnlich wie mit dem Segen Moses verhält es sich auch mit dem vorhergehenden Liede 32, 1—43.

Es ist schon früher (S. 211) bemerkt, dass dasselbe wie auf etwas Vergangenes hinweist sowohl auf die Gnade Gottes, welcher dem Volke zum Besitze Kanaans verhalf (V. 12—14), als auf des Volkes Undank und Götzendienst (V. 15—18); es hebt zugleich die deshalb von Jehova durch fremde Völker über Israel verhängte Strafe hervor, sowie, dass Er es dann doch wieder begnadigen und an seinen Widersachern rächen werde.

Dieses Lied setzt andere Verhältnisse voraus, als Kp. 33, unglücklichere Zustände des Volkes, und ist zu anderer Zeit verfasst. Möglich wäre dabei, dass es von demselben Dichter wäre, aber aus späterer Zeit, wenn jenes unter Usia, so dieses etwa unter Ahas, oder es fällt erst nach der Auflösung des ephraimitischen Reiches unter Hiskia. Auf jeden Fall scheint auch dieses Lied (wie richtig Ewald bemerkt, Isr. Gesch. I, 165f.) ursprünglich gar nicht mit der Absicht verfasst zu sein, als mosaisch zu gelten; und kann daher ursprünglich ebenfalls nicht von dem Deuteronomiker selbst wie im Namen Moses gedichtet sein, sondern er hat es schon vorgefunden, und er erst hat ihm diese Beziehung und demgemäss diese Stellung in dem geschichtlichen Werke gegeben.

Vom Deuteronomiker selbst dagegen ist ohne Zweifel, was von geschichtlicher Erzählung jenem Liede vorhergeht und unmittelbar darauf folgt:

a) Kp. 31. Was hier über die Bestellung Josua's zu Moses Nachfolger erzählt wird, war in anderer Weise Num. 27, 15—23 berichtet. Hier im Deuteronomium ist die Erzählung überhaupt sehr erweitert und ganz in dem Geiste und Tone der vorhergehenden Reden gehalten, welche die deuteronomische Gesetzgebung geben.

b) 32, 48–52. Hier wird das schon Num. 27, 12–14 Erzählte wiederholt (vgl. S. 165).

6. Ehe wir weiter gehen, wollen wir hier noch einen Punkt in Betracht ziehen, die Aussagen des Deuteronomiums selbst über den Verfasser der deuteronomischen Gesetzgebung oder des Gesetzbuches überhaupt. Hinsichtlich der vorhergehenden Bücher haben wir gesehen, dass, wenn auch einzelne Stellen darin von einem Niederschreiben durch Moses reden, doch keine derselben irgend darauf auszugehen scheint, Moses als Verfasser des vorliegenden zusammenhangenden geschichtlichen Werkes geltend zu machen, und dass auch dergleichen Angaben sich gerade bei denjenigen Gesetzen nicht finden, welche durch ihre ganze Beschaffenheit, nach Inhalt und Form, sich entschieden als von Moses selbst oder in seinem Zeitalter concipirt zu erkennen geben. Etwas anders scheint es sich, was den ersteren Punkt betrifft, mit dem Deuteronomium zu verhalten. Hier wird 31, 9 erzählt, Moses habe dieses Gesetz geschrieben, und V. 24, er habe vollendet, die Worte dieses Gesetzes bis zu ihrem Ende in ein Buch zu schreiben und es den Priestern und Aeltesten (oder den Leviten) übergeben, um es zur Seite der Bundeslade niederzulegen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses von unserm ganzen Pentateuch gemeint ist, auf jeden Fall wohl von der deuteronomischen Gesetzgebung. Ebenso ist es auch wohl gemeint 28, 58. 61; 29, 19 f. 26, wo in Reden Moses gesprochen wird von diesem Buche oder diesem Gesetzbuche, worin alle Worte dieses Gesetzes, sowie die Flüche für die Uebertreter desselben geschrieben seien; und auch wohl schon 17, 18, wo — in dem Königsgesetze — dem künftigen Könige befohlen wird, sich eine Abschrift dieses Gesetzes zu machen nach dem Exemplare der levitischen Priester. Denn wenn in Reden des Moses von einem Gesetzbuche in solcher Weise gesprochen wird, wie hier der Fall ist, so kann nicht eine Schrift gemeint sein, die erst nach Moses verfasst wäre.

Allein bei näherer Betrachtung würden doch diese letzteren Stellen gerade bei Voraussetzung der mosaischen Abfassung des Pentateuchs oder des Deuteronomiums grosse Schwierigkeit darbieten. Denn es würde sich da so gestalten, als ob Moses auf das Gesetzbuch — und namentlich das deuteronomische, mit

den Flüchen für die Uebertreter des Gesetzes — als wie auf ein fertiges, vor ihm liegendes hingewiesen hätte, noch bevor es vollendet war, ja während er selbst erst diese Flüche verkündigte. Aber auch die Erzählung Kp. 31 bietet Schwierigkeit schon dadurch dar, dass bereits V. 9 berichtet wird, Moses habe das von ihm geschriebene Gesetz den levitischen Priestern und den Aeltesten übergeben, und es dann V. 24 wieder heisst, er habe die Aufschreibung dieses Gesetzes vollendet und das Gesetzbuch den Leviten zur Deponirung an der Seite der Bundeslade übergeben; was sich immer nur auf gekünstelte Weise würde ausgleichen lassen. Dazu kommt, dass dieses von Moses damals übergebene Buch doch nicht wohl die Erzählung von dieser Uebergabe selbst (Kp. 31) schon könnte enthalten haben, während diese Erzählung, wie schon bemerkt (unter No. 5, S. 306), mit den vorhergehenden deuteronomischen Reden selbst dem ganzen Geiste und Charakter nach, in Ton und Sprache sehr zusammentrifft, so dass nicht wahrscheinlich ist, dass sie als Nachtrag von einem anderen späteren Schriftsteller, als jene Reden, sollte concipirt sein. So, glaube ich, lässt sich nicht leugnen, dass diese Stellen des Deuteronomiums, welche von einer Niederschreibung des Gesetzbuches durch Moses reden oder dieselbe voraussetzen, alle gerade bei der Annahme der Abfassung des ganzen Pentateuchs oder des Deuteronomiums durch ihn, bedeutende und schwer zu beseitigende Schwierigkeiten darbieten; dagegen die bezeichneten Erscheinungen sich ebenfalls eher begreifen bei der Annahme der Abfassung durch einen späteren Concipienten, da bei einem solchen es sich eher denken lässt, dass er das Verhältniss dieser im Namen Moses abgefassten Reden zu dem Gesetzbuche nicht überall klar und bestimmt vor Augen gehabt habe. S. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit., 1831. 3. S. 513—519.

7. Das letzte Kp. (34) berichtet Moses Tod, sein Begräbniss (durch Jehova), die dreissigtägige Trauer der Israeliten um ihn (wie um Aaron, Num. 20, 29), wie die Israeliten jetzt dem Josua gehorchten (V. 1–9), und wie hinfort in Israel kein Prophet aufstand, der Moses gleich war (V. 10–12). Es kann kein Zweifel sein, dass das Werk auch schon vor dem Hinzukommen der deuteronomischen Gesetzgebung den Tod Moses muss berichtet haben, sowohl die elohistische Grundschrift als auch

die jehovistische Erweiterung; wie denn dieses schon Num. 27, 12–23 vorbereitet ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die hiernach in den früheren Gestaltungen des Werkes enthaltene Nachricht über Moses Tod wesentlich dieselbe war, wie die jetzt am Schlusse des Deuteronomiums befindliche, so dass der Deuteronomiker sie in dem Werke schon vorgefunden und nur derselben, vielleicht ein wenig überarbeitet (ähnlich wie 32, 48–52 in Vergleich mit Num. a. a. O.), ihren Platz nach der deuteronomischen Gesetzgebung und den von ihm ebenfalls aufgenommenen beiden Liedern (Kpp. 32. 33) gegeben hat, wie das der nunmehrige Umfang dieses Werkes von selbst mit sich brachte.

8. Ebenso ist nicht unwahrscheinlich, dass die Nachricht über die durch Moses geschehene Aussonderung der drei Asylstädte jenseit des Jordan, 4, 41–43, sich in dem Werke auch schon in der jehovistischen Bearbeitung befunden hat, vielleicht hinter Num. 35, wie sich denn ib. 35, 6. 9–14 die darauf bezügliche Anordnung berichtet findet, so dass der Deuteronomiker ihr nur eine etwas veränderte Stellung gegeben, vielleicht sie auch dabei in formeller Hinsicht etwas überarbeitet hätte. Etwas abweichend ist die Erzählung Jos. 20, wonach die Israeliten erst unter Josua die sämmtlichen 6 Freistädte, nicht bloss die diesseit, sondern auch die jenseit des Jordan, würden bestimmt haben; s. darüber später. — So ist mir auch nicht unwahrscheinlich, dass, was wir Deut. 27, 1–8 lesen, dass Moses und „die Aeltesten Israels" dem Volke geboten hätten, beim Uebergange über den Jordan auf dem Berge Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen (nach Exod. 20, 21 ff.) zu errichten und auf demselben Brandopfer und Dankopfer darzubringen, sich ursprünglich schon in der jehovistischen Bearbeitung des Werkes befunden hat, und von dort — wohl nur etwas überarbeitet, z. B. was das anbefohlene Aufschreiben „aller Worte dieses Gesetzes" (V. 3. 8) betrifft, — von dem Deuteronomiker hierher genommen und mit V. 9 ff. in Verbindung gesetzt ist.

Ueberhaupt haben wir als die Hauptquelle des Verfassers des Deuteronomiums jedenfalls das geschichtliche Werk zu betrachten, dem er seine Zusätze eingeschaltet hat, das des Jehovisten. Doch hat er auch ausserdem wohl noch andere schriftliche Quellen benutzt; so sicher für die beiden Lieder

Kpp. 32. 33. Was die eigenthümliche deuteronomische Gesetzgebung betrifft, so ist dieselbe in der vorliegenden Gestalt im Allgemeinen ohne Zweifel von dem Deuteronomiker selbst zuerst concipirt worden, wie die sie enthaltenden mosaischen Reden. Doch ist möglich, dass dem Inhalte nach Einzelnes auch früher schon schriftlich vorhanden war. 1. Sam. 10, 25 wird erzählt, bei der Einsetzung des Königthums habe Samuel das Recht des Königthums dem Volke vorgetragen, es in ein Buch geschrieben und es vor Jehova niedergelegt. Das kann für das Königsgesetz des Deuteronomiums wenigstens benutzt sein, die Grundlage dafür gebildet haben. Und ähnlich verhält es sich vielleicht mit verschiedenen anderen von den Gesetzen der mittleren Bücher abweichenden deuteronomischen Gesetzen, z. B. mit dem Gesetze, dass der Zehnte des Einkommens alle drei Jahre sollte für die Dürftigen, namentlich auch für die Leviten, bestimmt sein, Deut. 14, 28; 26, 12 (vgl. Am. 4, 4).

Ebenso ist auch möglich, dass die Abweichungen, welche sich in den Angaben über einzelne Umstände und Ereignisse aus dem Zuge durch die Wüste von der Darstellung der vorhergehenden Bücher finden, theilweise auf anderen schriftlichen Monumenten, die dem Verfasser zu Gebote standen, beruhen; so sehen es z. B. Ewald und v. Lengerke an. Allein mit einiger Sicherheit lässt sich doch nicht angeben, ob und wie weit das der Fall war, und in wie weit die Abweichung nur in einer anderweitigen mündlichen Ueberlieferung oder auch nur in der Ungenauigkeit des Schriftstellers begründet ist.

Ewald (I, 168f. II, 40 Anm.) und v. Lengerke (p. LX. CXf.) finden einen bestimmten Beweis für ihre Annahme namentlich in 17, 16; 28, 68, wo es heisst, Jehova habe früher dem Volke verkündet, es solle nie wieder nach Aegypten zurückkehren, da sich ein solcher bestimmter Ausspruch Jehova's in dem vorhergehenden Theile unseres Pentateuchs nicht findet. Doch lässt sich darnach nicht gerade mit Sicherheit behaupten, dass der Schriftsteller darüber etwas Bestimmteres vor Augen gehabt habe, als was wir Exod. 13, 17 lesen.

9. Ewald hat dabei, wie wir S. 180 gesehen haben, Ausg. 2 die Ansicht aufgestellt, dass der Verfasser des Deuteronomiums dieses ursprünglich (mit Ausnahme von Kp. 33) als ein selbständiges Werk geschrieben habe, oder vielmehr als einen Theil eines von ihm verfassten grösseren Werkes, in dessen vorhergehendem Theile er in seiner Weise auch die

ganze mosaische Geschichte beschrieben habe, und dass erst ein noch späterer Redacteur daraus den jetzigen Inhalt des Deuteronomiums herausgenommen und mit unserem übrigen Pentateuch vereinigt habe. Allein zu einer solchen Annahme findet schlechterdings keine Berechtigung statt. Vielmehr, glaube ich, lässt sich das als sicher annehmen, dass unser Deuteronomium von Anfang an als Ergänzung und Erweiterung des älteren geschichtlichen Werkes in der Gestalt, welche dasselbe durch den jehovistischen Bearbeiter der vier ersten Bücher unseres Pentateuchs erhalten hatte, geschrieben ist; und mit der grössten Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser des Deuteronomiums zugleich der letzte Redacteur des ganzen Pentateuchs ist, durch den das Werk den Umfang und die Zusammensetzung erhalten hat, worin es uns gegenwärtig vorliegt. Da dieses nun wohl jedenfalls mit einer neuen Abschrift des bisherigen Werkes verbunden war, so liesse sich wohl denken, dass durch seine Hand auch vielleicht Einzelnes in den vorhergehenden Büchern verändert oder eingeschaltet wäre. Doch lässt es sich meines Erachtens mit einiger Wahrscheinlichkeit nur annehmen in Beziehung auf den schon früher (S. 210 u. 282) betrachteten Abschnitt Lev. 26, 3–45, welcher mit den Reden des Deuteronomiums im ganzen Tone und Charakter unverkennbar sehr gleichartig ist.

Das Buch Josua.

Mit dem Ende des Deuteronomiums hat nun der Pentateuch als Gesetzbuch Moses einen ganz angemessenen Schluss; nicht so aber als geschichtliches Werk, und als solches erscheint derselbe doch noch selbst jetzt mit dem Deuteronomium, noch mehr in den früheren Gestaltungen, ehe das Deuteronomium dazu kam. Der Tod des Moses, der hier zuletzt erzählt wird, fällt in einen Moment, welcher zwar in der Geschichte einen Ruhepunkt abgibt, nicht aber einen genügenden Endpunkt für ein Werk, welches mit der Schöpfung begann und die frühere Geschichte in der Weise, wie im Pentateuch geschehen ist, behandelt hatte. Beim Tode des Moses haben die Israeliten das eigentliche Land Kanaan noch gar nicht betreten; nur 2½ Stämme des Volkes haben, und zwar ausserhalb dieses Landes, jenseit des Jordan,

ihre Besitzungen angewiesen erhalten, und zwar unter der Bedingung, dass die Streitbaren unter ihnen noch mit ihren Brüdern ziehen sollten, um diesen zur Besitznahme auch ihres Landes zu verhelfen, und Josua ist zum Heerführer bestimmt, um dieses in's Werk zu setzen. Es lässt sich nun nicht wohl denken, dass ein, wie wir gesehen haben, jedenfalls erst geraume Zeit nach der Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten geschriebenes geschichtliches Werk hier, nachdem es alle Vorbereitungen, die zur Eroberung dieses Landes getroffen waren, berichtet hatte, sollte abgebrochen haben, ohne diese Besitznahme selbst und die Vertheilung des Landes unter die übrigen Stämme in seine Erzählung mit aufzunehmen. Wir haben denn auch gesehen, dass sowohl die elohistische Grundschrift als deren jehovistische Bearbeitung schon in der patriarchalischen Geschichte auf den Besitz des Landes Kanaan durch den Samen Abrahams und Jakobs dergestalt als Ziel hinweisen, dass wir nicht zweifeln können, dass die Schriftsteller schon damals beabsichtigt haben, diese Besitznahme mit in ihre Geschichtserzählung aufzunehmen, dieselbe also bis zu dem Punkte auszudehnen, bis zu welchem unser Buch Josua geht. Und so werden wir denn veranlasst, nach dem Zusammenhange und Verhältnisse dieses Buches zum Pentateuche zu fragen. Wir haben nun schon S. 259 gesehen, dass was am Schlusse des Buches Josua, 24, 32, über die Bestattung der Gebeine Josephs erzählt ist, aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der elohistischen Grundschrift gestanden hat, und haben darin ein Anzeichen und eine Bestätigung dafür gefunden, dass deren Inhalt in ihrem letzten Theile wenigstens die Grundlage auch für unser Buch Josua gebildet hat. Da können wir denn nach dem Bisherigen vermuthen, dass die elohistische Grundschrift auch in diesem Theile durch den jehovistischen Bearbeiter derselben Veränderungen und Erweiterungen erfahren hat, wenn sich auch erwarten lässt, dass es hier eben so schwierig oder unmöglich sein wird, wie in den mittleren Büchern des Pentateuchs, im Einzelnen genau das Eine von dem Anderen zu scheiden. Es wäre nun aber möglich, dass der Verfasser des Deuteronomiums auch diesen Theil der Geschichte bearbeitet und das von ihm vorgefundene Werk auch in diesem Theile mit Zusätzen erweitert oder hin und wieder sonst überarbeitet hätte; und da würden wir eher erwarten können, nach dem eigenthümlichen Charakter dieses Schriftstellers, seine Hand wenigstens theilweise zu erkennen. Eine analytische Uebersicht des Inhaltes des Buches wird uns denn auch bestätigen, dass es sich wirklich auf die angedeutete Weise verhält.

Das Buch Josua beginnt Kp. 1 mit der Erzählung, dass nach Moses Tode Josua von Seiten Jehova's Befehl erhalten habe, das Volk über den Jordan zu führen, um das Land Kanaan in Besitz zu nehmen, wozu Jehova ihm sicher verhelfen werde; nur solle er fest sein in der Beobachtung des ganzen Gesetzes, das Moses ihm geboten habe.

Dabei wird dieses hier ausdrücklich als ein abgeschlossener Complex von

Gesetzen bezeichnet, der in einem geschriebenen Buche vereinigt sei; es heisst V. 8: „Es müsse nicht weichen das Buch dieses Gesetzes von deinem Munde; denke darüber nach Tag und Nacht, damit du darauf achtest zu thun gemäss allem, was darin geschrieben ist; denn dann wirst du Glück in deinen Unternehmungen haben." Aehnliche Stellen sind besonders Deut. 17, 11. 12; 28, 14.

Josua befiehlt dann den Vorstehern des Volkes, sich zu verproviantiren, da sie in 3 Tagen über den Jordan setzen wollen. Den 2½ Stämmen, die bereits durch Moses ihr Besitzthum jenseit des Jordan erhalten hatten, bringt er die ihnen schon von Moses (Num. 32) gestellte Bedingung in Erinnerung, dass sie ihren Brüdern zur Besitznahme ihres Landes behülflich sein und bis dahin die streitbare Mannschaft aus ihrer Mitte mit den anderen Israeliten weiter ziehen solle, wozu sie sich auch ohne weiteres bereitwillig erklären. Darauf wird Kp. 2 erzählt, wie Josua von Sittim aus, wo die Israeliten bei Moses Tode gelagert waren (Num. 25, 1), zwei Kundschafter ausgesandt habe nach der andern Seite des Jordan hin, namentlich nach der an dieser Seite des Flusses liegenden Stadt Jericho, wo sie bei der Hure Rahab gute Aufnahme fanden und auch mit deren Hülfe glücklich wieder fortkamen. Kpp. 3 u. 4 wird dann der wunderbare Uebergang des ganzen Volkes über den Jordan berichtet, dessen Wasser vor der vorangetragenen Bundeslade zurücktrat, bis das ganze Volk seinen Uebergang beendigt, und Josua in der Mitte des Jordan ein Denkmal von 12 Steinen errichtet hatte, nachdem vorher die Israeliten aus der Mitte des Flusses 12 andere Steine herüber genommen und mit sich in die Herberge gebracht hatten, die sie dann zu Gilgal zum Erinnerungszeichen an diese wunderbare Begebenheit aufrichten.

So wie die Erzählung jetzt lautet, ist dieses hier deutlich von 2 verschiedenen Monumenten gemeint, wovon das eine mitten im Strome, wo die Bundeslade gestanden hatte, während die Israeliten durchzogen, aufgerichtet war, das andere zu Gilgal; von dem ersteren heisst es 4, 9: es seien die Steine dort noch bis auf den heutigen Tag; was auf einen Verfasser geraume Zeit nach der Begebenheit hinweist. Doch hat die Angabe, so wie überhaupt der Zweck dieses Monumentes etwas Unklares, da diese 12 Steine in der Mitte des Jordan doch schwerlich gesehen werden konnten. Die ganze Erzählung hat auch sonst noch etwas Unklares und Breites. Kp. 4, 11 heisst es schon, als das ganze Volk seinen Uebergang beendigt hatte, sei auch die Lade Jehova's hinübergegangen sammt den Priestern; und dann wird V. 15 ff. erst wieder erzählt, wie Josua auf Jehova's Befehl

den Priestern geboten habe, aus dem Jordan herauszugehen. Man wird dadurch veranlasst zu glauben, dass hier zwei verschiedene Erzählungen ineinander gearbeitet sind, oder, was noch wahrscheinlicher, dass die ursprüngliche Erzählung durch eine spätere Umarbeitung etwas geändert ist. Da könnte man denn auch leicht vermuthen, dass eigentlich nur Ein Monument errichtet worden wäre, und dass die spätere Ueberlieferung dieses bald nach Gilgal, bald in den Strom des Jordan selbst verlegte; was hier denn, so wie jetzt die Erzählung vor uns liegt, mit einander verbunden wäre. Zu bemerken ist noch, dass sich Kp. 3, 3 der Ausdruck findet הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, den wir wiederholt im Deuteronomium antreffen, ausserdem nur ein paar Mal in Schriften aus späterer Zeit, und dass nach der ganzen Erzählung das Tragen der Bundeslade nicht als durch die Leviten geschehen bezeichnet wird, wie es dem mosaischen Gesetz gemäss war, sondern durch die Priester, welche hier, wie mehrmals im Deuteronomium, von den Leviten nicht bestimmt unterschieden, vor ihnen nicht bestimmt hervortretend erscheinen (s. oben S. 295).

Kp. 5 wird zuerst erzählt, wie die Nachricht von diesem Uebergange der Israeliten über den Jordan den Königen der Amoriter und anderer kanaanitischer Völkerschaften Schrecken eingeflösst habe (V. 1); wie Josua auf Befehl Jehova's das ganze Volk beschnitten habe, was während des Zuges durch die Wüste an Allen, die dort geboren waren, unterblieben war, und wie davon die Stadt Gilgal ihren Namen (gleichsam: Abwälzung der Schande Aegyptens) erhalten habe bis auf diesen Tag; dort feierten sie auch das Passahfest und assen vom Getreide des Landes, indem von da an die Gabe des Manna aufhörte (V. 2–12); woran sich dann ib. V. 13 — Kp. 6 fin. die Erzählung von der Einnahme der Stadt Jericho durch die Israeliten anschliesst; es wird die ganze Stadt und alles was darin war mit dem Bannfluche belegt, mit Ausnahme der Rahab und ihrer Familie, „die unter den Israeliten wohnet bis auf diesen Tag", und des Silbers, Goldes, sowie des kupfernen und eisernen Geschirres, was zum Schatz des Hauses Jehova's abgeliefert wird; alles Andere aber sollte zerstört werden, und es durfte kein Israelit sich etwas davon aneignen. Gleichwohl aber hatte (nach Kp. 7) einer von ihnen, Achan, sich etwas vom Verbannten zugeeignet, einen kostbaren Mantel, nebst Gold und Silber; deshalb erhob sich der Zorn Jehova's wider das Volk, und er liess sie bei einem Zuge gegen die Stadt Ai, deren Einnahme sie sich sehr leicht dachten, geschlagen werden und 36 Mann verlieren. Die Israeliten, und namentlich Josua,

gerathen darüber in Verzweiflung; es wird das Loos geworfen, das auf Achan als den Schuldigen fällt, der auch sein Vergehen eingesteht und gesteinigt wird; sie errichten über seinem Leichnam einen grossen Steinhaufen „bis auf diesen Tag" (V. 26); „deshalb nennt man den Namen jenes Ortes: Thal Achor (der Kränkung) bis auf diesen Tag" (ib.). — Kp. 8, 1–29 wird dann die Einnahme der Stadt Ai berichtet, wobei besonders ein Hinterhalt, den Josua legt, förderlich ist; dieser wird V. 3 ff. auf 30,000 Mann angegeben, die sich zwischen Ai und Bethel halten; V. 12 aber ist auch wieder von einem Hinterhalte die Rede, gleichfalls zwischen Ai und Bethel, der aber nur auf 5000 Mann angegeben wird.

Beides sind ganz abweichende Angaben, und es hat auch nicht gerade den Anschein, als ob der letztere ein zweiter von dem ersteren verschiedener Hinterhalt gewesen sei; so dass also auch hier eine gewisse Unklarheit herrscht.

Die Stadt Ai wird (V. 28) verwandelt in einen Schutthaufen ewiger Verwüstung „bis auf diesen Tag", der König von Ai aber wird aufgehängt, und darnach über seinem Leichnam ein grosser Steinhaufen errichtet „bis auf diesen Tag" (V. 29). Dann wird V. 30–35 erzählt, wie Josua nach der Vorschrift im Gesetzbuche des Moses (Deut. 27, 5 ff.) auf dem Berge Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen erbaut und darnach auf Steinen die Wiederholung des Gesetzbuches des Moses geschrieben habe, das derselbe vor den Söhnen Israels geschrieben; wie darauf, indem die sämmtlichen Israeliten sich zu beiden Seiten der Bundeslade, ein Theil nach dem Berge Ebal, der andere nach dem Berge Garizim hin, aufgestellt hatten, alle Worte von Segen und Fluch vorgelesen seien, ganz vollständig wie es im Gesetzbuche Moses geschrieben stehe.

Es findet hier ganz deutlich und selbst wörtlich Beziehung statt auf Deut. 27, wo alles dieses schon durch Moses angeordnet wird; und wenn man beides vergleicht, kann man kaum zweifeln, dass es von Einem Verfasser niedergeschrieben ist, die Anordnung durch den Moses und die Ausführung durch den Josua in der Weise, wie sie hier jetzt lautet; auch hier kommt wieder die Bezeichnung הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם vor (V. 33). Hier im Buch Josua aber gibt sich dieser Abschnitt 8, 30—35, wie er jetzt lautet, ziemlich deutlich als ein späteres Einschiebsel in die übrige geschichtliche Erzählung zu erkennen; denn was dann folgt Kp. 9, 1 ff.: „Als das höreten alle Könige diesseit des Jordan, — versammelten sie sich zum Streit wider Josua und Israel einträchtiglich" etc., kann sich nicht auf den Inhalt jenes jetzt un-

mittelbar vorhergehenden Abschnittes beziehen, sondern nur auf die Einnahme von Ai, wie sich noch deutlich aus V. 3 ergibt. Demnach scheint also dieser Abschnitt V. 30—35 hier durch den Verfasser des Deuteronomiums eingeschaltet zu sein, was denn einen Beweisgrund abgibt, dass derselbe schon eine Schrift vorgefunden habe, worin die Eroberung von Ai und was wir Kp. 9 lesen, beschrieben war. In derselben fand sich jedoch vielleicht auch schon eine kurze Angabe, dass Josua auf dem Berge Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen errichtet habe, worauf sie Jehova Brand- und Dankopfer darbrachten. S. das zu Deuteron. No. 8 über Deuter. 27, 1—8 Bemerkte.

Kp. 9 wird dann erzählt, wie die Gibeoniter durch eine List es erlangt hätten, dass sie von den Feindseligkeiten der Israeliten gegen die kanaanitischen Völkerschaften verschont blieben: sie schickten Abgeordnete an den Josua, indem sie sich stellten, als wohnten sie in einem sehr fernen Lande, so dass sie also mit den Israeliten als Besitzern des Landes Kanaan gar nicht in Berührung kommen würden. Dieses bewog den Josua und die Vorsteher des Volkes, mit ihnen ein Friedensbündniss zu schliessen, welches sie denn auch nachher, als sie auf ihrem weiteren Zuge bald an die Besitzungen der Gibeoniter kamen und gewahr wurden, wie sie von ihnen getäuscht seien, nicht brechen wollten und sie leben liessen; doch wurde festgesetzt, dass die Gibeoniter als Holzhauer und Wasserträger für die Volksversammlung und für den Altar Jehova's dienen sollten „bis auf den heutigen Tag an dem Orte, den er erwählen werde" (V. 27) *). Kap. 10 berichtet den wunderbaren Sieg der Israeliten über 5 amoritische Könige und die Einnahme ihrer Besitzungen. Diese Könige waren auf Aufforderung des einen von ihnen, des Adoni-Zedek, Königs von Jerusalem, gegen die neuen Bundesgenossen der Israeliten, die Gibeoniter, ausgezogen, welche daher den Josua um Hülfe ansprachen. Josua kam denn auch von Gilgal aus herbei und schlug die verbündeten Fürsten bei Gibeon auf's Haupt; wobei die Fliehenden noch durch grosse Hagelsteine, die vom Himmel fielen, getödtet wurden. Hier wird dann erzählt, wie auf Josua's Befehl Sonne und Mond stille gestanden seien, bis das Volk sich an seinen Feinden gerächt habe, V. 12 ff.

Was dort aber hinzugefügt wird, gibt uns einen Wink, wie dieser Ausdruck ursprünglich gemeint war. Der Verfasser beruft sich nämlich

*) Eine Formel, die uns auch an das Deuteron. erinnert, die aber auch gar sehr den Anschein eines späteren Zusatzes hat.

für seine Angabe auf das סֵפֶר הַיָּשָׁר, wahrscheinlich eine Liedersammlung, welche, wie früher (S. 150) bemerkt, nach 2. Sam. 1, 18 vor dem Davidischen Zeitalter nicht wohl kann angefertigt sein oder wenigstens nicht vollendet. Es heisst hier V. 13: „Steht es nicht geschrieben in dem Sepher Hajjaschar: es blieb stehen die Sonne an der Hälfte des Himmels, und eilete nicht unterzugehen beinahe einen ganzen Tag; 14: und es war kein Tag gleich diesem, weder vorher noch nachher, dass Jehova hörete auf die Stimme eines Menschen; denn Jehova stritt für Israel." Wie weit hier das Citat geht, und wo der Geschichtschreiber selbst wieder auftritt, ist nicht ganz deutlich; klar ist aber nach der eignen Anführung, dass er das Stillestehen der Sonne an diesem Tage nur aus dem von ihm citirten Buche entnommen zu haben scheint; dort aber war es höchst wahrscheinlich gar nicht eigentlich und buchstäblich gemeint, sondern nur als ein bildlicher poetischer Ausdruck, dass die Sonne selbst gleichsam für die Israeliten Partei genommen und ihren Stand am Himmel zu verlängern geschienen habe, bis die Niederlage der Feinde vollständig war.

Aus dieser Citation übrigens und der Weise, wie die Stelle hier benutzt ist (neben der Sonne ist auch der Mond genannt, der zugleich mit der Sonne stehen geblieben sei im Thale Ajalon, wodurch eine grössere Unklarheit in das Ganze kommt), ergibt sich, dass die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst in einer ziemlich späten Zeit verfasst ist; doch kann dabei ein früherer schriftlicher Bericht zu Grunde liegen, der nur etwas überarbeitet ist. Dadurch liesse sich am ehesten noch manches Unklare und mehrere Differenzen im Inhalte der Erzählung selbst erklären. So heisst es schon V. 15: „Josua und mit ihm ganz Israel seien in das Lager zu Gilgal zurückgekehrt", als wäre das Ganze zu Ende; gleichwohl ist aber in dem unmittelbar Folgenden von der weiteren unausgesetzten Verfolgung die Rede, von der nach V. 21 das israelitische Kriegsheer zu Josua in das Lager zu Makeda zurückkehrte, wo die feindlichen Könige sich in eine grosse Höhle verborgen hatten; und die Rückkehr der Israeliten in ihr Lager zu Gilgal wird erst V. 43 erzählt. Ferner V. 22—27 wird berichtet, wie die fünf feindlichen Könige von den Israeliten gefangen und ermordet seien, indem ihre Leichname wieder in die Höhle, worin sie sich versteckt hatten, geworfen und vor dem Eingang derselben grosse Steine gewälzt wurden „bis auf diesen Tag" (V. 27). Dagegen V. 37 wird von Neuem bei der Einnahme der Stadt Hebron selbst erzählt, dass auch der König der Stadt mit der Schärfe des Schwertes erschlagen worden sei, der sich doch schon mit unter jenen Fünfen befunden hatte. Man muss dies wohl von dem Nachfolger des vorher getödteten Königs verstehen; doch würde man über dieses Verhältniss in der Erzählung selbst eine kleine Andeutung erwarten. Auffallend ist auch, dass V. 3 unter den 5 Königen der von Eglon mit dem Namen Debir auftritt; dagegen V. 38 f. Debir hinter Eglon als besonderer Staat genannt wird.

Jedenfalls aber bezweckte dieses Kapitel, die vollständige Besiegung der im südlichen Theile des Landes Kanaan woh-

nenden Völkerschaften zu melden. Kp. 11, 1–15 handelt dann von der Besiegung der im nördlichen Theile des Landes gelegenen Völkerschaften; V. 16–20 bezieht sich auf beides zugleich, die Besiegung der südlichen und der nördlichen Völkerschaften, also die Einnahme des ganzen Landes, die darin recapitulirt wird. V. 21 f. wird dann noch bemerkt, dass sie auch das Riesenvolk der Enakiter besiegt und ausgerottet hätten, so dass nur ein Rest davon zu Gaza, Gath und Asdod übrig blieb; dann heisst es V. 23: „Und Josua nahm das ganze Land ein, ganz so wie Jehova dem Moses verheissen; und Josua gab es zum Besitzthum an Israel, nach den Abtheilungen der Stämme des Volkes, und das Land hatte Ruhe von dem Kriege," was hier als eine vollständige Schlussformel erscheint. Dann folgt zunächst Kp. 12 ein Verzeichniss der Eroberungen, welche die Israeliten in ihrem Lande gemacht hatten, sowohl jenseit des Jordan noch unter Moses, als diesseit dieses Flusses unter Anführung des Josua; ganz besonders werden hier aber V. 9–24 die von dem Letzteren besiegten kanaanitischen Fürsten einzeln aufgeführt, 31 an der Zahl.

Darunter befinden sich aber manche, die im Vorhergehenden gar nicht vorkommen, von deren Besiegung also der Verfasser des Buches etwas Specielleres wohl nicht mehr mag gewusst haben. Es verhält sich dieses Verzeichniss zu der im vorhergehenden Theile des Buches enthaltenen Geschichtserzählung auf ähnliche Weise, wie das Stationen-Verzeichniss Num. 33 zu der vorhergehenden ausführlicheren Geschichte, und mag auch wohl aus ziemlich früher Zeit und von dem Verfasser der fortlaufenden ausführlicheren Geschichtserzählung vorgefunden sein; wenn auch nicht gerade der ganze Abschnitt Kp. 12, so doch dieses Verzeichniss von V. 9 an. In dem, was diesem vorhergeht, V. 7, erscheint vorausgesetzt, ebenso wie Kp. 11 zu Ende, dass Josua schon die Besitznahme des ganzen Landes vollendet und dasselbe dann den Israeliten nach ihren Stammabtheilungen vertheilt hätte; damit scheint nicht ganz das Folgende zu stimmen.

Kp. 13, 1 ff. wird dem Josua, erst als er schon betagt war, der Befehl ertheilt, das Land unter die 9½ Stämme, die durch Moses noch nicht ihr Besitzthum erhalten hatten, zu vertheilen; dabei ist V. 2–6 ausdrücklich angegeben, dass dieses damals einem Theile nach, nämlich der süd-westliche Theil, wo das Gebiet der philistäischen Reiche war, und der nördliche Theil, die Gegend am Libanon, von den Israeliten noch nicht eingenommen war; gleichwohl soll Josua auch diese Länder mitvertheilen, da Jehova sie ihnen preisgeben werde. Bei der

Erwähnung des halben Stammes Manasse, der sein Besitzthum mit den neun Stämmen diesseit des Jordan erhalten sollte, wird dann V. 8ff. bemerkt, dass die andre Hälfte jenes Stamms zugleich mit Ruben und Gad bereits durch Moses ihren Antheil jenseit des Jordan erhalten habe; und es wird dann im Folgenden das Besitzthum dieser 2½ Stämme im Einzelnen angegeben bis zum Ende des Kp.

Das folgende Kp. 14 beginnt dann, als wolle es ohne weiteres die einzelnen Besitzungen aufführen, welche die Israeliten im Lande Kanaan durch Josua und den Hohepriester Eleasar ausgetheilt erhielten, nämlich die 9½ Stämme, wobei nur angegeben wird, dass und wesshalb der Stamm Levi keinen besondern Landstrich erhalten habe. Von V. 6 an aber bis zu Ende wird dann erst erzählt, wie Kaleb den Josua erinnert habe an das ihm unter Moses gegebene Versprechen, dass er einen Distrikt, den früher bei der Auskundschaftung des Landes sein Fuss betreten habe, zum Eigenthum besitzen solle (Num. 14, 24; und besonders Deuter. 1, 36), worauf ihm Hebron zum eigenthümlichen Besitzthum angewiesen ward, das früher den Namen Kirjath-Arba führte, von dem Enakiter Arba. Es schliesst dieses dann V. 15 zu Ende: „Und das Land hatte Ruhe vom Kriege", was, so wie dieser Abschnitt hier gegenwärtig steht, durchaus als unpassend erscheint.

Im Folgenden werden dann vollständiger die ganzen Besitzthümer aufgeführt, welche auf die einzelnen Stämme fielen, und zwar zuerst Kp. 15 das Gebiet des Stammes Juda und Kpp. 16. 17 das der Nachkommen Josephs, der Stämme Ephraim und Manasse. Hier wird dann aber 15, 13–20 wieder speciell von Kaleb gehandelt, und berichtet, diesem sei die Stadt Hebron übergeben worden, nebst einigen andern Notizen, ohne dass hier darauf, dass dieses schon im Vorhergehenden erwähnt war (Kp. 14), irgend einige Rücksicht genommen ist.

Man muss hier gar sehr vermuthen, dass sich ursprünglich Kp. 15 unmittelbar an 14, 1—5 angeschlossen hat und dass 14, 6—15 eine spätere Einschaltung ist, von welcher, da V. 9 besonders eine wörtliche Beziehung auf Deut. 1, 36 genommen scheint — eine viel genauere Beziehung als auf die entsprechende Stelle in Numeri — es nach dem Bisherigen nicht unwahrscheinlich sein möchte, dass sie von dem Verfasser des Deuter. selbst herrührt. Was wir Kp. 15 über Kaleb lesen, trägt auch noch in seinem ganzen Charakter weit mehr das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich, als Kp. 14.

Zu bemerken ist hier noch Folgendes: Kp. 15, 63 heisst es, die Söhne Juda's seien nicht im Stande gewesen, die Jebusiter, die alten Bewohner der Stadt Jerusalem, zu vertreiben; „und so wohneten die Jebusiter mit den Söhnen Juda's in Jerusalem bis auf den heutigen Tag." Schon Clericus bemerkt, und wohl mit Recht, diese Stelle sei ein Beweis, dass dies in einer Zeit vor David abgefasst worden; denn dem David gelang es (2. Sam. 5, 6 ff.; 1. Chron. 11, 4 ff.), die Stadt und namentlich die Burg Jebus oder Jerusalem, ungeachtet des Widerstandes der Jebusiter, einzunehmen; und er machte sie zu seiner Residenz und zum Sitz des Heiligthums. Allerdings scheinen auch seitdem noch einzelne heidnische Bewohner mit den Juden in der Stadt gewohnt zu haben, wie deutlich erhellt aus 2. Sam. 24, 16 ff., wo noch in der späteren Zeit der Regierung Davids der Jebusiter Arafna sich als einen Mann zeigt, der Jehova zwar als den Gott Davids, aber nicht als seinen eigenen betrachtete. Aber gleichwohl, wenn jene Bemerkung, Jos. 15, 63, erst in dieser Zeit gemacht wäre, als David schon die Stadt eingenommen hatte, würde sie wohl nicht leicht so gelautet haben, die Juden seien nicht im Stande gewesen, die früheren Bewohner zu vertreiben; denn an Macht dazu konnte es ihnen damals nicht fehlen, und es waren zu Davids Zeit auch wohl gewiss nur wenige einzelne Jebusiter, die hier wohnen geblieben waren. So führt also dieses mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf, dass diese Liste ursprünglich angefertigt sei in der Zeit zwischen Josua und der Einnahme Jerusalems durch David.

Man wendet dagegen nur ein, dass hier V. 63 von der Stadt schon der Name Jerusalem vorkommt (wie auch 10, 1; 18, 28). Allerdings lässt sich auch mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Stadt diesen Namen, „Wohnung oder Besitz des Friedens", erst erhalten hat, seitdem David sie zu seiner Residenz und zum Sitz der Bundeslade gemacht. Allein da wir in unserem Buche schon öfters Spuren einer späteren Ueberarbeitung gefunden haben, so lässt sich wohl denken, dass durch eine solche auch erst V. 63 das zweimalige Jerusalem hineingekommen sei; wie denn auch wirklich sowohl das יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַםִ als nachher das בִּירוּשָׁלָםִ gar wohl fehlen könnte, ohne dass man Etwas vermissen würde (über das Letztere vgl. 16, 10).

Bei der Angabe der Besitzungen des Stammes Ephraim wird 16, 10 bemerkt, die Ephraimiter hätten die Kanaaniter nicht vertrieben, welche zu Geser wohnten, „und so wohnten die Kanaaniter unter Ephraim bis auf diesen Tag und wurden zinsbar." Vergleichen wir damit 1. Kön. 9, 16, so wird uns dort erzählt, dass zur Zeit Salomos der ägyptische König die Stadt Geser eingenommen und verbrannt und die in derselben wohnenden Kanaaniter umgebracht, und dann die Stadt und Gegend dem Salomo gegeben hatte als ein Geschenk für seine Tochter, die Salomo geheirathet; worauf denn Salomo die Stadt wieder aufbaute. Sonder Zweifel wurde sie aber seitdem nicht wieder mit Kanaanitern, sondern ganz mit Israeliten bevölkert, und so führt uns also diese Bemerkung deutlich darauf, dass dieses bestimmt vor jener Zerstörung Gesers durch den Pharao geschrieben ist. —

Bei der Angabe des Besitzes des halben Stammes Manasse wird 17, 3 bemerkt, dass die Töchter des Zelophchad, da derselbe keine Söhne hatte, für sich eine besondere Besitzung im Lande erhalten hätten; dabei wird eine ausdrückliche Beziehung auf den Inhalt von Num. 27, 1—11 genommen, wo bereits Moses ihnen dies verheisst und sie überhaupt die Veranlassung geben zu der sich dort findenden gesetzlichen Bestimmung wegen der Erbtöchter. Uebrigens wird hier V. 12. 13 auch bei den Manassitern bemerkt, sie hätten nicht vermocht, die kanaanitischen Bewohner der ihnen zum Besitz angewiesenen Städte zu vertreiben; auch selbst später, als die Kinder Israel stärker wurden, hätten sie zwar die Kanaaniter zinsbar gemacht, aber auch da nicht vermocht, sie zu vertreiben.

Jetzt war denn fünf Stämmen ihr Besitzthum angewiesen; sieben waren noch übrig. Kp. 18, 1 ff. wird nun erzählt, wie der Bundeslade ihr Aufenthaltsort zu Silo bestimmt sei, im Stamme Ephraim, da diese Gegend sich den Israeliten bereits unterworfen hatte, und wie dann auf einer Volksversammlung Josua die Israeliten aufgefordert habe, Männer aus ihrer Mitte zu ernennen, die das noch übrige Land aufnehmen sollten, um es darnach unter die sieben Stämme durch das Loos vertheilen zu können, was denn auch geschieht. V. 11 bis zu Ende wird dann zuerst der dem Stamme Benjamin zugefallene Distrikt in seiner Begrenzung angegeben, und ebenso Kp. 19 für die sechs übrigen Stämme, worauf zuletzt auch V. 49. 50 dem Josua persönlich ein besonderes Besitzthum zugetheilt wird in der Stadt Thimnat-Serah auf dem Gebirge Ephraim, die er sich aufbaute (befestigte) und darin wohnte.

Zu bemerken ist hierbei noch, dass nach der Angabe des Besitzthums der Daniter erzählt wird V. 47, die Daniter hätten mit der Stadt Leschem Krieg geführt, diese in Besitz genommen und sie nach dem Namen ihres Stammvaters Dan genannt. Dieses scheint sich schon so, wie es hier erzählt wird, auf etwas Späteres zu beziehen, als die Vertheilung des Landes unter Josua, und das bestätigt sich auch durch Vergleichung von Richt. 18, 27ff., wo es im Ganzen ebenso erzählt wird, aber offenbar aus einer späteren Zeit, und wo nur der frühere Name der Stadt Lajisch heisst.

Kp. 20 wird dann erzählt, wie die Israeliten nach einem Befehle Jehova's an Josua sechs Freistädte in ihrem Lande bestimmten, drei diesseit, drei jenseit des Jordan, wohin denjenigen eine sichere Zuflucht freistand, die unvorsätzlich einen Todtschlag begangen hatten. Es wird hier eine ausdrückliche Beziehung genommen auf das bereits an Moses von Jehova ertheilte Gesetz, Num. 35, 9-34, wonach die Israeliten, wenn sie

über den Jordan gegangen sein würden, sich solche Städte auswählen sollten.

Weniger stimmt dagegen unsere Erzählung mit Deut. 4, 41—43, wonach die drei Freistädte jenseit des Jordan, deren Namen übrigens auf dieselbe Weise angegeben werden, bereits durch Moses würden bestimmt worden sein (vgl. zu Deut. No. 8). Mir ist nicht unwahrscheinlich, dass, was das Buch Josua hier giebt, schon der elohistischen Grundschrift angehört hat, dagegen, was sich jetzt im Deut. findet, ursprünglich vom Jehovisten herrührt, wie Letzteres schon zu Deut. a. a. O. bemerkt ist.

Ebenso findet auch im folgenden Kp. 21 eine ausdrückliche Beziehung statt auf ein mosaisches Gesetz, Num. 35, 1–8 über die den Leviten zuzuweisenden besonderen Städte; diese werden ihnen hier V. 1–42 angewiesen und die einzelnen nach den verschiedenen Geschlechtern der Leviten und nach den einzelnen Stämmen, in welchen sie lagen, namentlich aufgeführt. V. 43–45 bildet den Schluss zu der ganzen Erzählung von der Besitznahme und Vertheilung des Landes, der aber auf eine stärkere Weise ausgedrückt ist, als den speciellen Angaben im Vorhergehenden selbst gemäss ist, indem es hier heisst, die Israeliten hätten das ganze Land in Besitz genommen, das Jehova ihren Vätern verheissen, und Jehova habe ihnen Ruhe verschafft von allen Seiten, und es habe ihnen kein einziger von allen ihren Feinden widerstanden.

Daran schliesst sich Kp. 22, wo erzählt wird, dass Josua jetzt nach der vollständigen Besitznahme des Landes Kanaan die streitbare Mannschaft der 2½ Stämme, die er mit sich über den Jordan genommen hatte, wieder in ihr eignes Besitzthum entlassen habe, wobei er sie ermahnt, das Gesetz zu beobachten, welches Moses ihnen anbefohlen habe, Jehova, ihren Gott, zu lieben und auf allen seinen Wegen zu wandeln, V. 1–8. Sie kehrten dann wirklich zu den Ihrigen zurück, indem sie auf dem Wege am Jordan einen grossen Altar errichteten, V. 9–10. Wie aber die andern Stämme davon hören, sehen sie dies als Götzendienst an, versammeln sich zu Silo und sind schon im Begriff, gegen die 2½ Stämme zu ziehen; sie standen jedoch davon ab, als diese sich über den Zweck des Altars gegen ihre Abgeordneten dahin erklärten, dass derselbe weder zu Brandopfer, noch zu Schlachtopfer bestimmt sei, sondern blos dazu dienen solle, ein Zeugniss abzugeben für sie und ihre Kinder, dass sie wirklich an Jehova Theil hätten (V. 11–34).

Es ist nicht zu verkennen, dass von dieser Erzählung wenigstens der letzte Theil von V. 11 an gar sehr an das Deuteronomium erinnert und den Charakter einer späteren Zeit an sich zu tragen scheint, indem, wie S. 297 f. nachgewiesen ist, die Israeliten sonst seit der Besitznahme des Landes und schon von Josua's Zeit an, nirgend mit einer solchen eifrigen Scheu gegen jede Darbringung von Opfern auf verschiedenen Altären auftreten, als hier von ihnen geschildert wird.

Darauf (Kp. 23) hält Josua nach langer Zeit, als er hochbetagt war und Gott Israel Ruhe verschafft hatte vor allen seinen Feinden, eine allgemeine Volksversammlung, und ermahnt zum festen Halten des Gesetzes Jehova's und warnt nachdrücklich vor der Vermischung und Verbindung mit den kanaanitischen Völkerschaften. V. 6: „Seid stark in der Beobachtung alles dessen, was geschrieben steht im Gesetzbuch Moses, dass ihr nicht davon weichet weder zur Rechten" u. s. w. Vgl. damit Jos. 1, 8, oben S. 313.

Kp. 24, 1–28 ist dann noch wieder von einer Volksversammlung die Rede, die Josua zu Sichem gehalten habe vor Jehova, (was voraussetzt, dass sich daselbst das Heiligthum befand); er hält ihnen hier in einem kurzen Abrisse die bisherigen Führungen Gottes vor seit der Erwählung ihres Stammvaters Abraham, ähnlich wie im Deuter., mit dessen Reden der Charakter dieser sehr verwandt ist. Vgl. besonders V. 25–27 mit Deuter. 31, 24 ff. Das Volk wird hier von Neuem zur Verehrung Jehova's verpflichtet, worauf Josua diese Verhandlungen in das Gesetzbuch Gottes einschrieb, einen grossen Stein zum Zeugniss unter der Eiche bei dem Heiligthum Jehova's errichtete und alsdann das Volk wieder, jeglichen in sein Besitzthum, entliess. V. 29–31 wird Tod und Begräbniss Josuas (110 Jahre alt) berichtet und wie Israel Jehova gedient habe, so lange Josua lebte und die gottesfürchtigen Aeltesten des Volkes, die noch lange nach Josua lebten; V. 32, dass die Gebeine Josephs, welche die Israeliten mit sich aus Aegypten genommen hatten, zu Sichem begraben worden seien auf dem von Jakob dort erkauften Acker; V. 33 Tod und Begräbniss des Eleasar, des Sohnes des Aaron.

Diese analytische Betrachtung des Inhaltes des Buches Josua dient dazu, das schon vorher als Vermuthung über den Ursprung desselben Vorgetragene zu bestätigen. Zuvörderst er-

hellt aus dem Gefundenen so viel aufs Deutlichste, dass dieses Buch eben so wenig und vielleicht noch weniger als die Bücher des Pentateuchs ein durchaus selbständiges Werk ist, eine Ansicht, welche noch neuerdings unter Andern von L. König (Alttest. Studien, 1. Heft: Authentie des Buches Josua. 1836) u. Keil (Commentar über das Buch Josua. Erlang. 1847. gr. 8; u. Einleitung ins A. T.), geltend gemacht ist, von denen der Erstere das Buch, mit Ausnahme der fünf letzten Verse (24, 29–33), dem Josua selbst als Verfasser zu vindiciren sucht, dem dasselbe auch im Talmud (s. oben S. 166 Anm.) so wie von manchen späteren Theologen beigelegt wird, während Keil die Abfassung (etwa 20—25 Jahre) nach dem Tode des Josua setzt und sie einem Israeliten zuschreibt, der die Begebenheiten des Buchs noch selbst erlebt hatte. Gegen beide Annahmen spricht schon das häufige Vorkommen der Formel: „bis auf diesen Tag" in Beziehung auf errichtete Denkmäler oder Einrichtungen und Verhältnisse im Volke Israel; s. 4, 9; 5, 9; 6, 25; 7, 26 (bis); 8, 28. 2 ; 9, 27; 10, 27; 13, 13; 14, 14; 15, 63; 16, 10. Schon dieses führt uns auf einen Schriftsteller, der den Begebenheiten der Zeit nach nicht so ganz nahe stand.

Wir haben oben Mehrerlei gefunden, was eine deutliche Beziehung namentlich auf das Deuteronomium darbietet und was daher vor diesem nicht geschrieben sein kann; was aber der Art ist, hat zugleich in der Schreibart und seinem ganzen Charakter eine solche Verwandtschaft mit dem Deuteronomium, dass wir dadurch zu der Annahme veranlasst werden, dass es das Werk desselben Verfassers sei. Da wir nun auch wenigstens durch keine Stellen des Buches in eine spätere Zeit geführt werden als die des Deuteronomiums, so haben wir wohl Grund zu vermuthen, dass der Verfasser des Deuteronomiums auch der letzte Redacteur des Buches Josua ist, durch den dasselbe die Gestalt und den Umfang erhalten hat, worin es uns gegenwärtig vorliegt.

Auf der andern Seite ergiebt sich aus dem bisher Betrachteten schon, dass dieser nicht wohl der selbständige Verfasser des ganzen Buches und der ursprüngliche Concipient aller einzelnen Theile sein kann.

Wir haben gesehen, a) dass einzelne Abschnitte, welche am entschiedensten an das Deuteronomium erinnern oder darauf zurückweisen,

sich zugleich anderweitig als spätere Einschaltungen in eine schon vorgefundene Erzählung zu erkennen geben, wie namentlich 8, 30—35; 14, 6—15; und b) dass an einzelnen Stellen die Angaben so lauten, wie sie nicht wohl hätten lauten können, wenn sie nicht ursprünglich in bedeutend früherer Zeit niedergeschrieben wären, als der das Deuteronomium angehört; so namentlich 15, 63 und 16, 10, wovon die erstere Stelle uns auf eine Zeit vor der Einnahme Jerusalems durch David führt, die letztere wenigstens vor die Eroberung der Stadt Geser durch den Pharao zur Zeit Salomos. Dazu s. noch 8, 28, wo es von der Stadt Ai heisst, dass die Israeliten dieselbe in einen Schutthaufen ewiger Verwüstung verwandelt hätten „bis auf diesen Tag"; zu Jesaja's Zeit aber (10, 28) bestand die Stadt wieder, so dass dieses offenbar vor diesem Zeitalter, wo sie wieder aufgebaut war, geschrieben sein muss.

Ganz unwahrscheinlich ist nun aber auch eine Ansicht, wie die, welche Claudius Heinr. van Herwerden aufgestellt hat,*) der das Buch aus zehn verschiedenen Urkunden (monumentis) zusammengesetzt sein lässt und diese einzeln in ihren Bestandtheilen nachzuweisen sucht. Wir können vielmehr nicht zweifeln, dass der letzte Redacteur, der Deuteronomiker, schon eine zusammenhangende Geschichtserzählung über die Geschichte des Volkes Israel von Moses Tode an bis zur Besitznahme und Vertheilung des Landes und zu Josuas Tode vorgefunden hat, nämlich diejenige, welche sich in dem Werke des jehovistischen Bearbeiters der vorhergehenden Geschichte des Volkes Gottes fand. Dieser letzte Theil des von dem Deuteronomiker vorgefundenen geschichtlichen Werkes hat wohl sicher eine fortlaufende Geschichtserzählung von Moses Tode an bis zum Tode Josua's enthalten und sich namentlich mit dem Berichte der Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten und der Vertheilung desselben unter die verschiedenen Stämme beschäftigt. Der Deuteronomiker hat nun in diesem Abschnitte zum Theil einzelne Erzählungen ganz eingeschaltet, zum Theil die vorgefundenen etwas überarbeitet, und zwar Beides meistentheils wesentlich in demselben Geiste, als woraus die Einschaltung des Deuteronomiums hervorgegangen, um mit Nachdruck die Nothwendigkeit der Beobachtung der gesetzlichen Form des Gottesdienstes und des Achtens auf das geschriebene Gesetz überhaupt einzuprägen.

*) Disputatio de libro Josuae sive de diversis, ex quibus constat Josuae liber monumentis deque aetate qua eorum vixerunt auctores. Gröning. 1826. 8.

Als solche durch den Deuteronomiker eingeschaltete Erzählungen haben wir denn schon kennen gelernt a) den Bericht über die erneuerte Verpflichtung des Volkes auf das mosaische Gesetz 8, 30—35, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt; s. oben S. 315 f., b) den über die Verleihung Hebrons an den Kaleb 14, 6—15. Eben dahin gehört höchst wahrscheinlich c) das Stück 22, 11—24, 28 [nach Ewald I, S. 219 (2. Aufl.) auch V. 29—31], von dessen grosser Verwandtschaft mit dem Deuteronomium schon früher die Rede war, und wovon sich wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass es ganz durch den Verfasser des Deuteronomiums eingeschaltet ist*).

Stellen aber, wo sich uns ziemlich deutliche Spuren von Ueberarbeitungen oder einzelnen Zusätzen des Deuteronomikers zu erkennen geben, sind Kapit. 1, 1—9 (besonders V. 7—9); ib. V. 16—18; Kp. 3 u. 4 in der Erzählung von dem Uebergange über den Jordan; Kp. 9, 27; Kp. 10, 12—15 über das Stillstehen der Sonne und des Mondes und die Citation aus dem Sepher Hajjaschar für diese Begebenheit; und so wahrscheinlich noch Mehreres.

Was aber die von dem Deuteronomiker vorgefundene Schrift des Jehovisten betrifft, so können wir aus den früher angeführten Gründen nicht zweifeln, dass die Grundlage und Hauptquelle desselben auch für diesen Theil die Schrift des Elohisten gewesen ist, und dass in ihr sich schon das Meiste von den Erzählungen des Buches gefunden hat, sowohl über den Uebergang über den Jordan, als über die Eroberung des Landes Kanaan und dessen Vertheilung unter die Stämme; sie hat ohne Zweifel schon einen fortlaufenden Bericht über diesen ganzen Zeitraum enthalten, wie wir denn früher (S. 259) gesehen, dass ihr schon ohne Zweifel 24, 32 die Nachricht über die Bestattung der Gebeine des Joseph angehört hat. So fand sich darin wahrscheinlich auch die Erzählung Kp. 20, während der davon abweichende Bericht Deut. 4, 41—43 (s. S. 309) nicht unwahrscheinlich ursprünglich vom Jehovisten herrührt. Eben so lässt sich wohl mit Sicherheit annehmen, dass der elohistischen Schrift das alte Verzeichniss der von den Israeliten besiegten 31 kanaanitischen Könige 12, 9—24 angehört hat, und so ohne Zweifel manches Andere, was aus derselben der Jehovist und dann wieder aus dessen Schrift der Deuteronomiker beibehalten hat.

Doch lässt sich hier, wie schon mehrmals bemerkt, zwischen dem Elohisten und Jehovisten mit einiger Sicherheit im Einzel-

*) Sonst, wenn der Deuteronomiker in der früheren Schrift schon etwas über den Inhalt dieses Abschnittes vorgefunden hätte, müsste man wenigstens annehmen, dass er es sehr stark überarbeitet hätte.

nen durchaus nicht scheiden. Mit der grössten Wahrscheinlichkeit aber lässt sich wohl annehmen, dass dieser Theil des Werkes des Elohisten nicht überhaupt das Allererste gewesen, was über die Geschichte des Volkes Israel zur Zeit Josuas niedergeschrieben ist, dass auch dieser Geschichtschreiber theilweise wenigstens schriftliche Quellen benutzt hat; so, ausser jenem Verzeichnisse der von den Israeliten besiegten kanaanitischen Könige, aller Wahrscheinlichkeit nach wohl auch alte Verzeichnisse über die Besitzthümer der einzelnen Stämme nach der unter Josua geschehenen Vertheilung, welche für das, was wir noch jetzt darüber lesen, wenigstens die Grundlage gebildet haben.

Zum Theil hat man sich für die mit den Begebenheiten gleichzeitige Aufzeichnung wohl auf 5, 1 berufen, wo von den Israeliten, die über den Jordan zogen, einmal die erste Person der Mehrzahl gebraucht ist: „Als alle Könige der Amoriter etc. hörten, dass Jehova das Wasser des Jordan getrocknet vor den Kindern Israel, bis wir hinüber gezogen waren (עַד־עָבְרֵנוּ)." Allein das steht so einzeln da, dass sich kaum glauben lässt, dass es aus der ursprünglichen schriftlichen Erzählung des Josua oder eines seiner Zeitgenossen beibehalten sein sollte; es ist hier wahrscheinlich עָבְרָם zu lesen, wie nicht bloss das Keri hat, sondern sich auch als Texteslesart in 37 codd. findet und auch von den alten Uebersetzern ausgedrückt wird; daraus ist das Andere wohl erst später durch zufälliges Versehen hervorgegangen.

Ergebnisse der Untersuchungen über den Pentateuch und das Buch Josua.

Blicken wir jetzt auf die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen über den Pentateuch und das Buch Josua zurück, so lassen sich dieselben auf folgende Hauptpunkte zurückführen:

1) Dass schon zur Zeit des Moses unter den Hebräern Schriftstellerei getrieben ist, darüber kann uns kein Zweifel sein, da wir im Pentateuch so manche Abschnitte gefunden haben, die uns in einer Form vorliegen, welche sich bei einer Abfassung in späterer Zeit schlechterdings nicht würde begreifen lassen. Dieses hätte nun aber in dem Grade, wie es darnach muss schon der Fall gewesen sein, nicht wohl sein können, wenn dieselbe nicht auch schon — sei es auch nur in einem geringem Grade —

bei ihrem Aufenthalte in Aegypten bei ihnen üblich gewesen wäre. Nicht unwahrscheinlich ist, dass in diesen Zeitraum schon einzelne Aufzeichnungen über die Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes und die Stammväter der Israeliten fallen, besonders über die Geschichte Josephs, welche bei Dem, was die Genesis darüber gibt, zu Grunde liegen.

2) Die Gesetzgebung des Pentateuchs ist im Wesentlichen echt mosaisch. Viele Gesetze liegen uns in demselben noch ganz in der Gestalt vor, worin sie von Moses erlassen und ohne Zweifel auch schon niedergeschrieben sind, da sie in einem späteren Zeitalter in dieser Form nicht wohl hätten concipirt werden können. Was aber andere Gesetze betrifft, von denen sich nachweisen oder wahrscheinlich machen lässt, dass ihre Abfassung einem späteren Zeitalter angehört, so bieten diese zwar theilweise in einzelnen Punkten Abweichungen von den echt mosaischen dar, aber so, dass sie doch in Ansehung des Geistes und wesentlichen Charakters durchaus mit ihnen harmoniren. Sie gehen fast alle nur darauf aus, die mosaische Gesetzgebung für die in späterer Zeit veränderten Verhältnisse mehr angemessen zu machen, so dass sie auch damals eine unmittelbare Anwendung finden konnten, was bei manchen von Moses selbst ausgegangenen Gesetzen nicht ohne weiteres der Fall war, da sie sich nur auf den nomadischen Zustand der Israeliten während des Zuges durch die Wüste beziehen.

3) So ist auch von Moses oder aus dem mosaischen Zeitalter noch manches Andere, was der Pentateuch enthält, wie einzelne Lieder, mehrere Zählungslisten und das Stationenverzeichniss Num. 33. Dagegen eine fortlaufende Geschichte der Begebenheiten der damaligen Zeit und zumal eine solche, worin die ganze Gesetzgebung verwebt wäre, wie im Pentateuch, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Moses nicht geschrieben, und ebenso wenig einer seiner Zeitgenossen.

4) Auch über die Verhältnisse der Zeit nach Moses Tode bis zum Tode Josua's hat es wohl zeitig einzelne Aufzeichnungen gegeben, wie namentlich über die Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme u. dergl., aber eine zusammenhangende Geschichtserzählung über diese Zeit ist wohl auch nicht früher geschrieben, als über die Geschichte des Volkes im mosaischen Zeitalter.

5) Das erste fortlaufende geschichtliche Werk, wovon sich in den uns erhaltenen Werken noch die bestimmtesten Spuren zu erkennen geben, hat schon die Geschichte von der Schöpfung an bis zum Tode Josua's oder bis zur Besitznahme und Vertheilung des Landes Kanaan im Zusammenhange behandelt, und die Abfassung desselben fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in das Zeitalter Sauls. Es behandelte dasselbe mit einiger Ausführlichkeit nur die Hauptepochen in der Geschichte, die besonders wichtig waren für die Erkenntniss des Verhältnisses Gottes zu den Menschen und der göttlichen Führungen, wie die Schöpfung, die Sintfluth, die Erwählung Abrahams und Gottes Bündniss mit ihm, die Geschichte Jakobs und Josephs, dann die des Moses und Josua, während die dazwischen liegenden Zeiträume nur summarisch behandelt wurden, in kurzen genealogischen Verzeichnissen, welche dazu dienten, zwei Epochen und die dieselben repräsentirenden

Hauptpersonen mit einander in Verbindung zu setzen. Es ist dieses das Werk des sogenannten Elohisten, welches sich besonders dadurch auszeichnete, dass es, von dem Bewusstsein ausgehend, die Verehrung Gottes als Jehova habe unter dem Volke Israel nicht vor Moses stattgefunden, in der früheren Geschichte sich dieser Benennung gänzlich enthielt. Hauptsächlich dadurch wird es bewirkt, dass sich noch jetzt in den uns vorliegenden Schriften die diesem Werke angehörenden Bestandtheile bis zu der dem Moses über die Verehrung Gottes als Jehova zu Theil gewordenen Offenbarung vielfach mit ziemlicher Sicherheit erkennen und selbst ausscheiden lassen, was für die spätere Geschichte nicht der Fall ist. Doch finden sich bestimmte Spuren, dass es die Geschichte schon bis zu dem angegebenen Punkte, der Besitznahme und Vertheilung des Landes Kanaan unter die israelitischen Stämme, behandelt hat; und wir können wohl mit der grössten Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass es auch die mosaische Gesetzgebung in sich aufgenommen hat, dass es namentlich alle die Gesetze enthielt, welche sich uns auch ihrer Form nach als echt mosaisch zu erkennen gegeben haben, nicht minder die Lieder und andere Dokumente aus dem Zeitalter des Moses wie des Josua, so weit sie dem Verfasser bekannt waren. Es enthielt dasselbe daher schon sehr bedeutende und der Masse nach wohl den grössten Theil der Bestandtheile unserer vier ersten Bücher des Pentateuchs, ferner die Nachricht von dem Tode des Moses (im Ganzen gleich Deut. 34, 1—8) und das Meiste von unserm Buche Josua. Schon in diesem Werke hat die alte Geschichte des Bundesvolkes im Wesentlichen den Typus erhalten, den sie noch jetzt im Pentateuch hat, bis allenfalls auf das Deuteronomium.

6) Dieses Werk ist dann durch einen etwas späteren Schriftsteller, wahrscheinlich im Davidischen Zeitalter, und zwar nicht gerade in der letzten Zeit der Regierung dieses Königs, erweitert und überarbeitet worden. Die ältere Schrift blieb die Grundlage; sie ward aber theils vermehrt durch manche neue Abschnitte, die der Schriftsteller zum Theil gleichfalls schon schriftlich vorfand, zum Theil nach bisheriger mündlicher Ueberlieferung selbst zuerst niederschrieb; theils wurden die Erzählungen der früheren Schrift überarbeitet, durch Zusätze und Umänderungen, auch Abkürzungen und Auslassungen, wo der Jehovist über dieselben Verhältnisse und Begebenheiten eine anderweitige Quelle benutzte. Von dem vorigen Werke unterschied es sich namentlich in der Behandlung der vormosaischen Periode dadurch, dass der Verfasser in seiner Erzählung die eigenthümliche Bezeichnung Gottes als Jehova schon von Anfang an, schon in der Geschichte der Schöpfung und überall im Folgenden ohne weiteres anwendet und auch Gott selbst und die Personen vor Moses schon sich derselben frühzeitig ohne weiteres in ihren Reden bedienen und sie Gott als Jehova verehren lässt, indem er von der Ansicht ausging, dass diese Verehrung schon seit der Zeit Enos, des Sohnes Seths, begonnen habe (Gen. 4, 26). Im Uebrigen aber ward hier für die alte israelitische Geschichte wesentlich derselbe Typus festgehalten, welcher in der elohistischen Grundschrift der vorwaltende war.

Durch diese Bearbeitung erhielt das frühere Werk nicht unwesentliche Bereicherungen, verlor aber nicht wenig an schriftstellerischer Einheit. Dieses Werk umfasste dann in Vergleich mit unseren Büchern a) die vier ersten Bücher des Pentateuchs wesentlich ganz in dem Umfange, worin sie uns vorliegen, mit sehr geringen Ausnahmen, namentlich Levit. 26, 3—45. b) Die aus der elohistischen Schrift herübergenommene Nachricht über den Tod Moses (Deut. 34, 1—8). c) Unser Buch Josua in der Gestalt, wie der Verfasser des Deuteronomiums es vorfand. — Das ganze Werk aber scheint eben so wie das frühere elohistische keinen weiteren Anspruch gemacht zu haben als den, wie ein schriftstellerisches Privatunternehmen betrachtet zu werden, und scheint auch als Schrift nicht gerade eine besondere öffentliche Autorität erhalten zu haben, ausser eben insofern als es die mosaische Gesetzgebung in sich aufgenommen hatte.

7) Daran schliesst sich die letzte Redaction des Werkes durch den Verfasser des Deuteronomiums, durch den das Werk ganz den Umfang und die Gestalt erhalten hat, als worin es uns jetzt in unserm Pentateuche und dem Buche Josua vorliegt. Der Urheber dieser Redaction hat das eben genannte Werk (des Jehovisten) wohl vollständig aufgenommen, wie er es vorfand, nur hin und wieder sich einzelne Aenderungen und Zusätze erlaubt, besonders in der Geschichte zur Zeit Josua's, bei den ersten Büchern des Pentateuchs vielleicht nur durch Einschaltung von Lev. 26, 3—45, und durch einige Umstellungen, wie wohl dessen, was sich jetzt Deut. 4, 41—43 (über die 3 Freistädte jenseit des Jordan) und 27, 1—8 (über den auf dem Ebal zu errichtenden Altar) findet. Die Hauptveränderung aber bestand in der Vermehrung des Werkes durch Aufnahme des Deuteronomiums selbst (Kpp. 1—33). Der Zweck dieses Schriftstellers war kein anderer als der, die gesetzliche Verehrung Jehova's als des alleinigen wahren Gottes und überhaupt die Beobachtung des mosaischen Gesetzes auf's Nachdrücklichste zu empfehlen und einzuschärfen, durch Hinweisung auf die schweren Strafen und den göttlichen Fluch, den die fortwährenden Uebertretungen und der Ungehorsam gegen dieselben über das Volk bereits herbeigeführt habe und noch immerdar herbeiführen werde, den sie nur durch ernstliche und genaue Beobachtung der göttlichen Gebote abwehren könnten. Dazu hat der Verfasser die Einkleidung gewählt, dass er den Moses selbst in langen Reden unmittelbar vor seinem Tode dem Volke, mit Zurückweisung auf die bisherigen göttlichen Führungen, die Gebote Gottes von Neuem im Zusammenhange wiederholen und dem Volke einschärfen und dabei auf die Uebertretung derselben die nachdrücklichsten Drohungen aussprechen lässt. Dabei sind denn die mosaischen Gesetze selbst, wie sie in den vorhergehenden Büchern mitgetheilt waren, zwar ihrem Geiste und wesentlichen Inhalte nach wiedergegeben, aber doch zum Theil auf solche Weise modificirt, dass sie inzwischen auf die veränderten Verhältnisse eine unmittelbare Anwendung fanden; einzelne Gesetze sind denn auch neu hinzugekommen in Beziehung auf neue Verhältnisse, wie z. B. das Königsgesetz. Ganz besonders aber hat der Verfasser den Götzen- und Bilderdienst vor Augen, der zu seiner Zeit noch fortwährend im Volke getrieben ward, und

der besonders deshalb so schwer auszurotten war, weil es ausser dem Tempel in Jerusalem nicht bloss im Reiche Israel, sondern auch in Juda noch so viele andere sogenannte Höhenaltäre gab, auf denen es nicht für unerlaubt galt, Jehova Opfer darzubringen, über welche dann aber die treuen Priester Jehova's nicht leicht dergestalt die Aufsicht führen konnten, dass sie nicht vielfältig auch zum Dienste anderer Gottheiten gemissbraucht worden wären. Daher konnte denn bei den frömmeren, dem Dienste Jehova's mit Eifer ergebenen Israeliten es sich als ein dringendes Bedürfniss herausstellen, besonders dasjenige Gesetz Moses wieder in Erinnerung zu bringen, welches allen Götzendienst dadurch abzuschneiden suchte, dass es jegliches Schlachten von Thieren, ausser vor der Stiftshütte, gänzlich verbot (Lev. 17), und dieses nur auf solche Weise zu modificiren, dass es bei den damaligen Verhältnissen überhaupt in Anwendung kommen konnte, wie das im Deuteronomium durch die Gesetze geschehen ist, wodurch alles Opfern und jegliche mit Opfern verbundene Festfeier auf den festen Ort des Heiligthums beschränkt ist. Möglich ist, dass der Verfasser auch noch andere schriftliche Quellen ausser dem Werke des Jehovisten benutzt hat, doch lässt sich Bestimmtes darüber mit einiger Sicherheit nicht ermitteln, ausser dass man mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen kann, dass er das Lied und die Segensprüche, die er Kpp. 32 und 33 aufgenommen, bereits vorgefunden hat, da sie ursprünglich nicht scheinen in der Absicht, als mosaisch zu gelten, gedichtet zu sein.

Als Zeit der Abfassung des Deuteronomiums und der letzten Redaction des ganzen Werkes wird am wahrscheinlichsten die Regierung des jüdischen Königs Manasse, in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr., anzunehmen sein. Auf jeden Fall ist eine Zeit vor dem 18. Jahre des Josia (642 v. Chr.) anzunehmen, wo diesem Könige das im Tempel gefundene Gesetzbuch gebracht ward. Dieses enthielt sicher nicht bloss das Deuteronomium, obwohl dieses wohl zunächst dem Könige vorgelesen ward und einen so erschreckenden Eindruck auf ihn machte, sondern dieses in Verbindung mit den vorhergehenden Büchern des Pentateuchs (wofür auch 2. Kön. 23, 21 spricht), und höchst wahrscheinlich auch mit dem Buche Josua, wenngleich von dessen Inhalt in der Geschichte der Findung des Gesetzbuches nicht besonders die Rede ist.

Seit jener Auffindung dieses Werkes im Tempel aber wurde dasselbe, soweit es sich mit der mosaischen Geschichte beschäftigte, in diesem Umfang wohl allgemein von den Juden als authentisches Gesetzbuch anerkannt. Bis dahin war das mosaische Gesetz wohl theils noch in einzelnen Sammlungen der Gesetze, theils in den dem Deuteronomium vorhergegangenen geschichtlichen Werken vorhanden, aber wohl ohne dass die eine Schrift vor der anderen ein allgemein anerkanntes authentisches Ansehen hatte. So konnte daher auch mit dem Gesetze leicht manche Willkür getrieben werden; vgl. Jer. 8, 8, wo von dem Lügengriffel der Schreiber die Rede ist, der das Gesetz zur Lüge mache — wohl zum Theil durch Verfälschung (Kp. 2, 8 ist die Rede von תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה), und Zeph. 3, 4. Dies hörte in-

dessen seitdem auf, von wo an man das Gesetz in dem Umfange, worin es vorgefunden ward, das Deuteronomium sowohl als die vorhergehenden Bücher, als den authentischen Codex des mosaischen Gesetzbuches betrachtete und demselben als solchem, auch als Schrift, normatives, kanonisches Ansehen beilegte, welches Ansehen das Werk denn seitdem auch behauptet hat. Damit hing denn zusammen, dass man den letzten Theil des Werkes, der die Geschichte unter Josua behandelte, von dem Pentateuche mehr trennte und als eine besondere Schrift betrachtete. Doch ist das wohl erst etwas später geschehen, vielleicht erst nach dem Exil durch Esra, als dieser das Volk von neuem auf das mosaische Gesetz verpflichtete (worüber s. Gesch. d. Kanons); und aus derselben Zeit, wie die Trennung des Buches Josua vom Pentateuch, ist auch wohl die Eintheilung des letzteren selbst in fünf Bücher.

Kurze Beleuchtung der gegnerischen Gründe.

Es bleibt noch übrig, in der Kürze einige der hauptsächlichsten Gründe zu betrachten, welche gegen eine solche wie die hier entwickelte Ansicht über den Ursprung des Pentateuchs, über die successive Entstehung und vergleichungsweise späte Vollendung desselben, und für das höhere Alter und die Einheit des Verfassers des Ganzen geltend gemacht sind. Man hat sich dafür vornehmlich auf dreierlei Punkte berufen: a) auf den Charakter und die Gleichmässigkeit der Sprache des ganzen Werkes; b) auf die äussern Zeugnisse und Spuren für das frühere Vorhandensein desselben in den andern Büchern des A. T.; c) auf die Anerkennung des Pentateuchs als Gesetzbuch auch bei den Samaritanern.

Wir beginnen mit dem letztern Punkte. Es ist eine Thatsache, dass die Samaritaner, welche keine der übrigen Bücher des jüdischen Kanons als kanonisch besitzen, den Pentateuch — zwar mit manchen Varianten von den Lesarten der jüdischen Recension — aber doch ganz in demselben Umfange wie die Juden (mit den vier andern Büchern das Deuteronomium) als Gesetzbuch anerkennen. Das, hat man gemeint, würde nicht der Fall gewesen sein, wenn nicht der Pentateuch in seinem gegenwärtigen Umfange bereits vor der Spaltung der beiden Reiche Juda und Israel vorhanden und als Gesetzbuch

allgemein anerkannt gewesen wäre, da es sich bei der fortwährenden Feindschaft und Eifersucht, welche nach der Zeit zwischen den Bürgern beider Reiche stattfand, nicht denken liesse, dass die Israeliten oder Samaritaner seitdem noch ein bisher bei ihnen nicht geltendes Gesetzbuch von den Juden würden angenommen haben. So hat man denn diese Thatsache früher vielfach benutzt zu beweisen, dass der ganze Pentateuch, wenn auch nicht ein Werk des Moses, doch schon wenigstens vor dem Tode des Salomo müsse vorhanden und als Gesetzbuch anerkannt gewesen sein. Doch ist dieses Argument unter den neuesten Vertheidigern der mosaischen Abfassung des ganzen Pentateuchs, namentlich von Hengstenberg und Hävernick aufgegeben, und eine nähere unbefangene Betrachtung der wirklichen geschichtlichen Verhältnisse zeigt auch, dass es in der That ganz unhaltbar ist.

Samaritaner sind die Bewohner des Gebiets des Zehnstämmereiches nach der Auflösung dieses Reiches durch die Assyrer, wie sie sich dort durch Vermischung der im Lande damals zurückgebliebenen Israeliten mit den durch die assyrischen Könige dahin verpflanzten neuen Colonisten, Kuthäern, Babyloniern und Bewohnern anderer assyrischer Provinzen, gebildet haben. Es wird nun erzählt, in dem Lande hätten sich viele Löwen gezeigt und Menschen getödtet, und, da man dieses als eine Plage ansah, welche der Landesgott, Jehova, gesandt habe, weil er nicht mehr dort verehrt ward — indem nämlich die israelitischen Priester, wie die Angesehenen überhaupt, sich gewiss alle mit unter den Weggeführten befanden — so habe der assyrische König einen der israelitischen Priester aus dem Exil zurückkehren lassen, der zu Bethel den Dienst Jehova's einrichtete, von wo an denn die verschiedenen Völkerschaften im Lande zwar jede ihre alten Gottheiten verehrten, aber daneben auch alle Jehova, als den Gott des Landes, wo sie jetzt wohnten. S. 2. Kön. 17, 24ff.; vgl. Esr. 4, 2.

Es wird hier auf ausdrückliche Weise eigentlich nirgends bemerkt, dass damals nach der Auflösung des israelitischen Reiches auch noch Israeliten im Lande zurückgeblieben seien. Allein das liegt so in der Natur der Sache, dass darüber gar kein Zweifel sein kann, ebenso wie wir bei der Auflösung des jüdischen Staates durch Nebukadnezar uns die Sache nicht so denken dürfen, als ob damals durchaus alle jüdischen Bewohner ohne Ausnahme weggeführt oder ausgewandert wären. In beiden Fällen waren es besonders nur die Angesehenen im Lande und die Streitbaren, welche durch die Sieger verpflanzt wurden, darunter denn auch z. B. die Priester; während sie das geringere Volk, von dem sie keine Feindseligkeiten zu besorgen hatten, zurückliessen, und besonders das Volk auf dem Lande. 2. Kön. 17, 24. 26 ist auch nur von den Städten Samariens die Rede, wohin die neuen Colonisten verpflanzt worden seien.

Es lässt sich aber wohl annehmen, dass diese heidnischen Colonisten nach der Einrichtung des Jehova-Dienstes unter ihnen sich mit den Israeliten, welche selbst auch vor der Auflösung ihres Reiches vielfach Götzendienst getrieben hatten, im Laufe der Zeit immer mehr vermischt haben, so dass sie bald ein eigentliches Mischvolk bildeten, und entschieden falsch ist, was Hengstenberg (Authentie d. Pent. 1. S. 3 ff.) geltend machen will, dass die späteren Samaritaner rein heidnischen Ursprungs seien; unter einer solchen Voraussetzung würde sich auch die ganze folgende Geschichte der Samaritaner und ihr Verhältniss zu den Juden durchaus nicht begreifen lassen. Schon von Hiskia wird in der Chronik erzählt, dass, als er im Lande den Götzendienst zerstören liess und ein allgemeines Passah anstellen wollte, er seine Boten auch zu den Bewohnern von Ephraim und Manasse bis nach Sebulon gesandt habe, und dass auch eine Anzahl Volkes aus dem israelitischen Reiche gekommen sei und mit an dem Passah in Jerusalem theilgenommen habe, so wie, dass nachher die Höhenaltäre nicht bloss in Juda, sondern auch in Israel, und selbst mit Gewalt niedergerissen seien; 2. Chron. 30, 1. 5. 10. 11; 31, 1. Doch wird davon in den Büchern der Könige nichts gemeldet, und aus der Erzählung der Chronik geht auch nicht hervor, ob das noch vor der Auflösung des Reiches Israel durch die Assyrer gewesen sei oder nachher. Sicherer aber ist, was von Josia erzählt wird, dass er auch in Samarien den Altar zu Bethel und überhaupt alle Höhen- und Götzenaltäre in diesem Lande zerstört habe, 2. Kön. 23, 15. 19; 2. Chron. 34, 6. 7; was zugleich darauf führt, dass damals der jüdische König seine Macht auch über Samarien muss haben ausdehnen können, ohne von den Assyrern oder Chaldäern gehindert zu werden.

In späterer Zeit, als die Juden mit Erlaubniss der persischen Könige wieder aus Babylonien in ihr Land zurückkehrten und unter der Leitung des Serubabel und Josua anfingen den Tempel zu Jerusalem wieder aufzubauen, wünschten die Samaritaner, an diesem Unternehmen und an dem Cultus in dem neuen Tempel sich mit zu betheiligen; von Seiten der Häupter der Juden aber ward ihnen das mit Härte verweigert (Esr. 4, 2 ff.). Darüber erbittert legten sie den Juden bei dem weiteren Baue des Tempels und der Befestigung der Stadt Hindernisse in den Weg, indem sie die persischen Könige wider sie misstrauisch machten, und für längere Zeit auch nicht ohne Erfolg. Dadurch musste denn der Widerwille der Juden gegen sie noch gesteigert werden. Doch lässt sich annehmen, dass nicht gerade alle Juden mit der von ihren Vorstehern gegen die Samaritaner geübten Strenge einverstanden waren, da manche sich nicht scheuten, wenigstens zu Nehemia's Zeit, sich mit fremden Weibern überhaupt zu verbinden, und sogar Priester, was freilich von Nehemia strenge gerügt ward (vgl. Neh. 6, 17 f.; 13, 23—30).

Später haben die Samaritaner bei sich einen eigenen Tempel für den Jehovadienst auf dem Berge Garizim eingerichtet. Die Veranlassung dazu erzählt Josephus, Ant. XI, 7 und 8, so: Unter Darius Kodomannus gibt der samaritanische Satrap Sanaballetes dem jüdischen Priester Manasse, Sohne des jerusalemischen Hohepriesters Johannes und Bruder des Hohe-

priesters Jaddus, seine Tochter zur Ehe, in der Hoffnung, durch diese Verbindung sich das jüdische Volk zu gewinnen. Der Hohepriester Jaddus aber und das jüdische Volk missbilligen diese Ehe und verlangen von Manasse, er solle entweder dem Priesterthume oder seiner samaritanischen Frau entsagen; sein Schwiegervater aber verspricht ihm, wenn er seine Frau behalte, wolle er ihn zum Hohepriester machen bei dem Tempel, welchen er beabsichtige auf dem Berge Garizim, ähnlich dem jerusalemischen, zu errichten. Ausser Manasse lebten aber noch viele andere Juden und selbst Priester in ähnlichen Ehen (mit fremden Weibern), diese fielen alle dem Manasse zu und gingen mit ihm nach Samarien; hier ward denn nachher mit Bewilligung Alexanders d. Gr. der Tempel auf Garizim wirklich erbaut, und die Stadt Sichem am Fusse des Berges ward damals und später der Zufluchtsort für Juden, welche, von ihren Volksgenossen wegen Gesetzesübertretung ausgestossen, zu den Samaritanern übergingen.

So erzählt Josephus. Schwierigkeit verursacht hier nur die Vergleichung von Neh. 13, 28f. Nehemia erzählt dort, er habe einen von den Söhnen Jojada's, des Sohnes des Hohepriesters Eljasib (nach 12, 11 war Jojada der Grossvater des Jaddua = Jaddus des Josephus) fortgejagt, weil er sich mit dem Horoniter Saneballat verschwägert habe. Hier ist nun nicht wahrscheinlich, dass dieser Saneballat ein anderer sein sollte, als der von Josephus genannte, obwohl Nehemia nach der wahrscheinlichsten Zeitberechnung über 100 J. vor Alexander lebte. Am wahrscheinlichsten ist hier wohl, dass Josephus den Sanneballat zu spät gesetzt und dass er zwei verschiedene Thatsachen, die Wegjagung des Priesters Manasse, des Schwiegersohnes des Sanneballat, und die Errichtung des Tempels auf Garizim, einander zu nahe gerückt hat, und dass beide gar nicht so unmittelbar mit einander zusammenhingen, als es nach seiner Darstellung erscheint.

Im Allgemeinen lassen sich mit grosser Wahrscheinlichkeit wohl die Punkte feststellen: a) dass in Nehemia's Zeitalter der aus Jerusalem verstossene levitische Priester (Manasse) besonders mit dazu gewirkt hat, bei den Samaritanern einen festen Jehovadienst einzurichten, wonach sie schon zu Serubabels Zeit Verlangen bewiesen; und b) dass dieser Jehovadienst noch später eine festere Stütze durch den im Zeitalter Alexanders auf dem Garizim erbauten Tempel erhalten hat. Schon damals hat sich bei den Samaritanern auch wohl das Eigenthümliche in Beziehung auf Religion und Cultus zu bilden angefangen, welches sich noch später bei ihnen erhalten hat, bis in die neuste Zeit, wo sie sich noch als eine freilich nur sehr kleine, aus etwa 200 Seelen bestehende Sekte erhalten haben, deren Mitglieder zu Naplus (Sichem) und Jaffa leben. Die neusten Nachrichten darüber sind die von Robinson, Palästina, III, 1. Vgl. J. F. L. Bargès (Prof. d. hebr. u. chald. Spr. zu Paris): Les Samaritains de Naplouse; épisode des pèlerinages dans les lieux saints. Paris 1855. 131 S. 8. (s. darüber Ewald Jahrb. VII, 124f.).

Es frägt sich nun, wann die Samaritaner den Pentateuch erhalten haben. Irgend eine bestimmte Nachricht findet sich

darüber in der Geschichte nicht. Allein in dem, was uns bekannt ist, liegt nichts, was nicht mit den Ergebnissen unserer Untersuchungen über die Bildung und letzte Redaction des Pentateuchs vereinbar wäre. Das mosaische Gesetz hat sicher auch im Reiche Israel, so lange dasselbe bestand, formale Gültigkeit gehabt, aber ohne dass auch hier, so wenig als in Juda, eine bestimmte einzelne Schrift als der authentische Codex für dasselbe betrachtet ward, wo denn die fortwährende Uebertretung auch durch Götzendienst um so leichter erklärlich ist. Eben so war es auch wohl nach der Auflösung dieses Reiches bei den Samaritanern, nachdem dort durch den aus Assyrien zurückgeschickten levitischen Priester der Jehova-Dienst wieder eingerichtet war, was ohne Zweifel auf Grund des mosaischen Gesetzes geschah, aber ohne dass für dieses gerade eine bestimmte Schrift als authentische Urkunde betrachtet ward. Nicht zweifeln können wir ferner, dass unter Josia, der seine Cultus-Reform auch über Samarien ausgedehnt hatte, die Samaritaner auch von der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel, nämlich eines authentischen Exemplares desselben, gehört haben. Möglich wäre an sich, dass schon damals einzelne Abschriften davon auch zu den Samaritanern gekommen waren. Doch ist wahrscheinlicher, dass die förmliche Annahme des Pentateuchs in dieser Gestalt als des authentischen Codex des göttlichen Gesetzes bei ihnen erst später stattgefunden hat, nach dem babylonischen Exil, wo sie, unbefriedigt durch den so lange Zeit bei ihnen herrschenden mannigfaltigen und ungeregelten Cultus, anfingen bei sich einen festen monotheistischen Gottesdienst einzurichten. Da sie sich dabei nun, wie es scheint, besonders durch levitische Priester aus Jerusalem leiten liessen, so hat es gewiss auch gar nichts Unwahrscheinliches oder Schwieriges anzunehmen, dass sie nach deren Anweisung und durch ihre Vermittlung auch den Pentateuch in dem Umfange, worin er damals bei den Juden als authentischer Codex des Gesetzbuches galt, angenommen und darnach als solchen festgehalten haben.

Dass sie ihn als solchen nicht schon in früherer Zeit angenommen haben, dafür sprechen noch zwei besondere Umstände: a) dass sie nicht auch unser Buch Josua, als kanonische Schrift annahmen, was darauf führt, dass ihre Annahme unsers Pentateuchs in eine Zeit fällt, wo das Buch Josua schon von

dem Gesetzbuche getrennt war, also wahrscheinlich nach dem babylonischen Exil und nach dem Zeitalter des Esra; und b) die — wie wir später in der Geschichte des Textes sehen werden — grosse Verwandtschaft des Textes des samaritanischen Pentateuchs mit dem alexandrinischen Texte, wie er der LXX zu Grunde liegt, was, wie wir später sehen werden, sehr wahrscheinlich macht, dass die Samaritaner die Handschriften des Pentateuchs, wonach bei ihnen der Text sich gestaltet hat, zunächst aus Aegypten von dortigen Juden erhalten haben, zu einer Zeit, wo der Text dort schon manche Corruptionen und zum Theil willkührliche Veränderungen erfahren hatte. Das aber lässt sich auch nur denken bei der Voraussetzung, dass die Annahme des Pentateuchs als des authenthentischen Codex des göttlichen Gesetzes von Seiten der Samaritaner erst einige Zeit nach dem babylonischen Exil geschehen ist. Um so weniger kann daher in dieser Thatsache, dass die Samaritaner den Pentateuch im Wesentlichen in derselben Gestalt und demselben Umfange wie die Juden als kanonisch annehmen, ein Beweisgrund liegen gegen eine Ansicht über die Entstehung desselben, wie die von uns gefundene.

Hengstenberg sucht daher den Beweis, dass der Pentateuch schon vor Auflösung des Zehnstämmereiches müsse vollständig vorhanden gewesen sein, auf anderm Wege zu führen, indem er sich auf die Spuren beruft, welche sich von dessen Inhalte nach seinen verschiedenen Theilen bei den in diesem Reiche wirkenden Propheten, Hosea und Amos finden, sowie in den Büchern der Könige, wo sie die Geschichte dieses Reiches behandeln.

Dieses führt uns auf den zweiten Haupteinwand gegen unsre Ansicht, hergenommen aus den in den übrigen Schriften des A. T. sich findenden Spuren und Zeugnissen über unsern Pentateuch. Ich begnüge mich in Bezug auf diesen Punkt mit folgenden kurzen Bemerkungen:*)

*) Ich kann hier nur einige Andeutungen geben, da eine genauere Untersuchung uns zu weit führen würde, sich nicht ohne ausführliche eindringliche Betrachtung mancher einzelnen Stellen würde machen lassen und auch nicht, ohne zuvor das Zeitalter und die Beschaffenheit der übrigen Bücher selbst ermittelt zu haben. — Vgl. übrigens über diesen Gegenstand im Allgemeinen Hengstenberg, Authentie I, 48—180;

a) Was die geschichtlichen Bücher des A. T. betrifft, so ist hier vielfach schwierig, bestimmt zu unterscheiden, was den Verfassern der Bücher selbst angehört und was den Zeiten und Personen, deren Geschichte sie berichten. So namentlich auch in den Reden, welche die handelnden Personen halten; denn hier lässt sich selten behaupten, dass grade die eigensten Worte, deren sie sich bedient haben, mitgetheilt sind, und so kann leicht der Fall sein, dass der Schriftsteller den Personen früherer Zeiten einzelne Ausdrücke in den Mund gelegt hat, die den Verhältnissen und Vorstellungen seiner Zeit entnommen sind. Das ist am sichersten in einzelnen Abschnitten des Buches Josua der Fall, dann am meisten in der Chronik, theilweise auch wohl in den Büchern der Könige, welche letzteren Werke in ihren jetzigen Gestaltungen auf keinen Fall vor dem babylonischen Exil verfasst sind. — Hinsichtlich der Bücher Richt. und Sam. ist aber schon früher bemerkt, dass die Weise, wie hier von verschiedenen Altären erzählt wird, welche Jehova an verschiedenen Orten errichtet seien, ohne eine Andeutung von Seiten des Schriftstellers, dass dies etwas Gesetzwidriges, Jehova Missfälliges sei, sich nicht würde begreifen lassen, wenn zur Zeit der ursprünglichen Verfasser dieser Bücher die deuteronomische Gesetzgebung vorhanden und anerkannt gewesen wäre (s. S. 296ff.).

b) Bei den Psalmen ist es meistens sehr unsicher, welchem Zeitalter die einzelnen selbst angehören, und gerade gegenwärtig in hohem Grade streitig, doch bieten sie überhaupt nicht viel dar, was hier in Betracht käme. Es finden sich in ihnen zwar manche Beziehungen auf die israelitische Geschichte, wie sie der Pentateuch erzählt, aber weniger auf bestimmte Gesetze, und am wenigsten gerade auf solche, die das Deuteronomium enthält.

c) Am meisten Sicherheit bieten die Zeugnisse der prophetischen Schriften dar, wiefern bei ihnen im Allgemeinen das Zeitalter der Abfassung noch am meisten feststeht. Ueber die exilischen Propheten Jeremia und Ezechiel s. z. Deuter. No. 4c. Allein was die früheren Propheten betrifft, vor dem Zeitalter, in welches wir die Vollendung des Penta-

ferner de Wette §. 162 a. u. b.; Vater III, 574ff.; Jahn, Einl. II, 26ff.; Hävernick §. 136—142 (I, 2 S. 554—625), wo jedoch auch sehr zu sichten ist.

teuchs durch das Deuteronomium gesetzt haben, so finden sich bei ihnen allerdings mannigfaltige Beziehungen auf die israelitische Geschichte vor Moses und zur Zeit Moses, wie sie sich im Pentateuch erzählt findet, und so auch zum Theil Beziehungen auf die mosaische Gesetzgebung, aber dieses nur mehr im Allgemeinen, weniger gerade auf einzelne Gesetze, nirgends aber irgend eine sichere oder nur wahrscheinliche Beziehung auf das Deuteronomium.

Hengstenberg namentlich hat zwar auch auf dieses Buch bei Hosea und Amos vielfache Beziehungen und Anspielungen nachzuweisen gesucht (a. a. O. I, S. 48—125). Allein durchaus nichts von dem, was er in dieser Beziehung beibringt, ist haltbar oder nur einigermassen wahrscheinlich, das Meiste ganz fernliegend.

Endlich hat man sich als Beweis für die Einheit des Verfassers und das hohe Alter des Pentateuchs auf die Gleichheit der Sprache des ganzen Werkes und dessen Verschiedenheit von den späteren geschichtlichen und anderen Schriften des A. T. berufen. So namentlich Jahn in Bengel's Archiv Bd. II und III. Jahn hat aber in seinen Sammlungen, so wohl wo er solche Worte und Redensarten anführt, welche nur im Pentateuch sich finden, nicht aber in andern Büchern, als auch, wo er solche zusammenstellt, die in jüngern Büchern häufig gelesen werden, im Pentateuch aber gar nicht oder selten vorkommen, vielfach solche aufgeführt, zu deren Anwendung es entweder in den andern Schriften oder im Pentateuch nach dem Inhalte der Bücher ganz und gar an Veranlassung fehlte. Ueberhaupt werden die Zusammenstellungen, welche Jahn hier gibt, auch selbst von denjenigen, die im Resultat mit ihm übereinstimmen, für durchaus unkritisch erklärt, so von Hävernick I, 1. S. 182 Anm. Allein was Hävernick dort zu gleichem Zwecke zusammengestellt hat (§. 31 S. 177—196) trägt nicht weniger denselben Charakter an sich und ist zum Theil ganz seltsam und verkehrt.

Der Art ist zum Beispiel, wenn er (S. 187) anführt, dass im Pentat. sich die Form בָּזֶה = hier, finde, dagegen בַּזֶּה 1. Sam. 21, 10 nach späterer Schreibart, im Pentat. אוֹן in der Bedeutung Schmerz, bei andern Schriftstellern meistentheils אָוֶן; ohne zu bedenken, dass diese Differenzen gar nicht den den Schriftstellern angehörigen Text betreffen, sondern nur die erst so viele Jahrhunderte später hinzugekommene Punktation; und so in anderer Art noch manches Andere. Wo sich hinsichtlich der Form oder

Redeweise an einzelnen Stellen des Pentat. und in andern Schriften irgend eine Differenz findet, wird das, was der Pentat. darbietet, sei es im Deuter. oder in den ersten Büchern, eben ohne Weiteres als das Aeltere behauptet, wo auch in dem innern Verhältniss keine besondere Veranlassung dazu ist.

Dass verschiedene Theile des Pentateuchs sich auch zum Theil durch Verschiedenheit der Sprache unterscheiden, ist schon vorher hin und wieder angedeutet worden. Dies lässt sich z. B. durchaus nicht verkennen, wenn wir in der Genesis die elohistischen Stücke mit den jehovistischen vergleichen, welche sich, auch abgesehen von der Verschiedenheit in der Bezeichnung der Gottheit, durch mehrere durchgehende Eigenthümlichkeiten in der Sprache von einander unterscheiden. Nicht minder trägt, wie schon früher bemerkt, das Deuteronomium auch in der Sprache in Vergleich mit den andern Büchern einen sehr eigenthümlichen Charakter an sich und hat Manches mit dem Sprachgebrauch der späteren Propheten, besonders des Jeremia gemein, auch selbst in Ansehung einzelner Redensarten und Ausdrucksweisen, so dass auch von daher ein nicht unbedeutender Grund für ein relativ späteres Zeitalter desselben entnommen werden kann.

Dass nun aber das Deuteronomium wirklich auch im Sprachgebrauch wieder manches Gleichmässige mit den andern Büchern hat, in besonderen Redeweisen, wie eben so der sogenannte Jehovist mit dem sogenannten Elohisten, hat seinen natürlichen Grund darin, dass, wie der Jehovist nicht unabhängig von der elohistischen Grundschrift geschrieben hat, so der Deuteronomiker nicht unabhängig vom Jehovisten, oder den vier ersten Büchern des Pentateuchs, dass vielmehr die Urheber der späteren Redactionen des Werkes die früheren Redactionen vor sich gehabt und sich an sie angeschlossen haben. Es konnte dadurch in einzelnen Punkten eine gewisse Gleichmässigkeit auf zwiefache Weise bewirkt werden, theils so, dass die späteren Redactoren, indem sie das Werk in der früheren Gestaltung ganz oder theilweise aufnahmen und es jedenfalls wieder abschrieben, auf die ursprüngliche Darstellung Einzelnes von ihren Eigenthümlichkeiten in Hinsicht des Sprachgebrauchs auftrugen — das ist sicher in manchen ursprünglich elohistischen Erzählungen durch den Jehovisten geschehen — theils so, dass

sie selbst von den Eigenthümlichkeiten der früheren Verfasser, mit deren Werken sie sich so eifrig beschäftigten, sich etwas aneigneten.

Auf dem einen oder dem andern Wege haben wir uns auch ohne Zweifel eine Eigenthümlichkeit des Sprachgebrauchs zu erklären, die sich durch den ganzen Pentat. hindurchzieht, dass nämlich הוא und נַעַר gen. comm. sind und auch für die femin. gesetzt werden, was sich in andern Schriften nur sehr selten findet, und so einiges Andere (vgl. de Wette §. 157 b. Anm. a); was aber keineswegs derart ist, um gegen alle andern Erscheinungen, die für das Gegentheil sprechen, die ursprüngliche Einheit des Verfassers des ganzen Werkes zu beweisen.

Buch der Richter.

Das Buch der Richter führt seinen Namen שׁוֹפְטִים (LXX: *κριταί*, Vulg.: liber iudicum) von seinem Inhalte, da es sich hauptsächlich mit der Geschichte der sogenannten Richter beschäftigt. Es ist dies die eigenthümliche Benennung für die Männer, welche in der Periode zwischen Josua und Samuel zu verschiedenen Zeiten an die Spitze des Volkes treten, besonders als Anführer im Kriege.

Das Wort ist ganz dasselbe mit demjenigen, womit die höchste Obrigkeit zu Karthago benannt wird, die Suffeten, suffes, suffetes, oder nach der Lesart der ältesten Handschriften des Livius mit einfachem f: sufes, sufetes, wofür auf einer karthaginiensischen Inschrift שפט, ganz wie im Hebräischen. Es lässt sich darnach wohl vermuthen, dass das Wort ursprünglich bei den alten Phöniziern die gewöhnliche Bezeichnung für die höchste Obrigkeit im Frieden wie im Kriege war. Bei den Hebräern indessen waren die Schophetim in diesem Zeitalter nicht, wie in Karthago, eine ständige und nach bestimmten Gesetzen gewählte Obrigkeit; noch weniger war ihre Würde eine erbliche, so dass sie vom Vater auf den Sohn übergegangen wäre, wie nachmals bei den Königen; sondern sie sind am ehesten mit den römischen Dictatoren zu vergleichen. Sie treten nur zu gewissen Zeiten auf, wie sie durch den Geist Gottes berufen werden, besonders wenn das Volk sich in Bedrängniss und Druck von Seiten anderer Völker befindet, um es davon zu befreien.

Meistens indessen scheinen sie, wenn sie einmal im Kampfe mit den Bedrückern des Volkes an dessen Spitze getreten waren, bis an ihren Tod die Würde eines Häuptlings beibehalten zu haben, übten wenigstens fortwährend wohl einen bedeutenden Einfluss auf die öffentlichen Angelegen-

heiten aus, und zwar dann wohl nicht bloss nach aussen hin, sondern auch nach innen, auch als eigentliche Richter zur Entscheidung innerer Zwistigkeiten. So heisst es von der Debora Richt. 4, 5, die Söhne Israels seien zu ihr zum Gerichte hinauf gezogen. Das mag auch wohl bei anderen der Schophetim der Fall gewesen sein, von denen es nicht ausdrücklich gemeldet wird, da es natürlich ist, dass in ihrer Geschichte die Kriegsthaten, wodurch sie sich namentlich zur Befreiung ihres Volkes bemerklich gemacht haben, am meisten hervorgehoben sind. Die letzten Richter indessen, deren Geschichte aber nicht mehr in unserem Buche erzählt wird, Eli und Samuel, verwalteten dieses Amt lebenslänglich, ohne selbst in den Krieg zu ziehen, als höchste Häupter des Volks in der Leitung seiner bürgerlichen wie kirchlichen Angelegenheiten. Die meisten der vorhergehenden Schophetim aber scheinen ihre Autorität nicht gerade auf die sämmtlichen Stämme des Volkes ausgedehnt zu haben, sondern nur jedesmal über diejenigen, denen sie angehörten, und die benachbarten, welche mit jenen auf gleiche Weise bedrängt wurden und in gemeinschaftlicher Noth mit ihnen zusammenhielten.

Was nun das Buch der Richter betrifft, so besteht dasselbe aus folgenden Bestandtheilen:

A) Kp. 1, 1—2, 5. Hier wird erzählt, wie nach Josuas Tode der Stamm Juda durch Jehova zum Anführer und Vorkämpfer der Israeliten gegen die kanaanitischen Völkerschaften ernannt sei, und wie sowohl dieser Stamm in Verbindung mit Simeon als auch andere der diesseitigen Stämme verschiedene Kämpfe mit diesen Völkerschaften zur Besitznahme des Landes und einzelner Städte desselben mit Erfolg geführt, dabei aber doch viele Kanaaniter unter sich hätten wohnen lassen (Kp. 1), was der Engel Jehovas als Ungehorsam gegen das göttliche Gebot rügte und sie desshalb mit den Folgen bedrohte (2, 1–5).

B) Kp. 2, 6–23 eine allgemeine reflectirende Betrachtung über die im Folgenden vorgeführte Geschichte Israels während der Periode der Richter, gleichsam eine moralisch-praktische Einleitung zu derselben.

Es wird darin hervorgehoben, wie das Volk Jehova stets durch seinen Götzendienst erzürnte, und Jehova deshalb wiederholt Elend und Druck über sie verhängte, bis Er selbst ihnen einen Richter ernannte, der sie für die Zeit, dass er lebte, befreite, aber ohne dass sie diesen Richtern gehorchten und ohne dass sie durch diesen Wechsel des Zorns und der Gnade Jehova's sich zur dauernden Bekehrung bewegen liessen.

Am Anfange dieses Abschnittes wird dasselbe erzählt, zum Theil mit denselben Worten wie Jos. 24, 28—31, wie Josua das Volk entlassen habe, jeden in sein Besitzthum, um das Land einzunehmen, wie das Volk Jehova gedient habe, so lange Josua lebte und die Aeltesten, seine Zeitgenossen,

die noch lange nach Josua lebten, und wie Josua gestorben und begraben sei. Dagegen auf den Inhalt des vorhergehenden Abschnittes (A) nimmt dieser durchaus keine Rücksicht.

Es folgt dann C) Kpp. 3—16 die Geschichtserzählung selbst über die Knechtschaft, welche die Israeliten in der Richter-Periode wiederholt unter verschiedenen benachbarten Völkern zu erdulden hatten, bis sie durch von Jehova erweckte Richter befreit wurden.

Die Erzählung ist hier zum Theil ausführlicher und anschaulicher, zum Theil nur ganz summarisch. Als der erste der Richter wird Othniel aufgeführt, Neffe und dann Schwiegersohn des Kaleb, zuletzt und am ausführlichsten wird die Geschichte Simsons erzählt (Kp. 13—16), der 20 Jahre Richter war; ausserdem sind am ausführlichsten die Mittheilungen aus der Geschichte der Debora und des Barak, Kpp. 4. 5 (mit einem schönen Liede derselben Kp. 5), des Gideon und seines Sohnes Abimelech, Kpp. 6—9, so wie des Jephtha, Kp. 11, 1—12, 7.

An diese Geschichte der Richter schliesst sich D) ein Anhang, mit zwei verschiedenen Erzählungen aus dieser Periode:

a) Kpp. 17. 18, wie ein Israelit, Micha, vom Gebirge Ephraim sich in seinem Hause einen Privatgottesdienst eingerichtet und selbst einen Leviten dabei angestellt habe, und wie dann die Daniter, welche ausgezogen waren, sich ein Besitzthum im Lande zu erobern, wobei sie die Stadt Lais, nachmals Dan genannt, eroberten, die auf diesen Cultus sich beziehenden Gegenstände raubten und in ihrer Mitte zu Dan aufstellten, wo sie auch als solche blieben die ganze Zeit, während die Bundeslade in Silo war; b) Kapitel 19—21 über die Schandthat, welche die Bewohner von Gibea im Stamme Benjamin an dem Kebsweibe eines in ihrer Mitte übernachtenden Leviten ausübten. Die anderen Stämme, von dem Leviten zur Rache aufgerufen, beschliessen einen Vertilgungskrieg gegen den Stamm Benjamin und rotten ihn fast ganz aus, so dass sie selbst sich veranlasst finden, den Benjaminitern Mittel an die Hand zu geben, durch Weiberraub für das Fortbestehen ihres Stammes zu sorgen.

Beide Begebenheiten fallen, wie aus der Erzählung hervorgeht, obwohl auf bestimmte Weise die Zeit nicht angegeben ist, in die erste Zeit nach Josua; denn zur Zeit der ersteren Begebenheit hatten die Daniter noch kein festes Besitzthum, und nach 18, 30 war der Levite Jonathan, der bei ihnen Priester war, ein Enkel Moses (nach der echten Lesart); zur Zeit der letzteren Begebenheit aber war Pinehas, Enkel Aarons, noch Priester bei der Bundeslade zu Bethel, nach 20, 28, wobei kein hinreichender Grund ist, diese Worte mit Studer als Zusatz eines späteren Lesers oder Abschreibers zu betrachten; Jebus, das nachmalige Jerusalem, war noch ganz von den Jebusitern bewohnt (19, 11f.).

Was den Ursprung des Buches betrifft, so legt der Talmud dasselbe dem Samuel bei, und das ist auch die Ansicht

der meisten Rabbinen, so wie vieler früheren christlichen Theologen. Doch gibt das Buch selbst zur Annahme gerade dieses Mannes als Verfassers durchaus keine Veranlassung. Ueberhaupt aber macht schon die gegebene Uebersicht des Inhaltes es wahrscheinlich, dass das Buch in der Gestalt, worin es uns vorliegt, nicht ein durchaus selbständiges geschichtliches Werk ist.

So lässt es sich namentlich nicht wohl denken, dass derselbe Schriftsteller könnte auf ganz selbständige Weise die beiden Einleitungen zur Geschichte der Richter, 1, 1—2, 5 u. 2, 6–23 geschrieben haben, beide in solcher Verbindung und Aufeinanderfolge, wie sie sich jetzt finden.

Es ist durchaus nicht wahrscheinlich, dass ein Schriftsteller, wenn er eben Kp. 1, 1—2, 5 geschrieben hatte, wo schon gleich am Anfange davon die Rede ist, dass nach Josuas Tode Juda zum Anführer bestimmt sei und dann weiter spätere Verhältnisse nach dieser Zeit summarisch behandelt sind, dann sollte so haben fortfahren können, wie 2, 6: „und Josua entliess das Volk" u. s. w., und V. 8: „da starb Josua" u. s. w.

So lässt sich auch die Angabe 1, 18, Juda habe die Städte Gaza, Askalon und Ekron mit ihren Gebieten in Besitz genommen, schwer vereinigen mit 3, 3, wonach unter den Kanaanitern, welche die Israeliten im Lande nicht ausgerottet hätten, unter denen sie gewohnt hätten, auch fünf Fürsten der Philister genannt werden.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass jene drei Städte zwar vom Stamme Juda erobert sind, aber sich nachher wieder unabhängig gemacht haben, so dass die eine Angabe sich auf eine andere Zeit bezieht als die andere; aber es ist doch wenig wahrscheinlich, dass ein und derselbe Schriftsteller sollte beide so kurz hinter einander concipirt haben, ohne sie ihrem Inhalte nach zu vermitteln.

Das Genauere und Bestimmtere aber, wie es sich eigentlich damit verhält, ist nicht leicht mit einiger Sicherheit zu ermitteln. So wie Kp. 1 jetzt beginnt: „Und es geschah nach Josuas Tode, da befragten die Kinder Israel Jehova" u. s. w., knüpft dieses auf sehr passende Weise an den Schluss des Buches Josua an, auf solche Weise, dass nicht unwahrscheinlich ist, dass diese summarischen Angaben schon ursprünglich in Zusammenhang mit einer Geschichte des Volkes Israel bis zum Tode Josuas niedergeschrieben sind; das kann nun aber nicht wohl erst nach der letzten Redaction des Buches Josua

und des Pentateuchs geschehen sein, oder durch deren Urheber, den Deuteronomiker, da wir für die Niederschreibung dieser Nachrichten Kp. 1 ohne Zweifel eine bedeutend frühere Zeit anzunehmen haben.*) Es wäre nun möglich, dass diese Angaben ursprünglich durch einen der früheren Bearbeiter der alten Geschichte, den Elohisten oder Jehovisten, niedergeschrieben wären. Dabei ist aber nicht unbeachtet zu lassen, dass mehrere dieser Angaben sich, und zum Theil wörtlich, auch im Buche Josua selbst befinden und hier jedenfalls ihren Platz vor der letzten Redaction durch den Deuteronomiker erhalten haben.**) So wie das Verhältniss hier ist, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit hinstellen, dass diese Angaben ursprünglich in dem Zusammenhange niedergeschrieben sind, worin sie in unserem Abschnitt sich finden, und daraus erst in den Zusammenhang gekommen sind, worin wir sie im Buche Josua lesen. Am wahrscheinlichsten möchte hier wohl das sein, dass der erste Verfasser der zusammenhangenden alten Geschichte des Volkes Israel, der Elohist, die Angaben dieses Abschnittes hier hinter der Nachricht über den Tod des Josua zusammengestellt, und dass erst der spätere jehovistische Bearbeiter des Werkes einzelne derselben, über gewisse Städte und Ortschaften, welche die west-jordanischen Stämme von dem ihnen bei der Vertheilung durch Josua angewiesenen Besitzthum nicht eingenommen und die Kanaaniter nicht daraus vertrieben hätten, an früheren Orten eingeschaltet hat, wo von dem diesen Stämmen angewiesenen Besitzthum die Rede ist.

So würde Kp. 1 sich ursprünglich schon mit in jenem elohistischen Werke befunden haben. Ob in demselben auch schon eine Geschichte des Volkes unter den Richtern enthalten war, wage ich zur Zeit nicht zu bestimmen. Doch erinnert die Darstellung in der Geschichte der Richter vielfach mehr an den jehovistischen Bearbeiter der vorhergehenden Geschichte als

*) Darauf werden wir durch ihre ganze Beschaffenheit geführt, wie durch einzelne Stellen, z. B. V. 21, wo es heisst, die Benjaminiter hätten die Jebusiter, die Bewohner Jerusalems, nicht vertrieben, und so hätten die Jebusiter bei den Söhnen Benjamins gewohnt „bis auf diesen Tag"; und V. 29, Ephraim habe nicht die Kanaaniter vertrieben, die Geser bewohnten, und so wohnten die Kanaaniter in ihrer Mitte zu Geser. Ueber beide Stellen s. zu Jos. 15, 63; 16, 10 (S. 320).

**) So 1, 10—15 (Jos. 15, 14—19); V. 20 (ib. V. 13); V. 21 (ib. V. 63); V. 27—28 (17, 11—13); V. 29 (16, 10).

an den elohistischen, wie gleich 3, 5 die Weise, wie die kanaanitischen Völkerschaften aufgeführt werden; und wahrscheinlich ist mir, dass wenigstens die gegenwärtige Bearbeitung der Geschichte der Richter nicht von diesem letzteren Schriftsteller, dem elohistischen herrührt, eher von jenem.

Dabei ist denn aber das wohl noch anzunehmen, a) dass jene reflectirende Betrachtung 2, 6—23 diesem Schriftsteller (dem Jehovisten) nicht angehört, sondern erst bedeutend später eingeschaltet ist; und b) noch sicherer, dass der Verfasser der Geschichte der Richter über Einzelnes schon frühere schriftliche Aufzeichnungen vorgefunden und für sein Werk benutzt hat.

So namentlich wohl für die Geschichte der Debora, wo er jedenfalls das alte und wahrscheinlich echte Lied der Debora, Kp. 5, vorgefunden hat; für die Geschichte Gideons, welche sich durch Eigenthümlichkeit der Sprache auszeichnet, namentlich durch den Gebrauch des sonst in Prosa nicht leicht vorkommenden שׁ präf. für אֲשֶׁר (6, 17; 7, 12; 8, 26); auch wohl für die Geschichte des Simson, und vielleicht Anderes.

Ich bemerke noch, dass 11, 15 ff. in der Geschichte Jephthas, in der Botschaft Jephthas an den ammonitischen König, sich ausdrückliche Beziehungen auf die Erzählungen Num. 20 ff. finden, und dass namentlich V. 19—22 selbst im Ausdrucke mit Num. 21, 21—24 dergestalt zusammentrifft, dass der Schriftsteller unverkennbar jene Erzählungen, wie sie sich Num. finden, vor Augen gehabt hat; und nicht ganz unwahrscheinlich ist auch hier, dass Beides von demselben Schriftsteller (dem Jehovisten) concipirt ist.

Sonst finden sich bestimmte Spuren über das Zeitalter der Abfassung der Geschichte der Richter, wie sie hier vorliegt, in der Schrift nicht gerade. Aber darüber kann jedenfalls kein Zweifel sein, dass auch sie in eine frühere Zeit fällt als die deuteronomische Redaction des Peutateuchs und Buches Josua, in eine Zeit, wo es nicht gerade für unerlaubt galt, Jehova an verschiedenen Orten zugleich durch Darbringung von Opfern zu dienen.

Es ist hier von verschiedenen heiligen Oertern neben einander die Rede, und mehrmals wird erzählt, dass das Volk oder einzelne fromme Männer Jehova hier oder dort Altäre errichtet und Opfer dargebracht hätten, ohne dass sich irgend eine Andeutung fände, welche dieses als gesetzwidrig, Jehova missfällig bezeichnete; s. 2, 5; 6, 24. 26; 11, 11; 13, 19.

Ueberhaupt führt uns hier nichts auf eine spätere Zeit als etwa die jehovistische Bearbeitung der vorhergehenden Geschichte.

Nur hinsichtlich des Abschnittes 2, 6—23 kann man vermuthen, dass er erst einer späteren Zeit angehört.

Was den Anhang unseres Buches, Kpp. 17—21, betrifft, so kann wohl als sicher angenommen werden, dass beide Erzählungen denselben Verfasser haben. Was aber die Zeit der Abfassung betrifft, so ergibt sich aus der mehrmals wiederkehrenden Bemerkung: es sei zu der Zeit kein König in Israel gewesen (18, 1; 19, 1), — zwei Mal mit dem Zusatze: und jeglicher habe gethan, was ihm recht däuchte (17, 6; 21, 25) — auf's Deutlichste, dass die Abfassung in ein Zeitalter fällt, wo das Volk Israel schon von Königen beherrscht ward. Auf der andern Seite aber zeigt die grosse Anschaulichkeit und unverkennbare Genauigkeit der Erzählungen, dass sie auf treuer Ueberlieferung beruhen, und macht es wahrscheinlich, dass ihre schriftliche Aufzeichnung nicht allzu spät fällt. Auch machen jene Stellen selbst es wahrscheinlich, dass das Volk der Wohlthat einer geregelten königlichen Regierung noch nicht gerade seit lange genoss; so dass wir auch hier nicht in eine spätere Zeit geführt werden, als der die früheren Bearbeitungen des Pentateuchs und des Buches Josua — die elohistische oder jehovistische — angehören.

Dem scheint nur entgegen zu stehen die Stelle 18, 30, wo es heisst, die Daniter hätten das (aus dem Hause des Micha geraubte) Bild bei sich aufgerichtet, und Jonathan und seine Söhne seien Priester des Stammes der Daniter gewesen עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ. Dieses, meint man, beziehe sich auf das assyrische Exil, wo mit den übrigen der 10 Stämme auch die Daniter in's Exil fortgeführt wurden, und folgert daraus, dass die Erzählungen selbst nicht vor diesem Zeitraume niedergeschrieben sein könnten. Ich glaube auch allerdings, dass, wäre hier die Texteslesart echt, es am wahrscheinlichsten sich darauf beziehen würde. Allein der Ausdruck selbst, wie er hier jetzt lautet, hat an sich für die prosaische Rede etwas Unnatürliches, und es ist durchaus nicht wahrscheinlich, dass der Schriftsteller sich desselben sollte bedient haben. Dazu ist der angenommene Sinn weder an sich wahrscheinlich, noch hier in diesem Zusammenhange nach Vergleichung des unmittelbar Folgenden. Denn da nach der Losreissung der 10 Stämme von Juda die levitischen Priester überhaupt zum Reiche Juda übergingen, so ist auch nicht wahrscheinlich, dass die Nachkommen des levitischen Priesters Jonathan sollten noch fortwährend in Dan als Priester fungirt haben. Was aber den Zusammenhang mit dem Folgenden betrifft, so heisst

es V. 31, sie hätten das Bild des Micha aufgestellt die ganze Zeit, da das Haus Gottes zu Silo war. In Silo blieb das Haus Gottes, d. i. die Stiftshütte mit der Bundeslade, bis zum Zeitalter des Hohepriesters und Richters Eli, wo die Philister im Kriege die Bundeslade erbeuteten, und dieselbe auch, nachdem sie durch die Feinde wieder ausgeliefert war, nicht wieder nach Silo gebracht ward, sondern nach Kirjath-Jearim, später nach Jerusalem, vgl. 1. Sam. 4 ff. Der Zusammenhang zeigt nun deutlich, dass als Endtermin, bis zu welchem die Nachkommen Jonathans im Stamme Dan bei dem Bilde des Micha das Priesteramt verwalteten, in V. 30 kein anderer gemeint sein kann, als eben derselbe, welcher V. 31 als derjenige bezeichnet wird, bis auf den das Bild des Micha unter den Danitern Gegenstand der Verehrung gewesen sei.

Es lässt sich daher, glaube ich, mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, wie schon Houbigant, dass V. 30 ursprünglich gelautet hat: עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרוֹן, bis zur Zeit, wo die Bundeslade in Gefangenschaft kam, nämlich durch die Philister erbeutet ward. Der Sinn ist demnach in beiden Versen, dass die Daniter diesen Cultus bei sich gehabt und behalten hätten, während die Stiftshütte und Bundeslade sich im Stamme Ephraim zu Silo befand. Die jetzige Lesart ist zwar alt, da schon die alten Uebersetzer sie ausdrücken, aber sicher doch nicht ursprünglich, sondern erst aus jener hervorgegangen; und dabei dachte man denn wohl an das Exil der Israeliten, vielleicht auch an das der Juden, obwohl der Ausdruck dafür nicht natürlich ist und gewiss nicht so lauten würde, wenn der Verfasser der Erzählung selbst diesen Sinn hätte ausdrücken wollen.

Wir werden daher durch den Inhalt dieser Erzählungen in keiner Weise veranlasst, sie in eine spätere Zeit zu setzen, als die vorhergehenden. Darnach können sie auch schon ursprünglich als Anhang zu dem vorhergehenden Buche verfasst sein und von demselben Schriftsteller, der die vorhergehenden Erzählungen über die Geschichte des Volks während der Richterzeit concipirt hat; wiewohl ich nicht zu entscheiden wage, ob das wirklich der Fall ist. So viel aber, scheint mir, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass die Abfassung der sämmtlichen Bestandtheile dieses Buches, allenfalls mit Ausnahme von 2, 6—23, in eine ziemlich frühe Zeit fällt, jedenfalls eine bedeutend frühere Zeit, als die letzte deuteronomische Redaction des Pentateuchs und des Buches Josua, und dass der Verfasser theilweise noch ältere Aufzeichnungen benutzt hat.

Gewiss falsch ist, wenn man es zum Theil erst hat in die Zeit der Abfassung des Deuteronomiums oder gar noch später setzen wollen.

So unter Andern G. L. Studer*), Prof. zu Bern, der überhaupt über die Entstehung des Buches eine eigenthümliche Ansicht hat.

Er meint, es liege eine ältere Schrift zu Grunde, worin die Geschichte der Richter gar nicht chronologisch erzählt worden sei, sondern nach den einzelnen Stämmen, denen sie angehörten; es sei ein altes Heldenbuch gewesen, worin den Tapfersten jedes Stammes aus der Zeit vor der Einführung des Königthums ein rühmliches Denkmal gesetzt ward; die Ordnung sei auch aus diesem alten Buche in der gegenwärtigen Bearbeitung beibehalten, aber der spätere Concipient habe es nun so dargestellt, als ob die einzelnen Richter in dieser Reihenfolge chronologisch auf einander gefolgt seien.

Diese Annahme ist jedoch wenig begründet. Dass die Richter, deren Geschichte unser Buch vorführt, verschiedenen Stämmen angehören, hat an sich gar nichts Auffallendes; in der Weise aber, wie sie hier auf einander folgen, liegt nichts, was berechtigte, uns die Sache so zu denken wie Studer; vielmehr spricht Mehreres dagegen. So ist der erste, Othniel, aus Juda, und der neunte, Ibzan, wieder aus Juda, nämlich aus Bethlehem, wobei wir doch wahrscheinlich an das im Stamme Juda zu denken haben, nicht an das im Stamme Sebulon (Jos. 19, 15); die vierte, Debora, ist aus Ephraim, und aus demselben Stamme der elfte, Abdon. Aus Simeon wird keiner aufgeführt; denn dass Samgar diesem Stamme angehört habe, ist bloss willkürliche Voraussetzung; aus Manasse sind der 5., Gideon und der 7., Jair; dagegen auf die beiden ganz jenseitigen Stämme Gad und Ruben nur Einer kommt: Jephtha, aus Gilead. Aber das ist allerdings möglich und aus chronologischen Gründen nicht ganz unwahrscheinlich, dass von den Richtern, die in unserm Buche als nach aufeinander auftretend dargestellt werden, einzelne gleichzeitig neben einander an verschiedenen Punkten des Landes gewirkt haben. Dagegen wohl sicher falsch ist, wenn Studer die Abfassung des Buches, was den Haupttheil betrifft, erst in das deuteronomische Zeitalter, das des Josia, setzt, und die des Anhanges erst in das babylonische Exil.

Noch complicirter ist die Ansicht von Ewald**). Aber auch darin ist viel Unerweisliches, zum Theil entschieden Falsches.

Er nimmt als Quellen unseres Buches an, a) ein Werk, welches zur Zeit der jüdischen Könige Asa oder Josaphat***) gegen 900 v. Chr., verfasst sei, zu dem Ende, den Beweis zu führen, wie unglücklich die Zeiten gewesen, wo Israel nicht von Königen regiert ward; es sei darin die Geschichte nach den Hohepriestern beschrieben (?). Reste davon seien in unserm Buche Kp. 1 (welches der Verfasser aber aus dem sogenannten Buch

*) Das Buch der Richter, grammat. u. hist. erklärt. Bern, Chur und Leipz. 1835. 8.; unter einem neuen Titel 1842 wieder erschienen.
**) Gesch. Isr. I, 190 ff. 2. Ausg. I, 186 ff. 201 ff. 213 ff.
***) Ausg. 2: zur Zeit Asa's.

der Bündnisse herübergenommen; s. oben S. 179 u. 233) sowie Kpp. 17—21. b) Ein anderes Werk, welches die Geschichte nach den Richtern beschrieb und hier die runde Zahl zwölf zählte (eine wenig begründete Annahme). Der Verfasser benutzte für Stellen, wie Kp. 9 u. 10, 8 das Buch der Bündnisse*). Aus diesem Werke, worin die Geschichte bis vielleicht 100 Jahre n. Salomo**) fortgeführt war (da sich Spuren davon auch in der Chronik finden), sei 3, 7— Kp. 16 entlehnt, obwohl hier in unserm Buche wieder umgearbeitet. c) Ausserdem noch Specialgeschichten, wie namentlich wohl vom Leben des Simson. Aus diesen Quellen habe nun ein letzter Redacteur, ein in Juda lebender Levite, unser Buch in der zweiten Hälfte der babylonischen Gefangenschaft zusammengetragen, und zwar als ein Ganzes mit Ruth, Samuel und den Büchern der Könige; die Geschichte der Richter als Einleitung zur Königsgeschichte***).

*) Nach Ausg. 2 benutzte er auch für Kpp. 6—8 eine sehr alte Quelle, nämlich eine im nördlichen Lande geschriebene Geschichte Gideons.

**) Ausg. 2 „bis über 100 J. n. Salomo."

***) Da Ewald die genannten Bücher demselben letzten Redacteur und theilweise auch denselben ursprünglichen Verff. zuschreibt, so wird es zweckmässig sein, seine Ansicht kurz zusammen zu fassen (s. Gesch. Isr. I, 175 ff.). Er unterscheidet in der Entstehung dieser Bücher, oder, wie er sie zusammen benennt, des „grossen Buches d. Könige", 3 Perioden. I. Die ersten Ansätze und Versuche zu Königsgeschichten: a) Reichsjahrbücher, in welchen die Geschichte der einzelnen Könige beschrieben wurde, verfasst von den Hofgeschichtschreibern [מַזְכִּיר]. Diese erschienen nach dem Tode jedes Königs auf Befehl seines Nachfolgers, sie enthielten jedoch mehr eine Aufzählung der Ereignisse, der Namen von Beamten u. s. w., als eine zusammenhangende, lebendige Geschichtserzählung. [Es sind dies die Theile des so oft citirten „Buches d. Zeitgesch. d. Kön."; worüber s. oben S. 153 ff., und unten z. d. BB. d. Kön.]. Erhalten sind davon besonders viele Angaben der Chronik über Davids Regierung, 1. Chron. 11, 10—47; 12, 1—22. 23—40; 20, 4—8; 27 (mit Ausnahme von V. 23 f.); ferner 2. Sam. 21, 15—22; 23, 8—39 (dieser Abschnitt nur am Ende verkürzt); über Salomo 1. Kön. 4, 1—19; 5, 2 f. 6—8; auch wohl die Nachrichten über Salomo's Bauten, und manches Andere in den BB. d. Kön. b) Einzelne alte Geschichtserzählungen vom prophet. Standpunkte aus. Dahin gehören 2. Sam. 5, 17—25, einiges aus ib. Kp. 7, und andere Erzählungen wenigstens ihrer Quelle nach; ferner die geschichtl. Bemerkungen in den proph. BB. d. A. T., z. B. Jes. 36—39 (2. Kön. 18, 13—20), welcher Abschnitt der Schrift eines Schülers des Jesaja entlehnt ist. II. Während in den Reichsjahrbüchern das Interesse am Faktischen, und in den unter b) bezeichneten Erzählungen die prophetische Auffassung überwog, vereinigten sich nachher beide Vorzüge in Geschichtswerken, welche die Geschichte grösserer Zeitabschnitte im Zusammenhange übersichtlich darstellten, mit passender Auswahl des in den Reichsjahrb. angehäuften Stoffes. 1) Das uns erkennbare älteste Werk dieser Art, zur Zeit Asa's verfasst, behandelte die Gesch. der Kön. wohl bis zur Trennung der Reiche, und, als Einl. dazu, die Gesch. d. Richter. Reste desselben sind Richt. 1. 17—21, und Vieles in der Gesch. Sauls, 1. Sam. 13 ff.; seine letzten Spuren zeigen sich 1. Kön. 12. Während der Hauptvorzug desselben in schöner Ausführlichkeit und bildreicher Lebendigkeit der Darstellung bestand, zeichnete sich 2) durch höhere, prophetische Auf-

Der Hauptgrund für eine solche Annahme liegt für Ewald wohl in der Aehnlichkeit, welche die reflectirende Betrachtung 2, 6—23, die er dem letzten Redacteur zuschreibt, mit der über die Versündigung und Bestrafung der 10 Stämme, 2. Kön. 17, 7—23, darbietet. Indessen ist eine solche Annahme schon deshalb unwahrscheinlich, weil zwischen dem Buche der Richter (oder Ruth) und den Büchern Samuelis gar keine angemessene

fassung das Werk des „prophetischen Erzählers" aus, dessen Verfasser Prophet und Levite im südlichen Reiche war, zur Zeit des isr. Königs Jehu. Dieses Werk umfasste die Gesch. von Samuel bis Jehu; aus ihm ist das Meiste in d. BB. Sam. entnommen, ferner 1. Kön. Kpp. 1. 2, sowie mehrere Stücke in den folgenden Erzählungen; zuletzt noch 2. Kön. 9, 1—10, 27. Nicht viel später fällt 3) das Werk eines dritten Erzählers, welcher die Gesch. der Kön. ungefähr eben so weit, bis über 100 J. n. Salomo, beschrieb, und dabei eine Gesch. d. Richt. voranschickte; aus diesem sind Richt. 3, 7—Kp. 16; 1. Sam. Kpp. 5—8. 31 u. a. entlehnt. Die Darstellung ist hier schon dürrer und abgeblasster, auch herrscht die proph. Auffassung nicht mehr so vor. — Ausser diesen grösseren Werken gab es noch Specialgeschichten einzelner Helden, wie des Simson. III. Auf diese Blüthezeit folgt die dritte Periode, in welcher mit dem Volksleben auch die Geschichtschreibung allmälig zurückging. In diese fallen zunächst 2—3 Werke, in denen alte Erinnerungen aus den hervorragendsten Theilen der Gesch. mit grösserer Freiheit dargestellt werden. Bruchstücke derselben finden sich in 1. Sam. Kpp. 12. 15—17. 24. 26. 28. Ferner eine Lebensbeschreibung Salomo's, verschiedene Bearbeitungen der Gesch. von Elia und Elisa, und ein Werk, welches die Gesch. d. Ruth nebst anderen ähnlichen Erzählungen enthielt. — Hauptsächlich aber wurden jetzt die früheren Werke zusammengetragen und überarbeitet. Dies that zuerst, in deuteronomischem Sinne, ein Schriftsteller zur Zeit Josia's, der „vorletzte Bearbeiter". Dieser legte das Werk „des prophetischen Erzählers" zu Grunde, verschmolz damit die aufzunehmenden Stoffe aus anderen der bisher genannten Werke und schaltete eigene Zusätze ein (1. Sam. 7, 3f.; mehreres in 1. Sam. 12; ferner 1. Kön. 2, 2—4 und manches in d. BB. d. Kön., wie 1. Kön. 3, 14; 6, 11—13; 8, 22—61; 9, 6—9; in dem Abschnitt 13, 1—32 die Hinweisung auf Josia); führte aber die Geschichte noch weiter bis Josia, wobei er in ähnlicher Weise andere Werke zu Grunde legte. Der „letzte Bearbeiter" endlich, ein Levit in der 2. Hälfte der babyl. Gefangenschaft, gab unsere jetzigen BB. Richt., Ruth, Sam., Kön. als Ein Ganzes heraus. Dieser legte das Werk des vorigen Bearbeiters zu Grunde, schickte ihm aber noch eine, nach den vorher genannten betr. Quellenschriften gearbeitete Gesch. der Richter, sowie die Gesch. der Ruth voraus. Von 1. Sam. 1—1. Kön. 2 gibt er das Werk seines Vorgängers unverändert, mit Ausnahme einiger Zusätze und Umstellungen in 2. Sam. 21—24; von da an aber gibt er nur Auszüge aus diesem, sowie den anderen Werken; wobei er hauptsächlich nur das unverkürzt beibehält, was sich auf Religion und Tempel bezieht. Zusätze von seiner eigenen Hand sind Betrachtungen, wie 2. Kön. 17, 7—23 und die bei der Geschichte jedes Königs hinzugefügten Urtheile über dessen Wandel u. a.; Vieles in der Gesch. des Elia und Elisa, sowie die Gesch. des Zedekia, für welche er jedoch auch schon schriftliche Quellen, wie Jer. 40—43, benutzte. — B.

Verknüpfung oder Uebergang stattfindet; man würde dann doch erwarten, dass der letzte Verfasser über die Zeit zwischen Simson auf der einen Seite und Eli und Samuel auf der anderen Seite irgend einige Andeutungen gegeben hätte; was aber durchaus nicht der Fall ist.

Derselbe Grund spricht auch gegen die Ansicht von Bertheau*), die überhaupt mit der Ewald'schen verwandt ist, aber ebenfalls vielfach unbegründet.

Auch er meint, Kp. 1, 1—2, 5 und Kpp. 17—21 seien von demselben Concipienten, aber erst aus der Zeit des assyrischen Exils; weiter nimmt er an, dass der Verfasser unseres Buches vorgefunden habe: a) ein Verzeichniss von 12 Richtern, worin die Dauer ihres Amtes und ihr Begräbniss angegeben war; b) ein geschichtliches Werk, welches die Zeit der Richter nach 6 Generationen beschrieb, in jeder Generation einen Richter, und das aus verschiedenen Specialquellen geflossen war. Dann aber meint er, dass unsere geschichtlichen Bücher des A. T. von der Genesis an bis zu 2. Kön. als ein zusammenhangendes grosses geschichtliches Werk verfasst seien und zwar durch Esra; eine Ansicht, welche in vieler Beziehung durchaus unstatthaft ist.

Buch Ruth.

Dieses Buch berichtet uns eine Familiengeschichte aus dem Hause der Voreltern Davids, die Geschichte der Ruth, einer Moabiterin, der Urgrossmutter Davids.

Bei einer Hungersnoth im Zeitalter der Richter (1,1: בִּימֵי שְׁפֹט הַשֹּׁפְטִים) war ein Jude aus Bethlehem, Elimelech, nach Moab gezogen mit seiner Frau Noomi und seinen beiden Söhnen Machlon und Kiljon. Der Vater starb dort, ebenso auch nach zehnjährigem Aufenthalte in Moab die beiden Söhne, welche sich Moabiterinnen zu Frauen genommen hatten, die Orpha und Ruth. Als darauf Noomi mit ihren beiden Schwiegertöchtern nach Juda zurückkehrte, veranlasste sie selbst die letzteren, sich wieder in ihre Heimath zurück zu begeben. Dieses that aber nur die eine, Orpha, während Ruth, die Wittwe Machlons, sich von ihrer Schwiegermutter nicht trennen wollte, mit ihr nach Bethlehem ging und dort bei ihr wohnen blieb (Kp. 1). Es wird dann weiter mit idyllischer Anschaulichkeit erzählt, wie es gekommen, dass sie dort wieder verheirathet worden sei an einen

*) Das B. d. Richter u. Rut erklärt. Leipz. 1845.

Verwandten ihres ersten Mannes, den Boas. Diesem gebar sie einen Sohn, Obed, der bezeichnet wird als der Vater Isai's, des Vaters Davids. Dadurch wird der ungefähre Zeitpunkt, in welchen die Geschichte fällt, etwas näher bezeichnet als Kp. 1, 1, wo die Zeit im Allgemeinen als die der Richter angegeben wird; sie fällt darnach in die dritte Generation vor David, was nur deshalb nicht ganz sicher ist, weil in den genealogischen Nachrichten der Bibel nicht selten einzelne Glieder ausgelassen werden, und wir nicht wissen können, ob das nicht auch hier der Fall gewesen. Sicher ist das der Fall in dem — wahrscheinlich nicht vom ursprünglichen Erzähler herrührenden, sondern erst später beigefügten — Anhange 4, 18—22, worin, nachdem schon vorher die Abkunft Davids von Boas und Ruth angegeben, noch ein genealogisches Verzeichniss hinzugefügt wird, von Perez (dem Sohne Juda's) bis auf David; darnach würde Boas der Enkel des Nachschon, eines Zeitgenossen des Moses sein; hier sind aber sicher eine Anzahl Mittelglieder zwischen Nachschon und Boas (ebenso wie zwischen Hezron, dem Sohne des Perez, und Nachschon) ausgelassen. Auf jeden Fall aber ist es zu spät, wenn Josephus, Ant. V, 9, 1, die Geschichte unseres Buches nach dem Zeitalter Simsons, in das des Hohepriesters Eli, unmittelbar vor Samuel, setzt.

Was den Hauptgesichtspunkt des Buches betrifft, so haben Bertholdt und Benary*) ihn darin gefunden, die Pflicht der Leviratsehe zu empfehlen. Aber dieser Gesichtspunkt tritt zu wenig hervor, als dass man glauben könnte, der Verfasser habe es darauf besonders abgesehen, und noch weniger lässt sich denken, dass er die Geschichte zu einem solchen Zwecke sollte rein erdichtet haben, wie die genannten Gelehrten meinen. Man beruft sich dafür mit auf das Bedeutsame der Namen der in dem Buche auftretenden Personen. Doch findet das auf besonders bemerkliche Weise nur bei den beiden Söhnen des Elimelech statt, deren Namen Machlon und Kiljon (Schwachheit und Vernichtung) sich auf ihr frühzeitiges Ende beziehen können. Sollten aber auch diese beiden Namen nicht geschichtlich sein, so doch gewiss die der Hauptpersonen, Ruth und Boas, in denen eine auf ihre Geschichte sich beziehende symbolische Bedeutung auch gar nicht besonders hervortritt. — Eher könnte man mit Dereser u. A. vermuthen, der Verfasser habe die Nebenabsicht gehabt, die jüdische Lieblosigkeit und Unduldsamkeit gegen Ausländer zu rügen; doch tritt auch eine solche Tendenz durchaus nicht hervor. Unverkennbar ist wohl, dass die Erzählung niedergeschrieben ist in Beziehung auf David,

*) De Hebraeorum leviratu. Berl. 1835. 4. S. 30.

weil sie von den Vorfahren, den Urgrosseltern dieses gepriesenen Königs handelt; und ohne Zweifel hat sie eine wesentlich geschichtliche Tendenz.

Was aber die Zeit der Abfassung betrifft, so fällt dieselbe wohl nicht sehr zeitig. Dafür spricht a) die Beziehung der Erzählung selbst auf den David, was wenigstens darüber keinen Zweifel lässt, dass sie nicht vor der Regierung Davids verfasst ist, wahrscheinlich noch später; und gewiss falsch ist, wenn der Talmud*), so wie viele Rabbinen und christliche Gelehrte den Samuel für den Verfasser halten, wozu die Erzählung selbst keine Veranlassung gibt. b) Dass die Zeit der Begebenheit ganz im Allgemeinen als die „Tage des Richtens der Richter" bezeichnet wird, was mit Wahrscheinlichkeit auf eine nicht unbedeutende Entfernung vom Abschlusse dieser Periode schliessen lässt. c) Die Stelle 4, 7: „und dieses (fand statt) vordem (לְפָנִים) in Israel bei der Einlösung und beim Tausche, um Jegliches zu bestätigen: dass einer seinen Schuh auszog und ihn dem andern gab; und das war die Satzung (הַתְּעוּדָה) in Israel." Das zeigt deutlich, dass zwischen der Begebenheit und der Abfassung ein geraumer Zeitraum liegt, und dass bei der Abfassung die angeführte Sitte nicht mehr im Volke herrschend war.

Wir werden daher wohl mit ziemlicher Sicherheit annehmen können, dass die Abfassung erst einige Jahrhunderte nach der Richterperiode fällt; aber um wie viele, lässt sich schwerlich sagen. Keine hinreichende Veranlassung ist, mit Ewald (I, 207), Bertheau u. A. die Abfassung erst in das babylonische Exil oder nach demselben zu setzen; oder, wie Ewald, das Buch einem selbst in der Verbannung lebenden Schriftsteller beizulegen. Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich eher annehmen, dass die Abfassung noch vor die deuteronomische Gesetzgebung fällt, in eine Zeit, wo die Pflicht der Leviratsehe nur mehr auf einem Herkommen beruhte und noch nicht durch das schriftliche Gesetz (Deut. 25, 5–10) geboten war. Nicht minder ist wahrscheinlich, dass zur Zeit der Abfassung Israel nicht in schwere Kämpfe mit fremden benachbarten Völkern verwickelt war, so dass eine milde Stimmung gegen dieselben stattfand. Darauf führt die Art und Weise, wie hier die Ab-

*) Baba bathra f. 14, 2: Samuel scripsit librum suum et Judices et Rutham.

kunft Davids von einer Moabiterin mit völliger geschichtlicher Unbefangenheit erzählt wird, ohne dass sich irgend eine Absicht kund gibt, dies besonders zu rechtfertigen.

In der Sprache hat das Buch einiges Eigenthümliche, zum Theil Aramaisirendes, aber nicht durchgehend und nicht der Art, dass sich daraus über das Zeitalter der Abfassung etwas Bestimmteres mit einiger Sicherheit entnehmen liesse.

Was die Quelle des Schriftstellers betrifft, so lässt sich auch nicht entscheiden, ob er schon etwas Schriftliches vorgefunden und benutzt hat, oder bloss die mündliche Ueberlieferung, wie sie sich in der Familie Davids erhalten hatte und ihm wohl von daher zugekommen war.

Uebrigens ist die Geschichte des Buches in sich abgeschlossen, und daher nicht hinreichende Veranlassung, mit Ewald (I, 207f.) anzunehmen, es sei nur ein einzelnes Stück aus einer grössern Reihe ähnlicher Stücke von demselben Schriftsteller, wovon die übrigen Stücke sich uns nicht erhalten hätten. Dieses Stück, meint Ewald, habe sich nur erhalten, weil der letzte Redacteur der Bücher Richter, Samuel und Könige es mit in sein Werk aufgenommen und ihm hinter der Geschichte der Richter seinen Platz gegeben habe. So meint auch Bertheau, dass das Buch Ruth, obwohl nicht vom Verfasser der Geschichte der Richter verfasst, doch früher nur einen Anhang zu derselben gebildet habe, wie ebenso Richt. 17—21.

Hinter dem Buch der Richter hat es auch seinen Platz in der LXX, und so früher theilweise auch wohl im hebräischen Codex (s. Geschichte des Kanons); wir finden auch Spuren, dass es zum Theil mit dem Buch der Richter als ein Buch gezählt ist; doch ist das nur geschehen, um eine bestimmte Zahl (22, nach der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets) heraus zu bekommen (s. S. 36f.). Aller Wahrscheinlichkeit nach hat es aber immer eine besondere Schrift ausgemacht, anders als die beiden Anhänge unseres Buches der Richter.

Die Bücher Samuel und der Könige.

Diese Bücher bilden in der LXX und Vulg. ein Werk, aber in 4 Bücher getheilt, in LXX und bei den griechischen Kirchenschriftstellern als die 4 *βίβλοι βασιλειῶν*, in der Vulg. als libri regum, und ebenso bei lateinischen Kirchenvätern, aber daneben auch regnorum. Im hebräischen Kanon dagegen erscheinen sie als zwei verschiedene Schriften, die beiden ersteren

als das Buch Samuel, שְׁמוּאֵל (סֵפֶר), nach demjenigen, der wenigstens im ersteren Theile als die Hauptperson erscheint, die beiden letzteren als das Buch der Könige מְלָכִים (סֵפֶר). In unsern Ausgaben der hebräischen Bibel sind zwar beide Schriften wieder in je zwei Bücher getheilt (1. u. 2. B. Sam., 1. u. 2. B. d. Kön.); aber dieses findet bloss in den gedruckten Ausgaben statt und ist zuerst von Bomberg (16. Jahrh.) eingeführt nach LXX und Vulg., nicht aber in den hebräischen Handschriften, wie denn auch von den Juden, wenn sie die Zahl ihrer heiligen Bücher angeben, nur ein Buch Samuel und ein Buch der Könige gerechnet wird.

Was den allgemeinen Inhalt dieser Bücher betrifft, so beginnt das erste Buch Samuel mit der Verkündigung und Geburt Samuels unter dem Hohenpriester Eli, der (nach 4, 18) Israel 40 Jahre lang richtete, und erzählt hierauf die Schicksale Israels in der letzten Zeit Eli's, dann unter Samuel als dem letzten Richter Israels und unter Saul als dem ersten Könige, den Samuel wider seinen Willen hatte mit dieser Würde bekleiden müssen, bis zum Tode Beider. Das zweite Buch Samuel, eng an das erste anschliessend, enthält die Geschichte der Regierung Davids bis zu der wegen der Zählung des Volkes verhängten Pest. Die Bücher der Könige beginnen dann mit der Erzählung über die letzte Krankheit und den Tod Davids und die Ernennung Salomo's zu seinem Nachfolger und geben darauf zuerst die Geschichte von Salomo's Regierung (1. Kön. 1. bis Kp. 11), dann die des Abfalls der 10 Stämme von Juda nach Salomo's Tode und die Geschichte der beiden getheilten Reiche Israel und Juda neben einander unter den verschiedenen Königen bis zur Auflösung des Reiches Israel (1. Kön. 12 bis 2. Kön. 17); und hierauf die Geschichte des noch bestehenden Reiches Juda bis zu dessen Auflösung durch die Chaldäer und der Wegführung der Juden nach Babylonien (2. Kön. 18—25). Am Schlusse werden noch einige kurze Nachrichten gegeben über das im Lande zurückgebliebene Volk, wie auch dieses veranlasst worden sei, aus Furcht vor den Chaldäern das Land zu verlassen und nach Aegypten zu fliehen, sowie über den schon früher nach Babylonien weggeführten jüdischen König Jojachin, den im 37. Jahre seines Exils der babylonische König Evil-Merodach aus seinem Gefängnisse befreite und ihm Unterhalt zukommen liess für die übrige Zeit seines Lebens.

Wie sich aus der Inhaltsübersicht ergibt, bilden die Bücher Samuel und der Könige, wie sie uns jetzt vorliegen, eine zusammenhangende, fortlaufende Geschichtserzählung von der Geburt Samuels an bis in die Zeit des babylonischen Exils hinein; und wenn man hierzu die Verbindung derselben in LXX zu einem Werke nimmt, so könnte man vermuthen, dass sie auch das Werk eines und desselben Verfassers wären, der das-

selbe dann nicht vor der letzten Zeit des babylonischen Exils könnte verfasst haben. Dies ist auch die Ansicht von Jahn, Eichhorn, Herbst u. A. (früher auch von de Wette, Beiträge I. S. 42f.). Allein das ist entschieden falsch, wie auch de Wette selbst urtheilt, (Einl. §. 186), da beide Werke in mehrfacher Beziehung einen zu verschiedenartigen Charakter an sich tragen. Es ist in der Beziehung besonders Folgendes zu beachten.

a) Die Geschichtserzählung in den Büchern der Könige hat unverkennbar überwiegend einen prophetisch-didaktischen Zweck. Sie geht darauf aus, nachzuweisen, wie das Volk und dessen Könige fortwährend den göttlichen Zorn gereizt durch Ungehorsam, und dadurch das in der Auflösung der Reiche Israel und Juda sich kundgebende göttliche Strafgericht herbeigeführt haben, und zwar besonders durch Götzendienst und ungesetzlichen Höhendienst; sie trägt in dieser Beziehung ganz den Charakter der deuteronomischen Gesetzgebung an sich.

So heisst es schon beim Anfange der Regierung Salomo's tadelnd 1. Kön. 3, 2—4: „nur opferte das Volk auf den Höhen; denn noch war kein Haus gebauet dem Namen Jehova's bis zu selbiger Zeit. Und Salomo liebte Jehova, dass er wandelte in den Satzungen Davids seines Vaters; nur auf den Höhen opferte und räucherte er. Und es ging der König gen Gibeon, um daselbst zu opfern, denn das war die grosse Höhe; tausend Brandopfer opferte Salomo auf selbigem Altare." Ebenso wird bei den folgenden, zum Theil sonst frommen Königen Juda's gerügt, dass sie Höhen errichteten oder bestehen liessen; s. 1. Kön. 14, 22f.; 15, 14; 22, 44; 2. Kön. 12, 4; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4; 21, 3; und so wird von Hiskia ib. 18, 4 rühmend erwähnt, dass er die Höhen abgeschafft habe, vgl. ib. 23, 8f. 13. 15.

Wäre nun derselbe Schriftsteller auch Verfasser der Bücher Samuel, so würde man erwarten, dass er auch in der Geschichte Samuels und Davids es als etwas Jehova Missfälliges und Ungesetzliches würde bezeichnet haben, wenn an verschiedenen Orten ausser bei der Bundeslade Altäre errichtet und Jehova Opfer dargebracht wurden; das ist aber durchaus nicht der Fall; es wird dergleichen erzählt, ohne dass der Schriftsteller irgend Anstoss daran nimmt, ja dasselbe wird sogar wie etwas Jehova Wohlgefälliges dargestellt; z. B. 1. Sam. 7, 5 ff. 17; 9, 13; 10, 3; 14, 35; 2. Sam. 24, 18–25 u. a.

b) Damit hängt zusammen, dass in den Büchern der Könige auch vor der Auffindung des Gesetzbuches unter Josia mehr-

mals auf das Gesetz als ein geschriebenes und wie in einer bestimmten Gestaltung anerkanntes hingewiesen wird (1. Kön. 2, 3; 2. Kön. 14, 6; 17, 37); und ebenso ist es ohne Zweifel an manchen anderen Stellen gemeint, wo von den Satzungen und Geboten Gottes die Rede ist, zum Theil in deuteronomischen Ausdrücken; s. 1. Kön. 3, 14; 6, 12; 8, 58. 61; 9, 4. 6; 11, 38; 2. Kön. 10, 31; 17, 13. 15. 34; 18, 6; 21, 8. Dergleichen findet sich auf solche Weise in den Büchern Samuel nicht, obwohl es nicht an Gelegenheit dazu fehlte; auch das zeugt für einen anderen Schriftsteller und ein anderes Zeitalter der Abfassung.

c) In den Büchern der Könige werden, wie wir gesehen (S. 150. 153 ff.), oft frühere geschichtliche Werke citirt als Quellenschriften und als solche, in denen über die einzelnen Könige ein Mehreres zu finden sei, von Salomo an bis nahe vor dem Exil; das ist in den Büchern Samuel durchaus nicht der Fall, wo sich nur eine Citation, und zwar von anderer Art, findet, nämlich 2. Sam. 1, 18 des Sepher Hajjaschar für die daraus entnommene Elegie Davids auf den Tod des Saul und Jonathan. Wären aber diese Bücher von demselben Verfasser wie die der Könige, so könnte kein Zweifel sein, dass die darin enthaltene Geschichte des Samuel, Saul und David auch schon in früheren geschichtlichen Werken behandelt worden wäre und der Verfasser sie daraus vornehmlich geschöpft hätte; wo wir denn aber nach seiner Verfahrungsweise in den Büchern der Könige erwarten könnten, dass er auch hier auf diese Quellenschriften würde hingewiesen haben.

Dazu kommt noch, dass sich in der Erzählung der Geschichte des Samuel, Saul und David nirgends eine Hinweisung auf das Exil findet, die, wenn der Verfasser erst in diesem Zeitalter gelebt, sich auch hier leicht hätte einschleichen können, und dass beide Werke sich auch in der Sprache unterscheiden, indem in den Büchern Samuel sich so gut wie nichts von dem Hinneigen zum Aramäischen kund gibt, was in der Sprache der Bücher der Könige öfters der Fall ist. So ist das sicher als falsch zu betrachten, dass die Bücher Samuel erst von demselben Verfasser sollten geschrieben sein, wie die Bücher der Könige.

Aber auf der andern Seite lässt sich auch nicht wohl denken, wie man es gewöhnlich ansieht, dass die Bücher Sa-

muel in dem Umfange, worin sie uns vorliegen, sollten für sich als eine selbständige Schrift geschrieben und ausgegeben sein, und ebenso in späterer Zeit auf gleiche Weise die Bücher der Könige. Dass die letzteren die Geschichte gerade von dem Punkte weiter fortführen, wo die Bücher Samuel abbrechen und sich mehrfach auf deren Inhalt beziehen, liesse sich allenfalls erklären. Der spätere Verfasser der Bücher der Könige könnte seine Schrift eben als eine Fortsetzung der in den Büchern Samuel enthaltenen geschrieben haben; doch würde die genaue Weise der Anknüpfung und Rückbeziehung immer etwas Auffallendes haben. Aber viel grössere Schwierigkeit verursachen die Bücher Samuel selbst. Da wir durch 2. Sam. 5, 4f., wo die Zahl der Regierungsjahre Davids angegeben ist, für die Abfassung derselben jedenfalls in eine Zeit nach Davids Tode geführt werden, so lässt es sich kaum denken, dass der Schriftsteller dieses Werk, welches die Geschichte des Volkes Israel von der Geburt Samuels an erzählt, sollte bei dem Punkte abgebrochen haben, womit diese Bücher jetzt schliessen, der Erzählung von der wegen der Volkszählung verhängten Pestilenz und der Errichtung eines Altars wegen ihrer Hemmung, ohne wenigstens zugleich den bald darauf erfolgenden Tod des Königs mit zu erzählen; jenes gibt für ein geschichtliches Werk, welches die Geschichte des Samuel, Saul und David erzählt, offenbar gar keinen natürlichen Schlusspunkt.

Wir werden aber durch andere Umstände veranlasst zu vermuthen, dass der Verfasser seine Geschichtserzählung selbst noch über Davids Tod hinaus fortgesetzt hat, und zwar namentlich durch Folgendes:

a) 1. Sam. 2, 27–36 wird erzählt, ein Mann Gottes habe dem Hohepriester Eli angekündigt, dass sein und seines Vaters Haus, d. i. das hohepriesterliche Haus Ithamar, werde gestürzt werden; Jehova werde statt dessen einen treuen Priester bestellen, der vor Seinem Gesalbten immerdar wandeln solle und vor dem auch die vom Hause des Eli Uebrigbleibenden sich beugen sollten. Damit ist zu vergleichen 1. Kön. 2, 26f., wo erzählt wird, dass Salomo gleich nach seiner Thronbesteigung den Abjathar (Ur-Ur-Enkel des Eli), weil er es mit dem Adonia gehalten, vom Priesterthume entfernt habe, um, wie es ausdrücklich heisst, zu erfüllen das Wort Jehova's, das er geredet

über das Haus Eli's zu Silo. An Salomo haben wir daher in jener dem Eli gemachten Ankündigung zu denken bei dem Gesalbten Jehova's, vor dem der künftige Priester aus einem andern Geschlechte wandeln werde. Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich nun aber wohl annehmen mit Ewald (Gesch. Isr. I, 190), dass eben der Schriftsteller, der jene Androhung an den Eli berichtet, welche kürzer auch 1. Sam. 3, 11–14 wiederholt wird, auch damals schon beabsichtigt hat, ihre Erfüllung durch Salomo mit zu berichten, und dass dieses von ihm auch wirklich auf die Weise geschehen ist, wie wir 1. Kön. 2 lesen.

b) Ebenso lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Schriftsteller, der 2. Sam. 7 erzählt, wie David durch die dem Nathan zu Theil gewordene Offenbarung von der Errichtung eines kostbaren Tempels für Jehova abgehalten und ihm eröffnet sei, dass dieses dem göttlichen Willen gemäss durch seinen Samen geschehen solle, im Sinne gehabt hat, zu erzählen, wie dieses sich durch den Tempelbau Salomo's erfüllt habe, und dass er dieses auch wirklich später in seiner Schrift erzählt hat in der Weise, wie es 1. Kön. geschieht, wo auf jene Erzählung über die dem David ertheilte Weisung auch ausdrücklich hingewiesen wird, 5, 17 ff.; vgl. 8, 17 ff.

Es lässt sich demnach wohl mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass der Verfasser der Bücher Samuel in diesem seinem Werke auch noch wenigstens theilweise die Geschichte Salomo's behandelt hat, und mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass sich daraus Manches im Anfange der Bücher der Könige erhalten hat. Doch kann es nicht Alles das enthalten haben, was wir in den Büchern der Könige über Salomo lesen, auch nicht einmal, was sich hier in den ersten Kapiteln findet, so wie es daselbst mitgetheilt ist, sondern liegt hier wenigstens theilweise verändert vor.

Das zeigt schon die bereits angeführte Weise, wie 1. Kön. 3, 1 ff. vom Höhendienste Salomo's die Rede ist; ebenso aber auch, wie 2, 2 f. die Ermahnung des sterbenden David an Salomo angeführt wird, er solle Jehova's Satzungen, Gebote, Rechte und Verordnungen beobachten, wie geschrieben stehe im Gesetze Moses u. s. w.

Nehmen wir Alles zusammen, so werden wir uns mit grosser Wahrscheinlichkeit die Sache wohl so denken, dass der spätere Verfasser der Bücher der Könige seine Schrift im An-

schlusse und als Fortsetzung jener älteren Schrift geschrieben, dabei aber den letzten Theil derselben, von der Nachricht über die letzte Krankheit und den Tod Davids an, davon losgetrennt und, etwas überarbeitet und wohl theilweise aus anderen Quellen erweitert, an die Spitze seiner Fortsetzung gestellt hat. Möglich wäre, dass er auch schon in dem vorhergehenden Theile, den unsere Bücher Samuel umfassen, hin und wieder Einzelnes überarbeitet und geändert hätte; indessen scheint mir hier nicht gerade etwas Einzelnes hinreichenden Grund zu einer solchen Annahme darzubieten, und eben so wenig zu der Annahme von Ewald, dass das Buch schon in der Zwischenzeit, vor der Abfassung unserer Bücher der Könige, aber erst im deuteronomischen Zeitalter, zur Zeit des Josia im Einzelnen eine Umarbeitung erfahren habe.

Nicht sicher aber lässt sich ermitteln, a) bis wie weit in dem früheren Werke die Geschichte fortgesetzt war, wahrscheinlich doch wohl bis zum Tode Salomo's und der Spaltung der beiden Reiche; und b) wann dasselbe geschrieben war. Nicht in Betracht kommt hier die Angabe des Talmud (s. S. 354 Anm.), wo unsere Bücher dem Samuel selbst beigelegt werden, da sie selbst in ihrem jetzigen Umfange weit über Samuel hinausgehen, der schon vor Saul starb (1. Sam. 28, 3); wie denn die Benennung שְׁמוּאֵל sich ursprünglich gewiss nicht auf den vermeintlichen Verfasser bezogen hat, sondern nur auf die im ersten Theile hervortretende Hauptperson. Ebenso ist es aber auch zu früh, wenn Hävernick die Abfassung bald nach Davids Tode setzt, eine Ansicht, welche nicht wahrscheinlich ist, auch selbst abgesehen von unserer Annahme über die ursprüngliche weitere Ausdehnung des Werkes. Es spricht dagegen schon 1. Sam. 27, 6, wo es heisst, der philistäische König von Gath, Achis, habe dem David, als er auf der Flucht vor Saul bei ihm weilte, die Stadt Ziklag gegeben, und dann hinzugefügt wird: „darum (und so) ist Ziklag den Königen Juda's zu Theil geworden bis auf den heutigen Tag." Diese Bemerkung, wie sie hier lautet, zeigt deutlich, a) dass sie geschrieben ist zu einer Zeit, wo das Reich Juda noch bestand, spricht also auch wieder gegen die Einerleiheit des Verfassers der Bücher Samuel und desjenigen der Könige; aber b) nicht minder, dass sie erst nach der Spaltung der beiden Reiche geschrieben ist, und wohl

als diese bereits geraume Zeit bestand; denn unmöglich hätte, wie z. B. Hävernick meint, es zu Salomo's Zeit so lauten können: „sie ist an die Könige Juda's gekommen bis auf diesen Tag"; wie denn auch Salomo, obwohl vom Stamme Juda, doch nicht als König von Juda bezeichnet werden konnte und auch niemals so bezeichnet wird. Wahrscheinlich fällt die Abfassung darnach auch später als Ewald meint, der sie etwa 20—30 J. nach dem Tode Salomo's setzt. Um wie Vieles aber später, lässt sich nicht wohl entscheiden, auch nicht, ob noch vor der Auflösung des Reiches der 10 Stämme oder nach derselben. Doch ist das Erstere wahrscheinlicher, da sich in den Büchern Samuel keine Spuren finden, welche darauf hindeuteten, dass der Verfasser die Zerstreuung eines bedeutenden Theiles des Volkes schon vor Augen gehabt hätte; eben darauf lässt uns auch die schon früher bemerkte Unbefangenheit schliessen, womit der Schriftsteller ohne alle Andeutung einer Rüge von den an verschiedenen Orten errichteten Altären und dargebrachten Opfern redet.

Was die Quelle betrifft, woraus der Verfasser den Stoff geschöpft hat, so war dieses wohl zum Theil die mündliche Ueberlieferung, zum Theil aber auch schon frühere schriftliche Aufzeichnungen. Das letztere ist zuvörderst namentlich der Fall in Beziehung auf die hier aufgenommenen poetischen Stücke.

Dieses sind folgende:

a) 2. Sam. 1, 19—27, die schöne Elegie Davids auf den Tod des Saul und Jonathan, nach V. 18 betitelt Bogen, קֶשֶׁת (wohl in Beziehung auf den V. 22 genannten Bogen Jonathans); dieses Lied hat der Schriftsteller, wie er selbst V. 18 ausdrücklich sagt, aus dem Sepher Hajjaschar genommen, worin es also schon aufgenommen war (vgl. S. 150).

b) 2. Sam. 3, 33. 34, ein kurzes, gleichfalls sicher echtes Klagelied Davids auf den Tod Abners.

c) 2. Sam. 22, ein Lied Davids, gedichtet „zur Zeit als ihn Jehova gerettet aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls", welches selbe sich auch Ps. 18 findet, nur mit manchen Abweichungen im Einzelnen, aber durchaus unwesentlichen. Ueber die Echtheit desselben ist wenig Streit. Unser Verfasser hat es vielleicht noch einzeln vorgefunden, und erst aus diesem geschichtlichen Werke ist es in eine Psalmsammlung aufgenommen.

d) 2. Sam. 23, 1—7, „die letzten (dichterischen) Worte Davids" (וְאֵלֶּה דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים), ein schönes, kurzes, maschal-artiges Lied, welches ganz den Charakter der Echtheit an sich trägt und von unserem Verfasser vielleicht

schon in irgend einer Lieder- oder Maschal-Sammlung vorgefunden ist, wo es wohl schon die Ueberschrift hatte, welche hier (V. 1) mit aufgenommen ist: „Spruch Davids, des Sohnes Isai's, Spruch des Mannes, der hoch gestellt ist, des Gesalbten des Gottes Jakobs, des lieblichen Sängers Israels."

e) 1. Sam. 2, 1—10, ein Lied, welches dort bezeichnet wird als ein Gebet der Hanna, der Mutter Samuels, nach der Geburt und Entwöhnung dieses ihres Sohnes. Hier zeigt aber der Inhalt ganz deutlich, dass das Lied nicht einen solchen Ursprung gehabt haben und ursprünglich auch gar nicht gedichtet sein kann, um für ein Gebet der Hanna zu gelten; es ist vielmehr ursprünglich deutlich in Beziehung auf einen israelitischen König gedichtet (V. 10), der im Kampfe mit auswärtigen übermüthigen Feinden begriffen und darin siegreich gewesen war (V. 1. 4). Der Hanna kann es nur durch ein Versehen beigelegt sein, wozu wohl V. 5 Veranlassung gegeben hat („sogar die Unfruchtbare gebieret sieben und die Kinderreiche verwelket"). Sicher ist daher, dass nicht der Geschichtschreiber es erst gedichtet und der Hanna in den Mund gelegt, sondern dass er es schon vorgefunden und ihm nur diese Beziehung untergelegt hat. Keine hinreichende Veranlassung aber ist, mit Ewald (Gesch. Isr. I, 212) anzunehmen, dass es erst später eingeschaltet sei, bei jener von ihm angenommenen Ueberarbeitung des Werkes unter Josia, deren Urheber er Ausg. 2 als den vorletzten Bearbeiter dieser Geschichten bezeichnet.

Aber auch abgesehen von diesen aufgenommenen poetischen Stücken lässt sich an einzelnen Punkten mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Verfasser unserer Bücher über die die darin erzählten Zeiten und Begebenheiten schon frühere schriftliche Aufzeichnungen vorgefunden und benutzt hat, da nur unter einer solchen Voraussetzung die Weise, wie die Erzählung zum Theil gestaltet ist, sich ohne Zwang erklärt, nicht aber wenn wir den Verfasser als einen durchaus selbständigen und von fremden Aufzeichnungen unabhängigen Schriftsteller betrachten.

Das zeigt sich namentlich in der Erzählung, wie David dem Saul bekannt geworden, 1. Sam. 16—18.

Es wird nämlich 16, 14—23 berichtet, dass man den David als kundigen Saitenspieler zu Saul gebracht habe, um durch sein Saitenspiel den Saul in seinem Trübsinne zu erheitern, und dabei ist es so dargestellt, dass David, da Saul an ihm Gefallen fand und ihn zu seinem Waffenträger machte, von da an fortwährend als Diener um den Saul geblieben sei, und, so oft der Trübsinn über ihn kam, durch sein Saitenspiel denselben verscheucht habe. Dann folgt unmittelbar die Erzählung vom Riesen Goliath und von Davids Kampfe mit demselben, 17, 1—18, 5. Hier aber erscheint David wieder als Hüter der Heerde seines Vaters; auch wird er 17, 12 wieder nach seiner Familie und Heimath bezeichnet, als sei von ihm im Bisheri-

gen noch nicht die Rede gewesen. Besonders auffallend ist, dass es 17, 55—58 durchaus so dargestellt wird, als sei er, wie er gegen Goliath auszog, dem Saul und seinen Leuten von Person noch ganz unbekannt gewesen; Saul frägt den Abner: „wessen Sohn ist der Knabe?" und als Abner betheuert, es nicht zu wissen, trägt der König ihm auf, sich darnach zu erkundigen; und wie David nun nach der Besiegung des Goliath zu Saul gebracht wird, frägt dieser wieder: „wessen Sohn bist du, o Knabe?"

Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass hier die Erzählung 17, 1 — 18, 5 zu der vorhergehenden Darstellung (Kp. 16) nicht stimmt, und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass dieses Alles auf solche Weise sollte von einem Schriftsteller geschrieben sein, der in der Darstellung dieser Verhältnisse auf eine von früheren Darstellungen ganz unabhängige Weise verfuhr. Auf der andern Seite ist auch nicht wahrscheinlich, wie Ewald es ansieht, (Ausg. 1. I, 199), dass das ganze 17. Kp. erst später (bei der von ihm angenommenen Ueberarbeitung des Buches unter Josia) eingeschaltet sein sollte.*)

Abgesehen davon, dass es nicht wahrscheinlich ist, dass der frühere Verfasser der Geschichte Davids diese That desselben sollte übergangen haben, finden sich auch im Folgenden wiederholt ausdrückliche Beziehungen auf dieselbe, und zwar so in die Erzählung verwebt, dass es nicht wohl thunlich ist, auch diese mit als spätere Zusätze zu betrachten; so 19, 5; 21, 9. 10 (wie Ewald dieses ansieht, spricht er nicht aus).

Mit grösserer Wahrscheinlichkeit denken wir uns die Sache wohl so, dass der Verfasser unserer Bücher über Davids Kampf mit Goliath schon eine schriftliche Aufzeichnung vorgefunden und diese hier 17, 1 — 18, 5 in sein Werk aufgenommen hat, hin und wieder wohl ein wenig überarbeitet.

So ist wohl 17, 12 durch ihn das הַזֶּה eingeschaltet als Rückweisung auf 16, 18, und ib. V. 15 die Bemerkung, dass David hin und wieder von Saul gegangen sei, um die Schafe seines Vaters zu Bethlehem zu weiden, wodurch bezweckt wird, den Inhalt dieser Erzählung mit 16, 21—23, so gut es möglich war, in Uebereinstimmung zu bringen, was aber doch nicht in dem Grade geschehen ist, dass er es mit seiner übrigen Darstellung ganz in Einklang gebracht hätte.

Eine solche Annahme findet auch noch ihre Bestätigung in der Weise, wie jener Abschnitt schliesst, 18, 5 bei Vergleichung der darauf folgenden Erzählung.

*) Nach Ausg. 2. III, 91 ff. besteht der Abschnitt 17, 1 — 18, 5 aus den Berichten des älteren, des zweiten und eines dritten Erzählers, welche ein vierter zusammengetragen und ihnen die jetzige Gestalt gegeben habe.

Es heisst 18, 5: „Und David zog aus; wohin ihn Saul sandte, hatte er Gelingen, und Saul setzte ihn über die Kriegsleute und er war beliebt in den Augen des ganzen Volkes und auch in den Augen der Diener Sauls." Dies erscheint ganz passend als Schlussformel für den völligen Abschluss jener Begebenheit, aber nicht so wie es hier in dieser fortlaufenden Geschichte dieser Zeiten steht; denn es ist unpassend, dass dann V. 6 ff. noch erst erzählt wird, welchen unmittelbaren Eindruck Davids That gemacht habe, wie, als er vom Erschlagen des Philisters zurückkehrte, die Weiber aus allen Städten Israels dem Könige jubelnd entgegen gezogen seien, singend: „Saul schlug seine Tausend, aber David seine Zehntausend", und wie Saul deshalb auf David neidisch und erbittert geworden sei, und er den David, um ihn von sich zu entfernen, zum Obersten über Tausend gemacht habe.

Hierbei ist noch folgendes zu erwähnen. 2. Sam. 21, 15–22 findet sich eine kurze chronikenartige Nachricht über verschiedene Kriege, welche David als König mit den Philistern führte, und da heisst es bei einem derselben, V. 19, dass ein Elchanan aus Bethlehem den Gathiter Goliath, dessen Speeresschaft wie ein Weberbaum gewesen sei, erschlagen habe.*) Sowie wir diese Angabe hier finden, werden wir, wir mögen diesen Goliath mit dem 1. Sam. a. a. O. genannten für identisch halten, oder beide für verschiedene Personen, immer veranlasst zu vermuthen, dass der Verfasser auch diese chronikenartigen Nachrichten in einer früheren Schrift aufgezeichnet vorgefunden, und von daher hier aufgenommen hat.

An sich wäre es möglich, dass es einen zwiefachen Gathiter Goliath gegeben hätte, von denen der zweite vielleicht eben nach dem ältern genannt worden wäre. Doch hat es etwas Auffallendes, dass beim zweiten gerade die Grösse des Schaftes seines Speeres ganz auf dieselbe Weise angegeben wird, wie beim ersteren (1. Sam. 17, 7), als einem Weberbaum gleichend. Man kann daher geneigt werden, mit Manchen (auch Ewald Gesch. Isr. III, 91 f.) es so anzusehen, dass es ein und derselbe Riese Goliath ist, dessen Besiegung nur nach verschiedenen Ueberlieferungen entweder dem David als erste Kriegsthat, wodurch er sich bemerklich machte, oder einem der Helden Davids, als er König war, dem Elchanan, beigelegt ward. Waren es aber auch zwei verschiedene Gathiter desselben Namens, so würden wir doch erwarten, wenn jene kurzen Nachrichten (2. Sam. 21) ursprünglich von demselben Schriftsteller concipirt wären, der die ausführ-

*) Hier findet sich zwar in der Parallelstelle der Chronik (1. Chron. 20, 5) statt dessen, dass Elchanan den Lachmi, Bruder des Gathiters Goliath, erschlagen habe (אֶת־לַחְמִי statt בֵּית הַלַּחְמִי), und manche Ausleger halten dieses auch Sam. a. a. O. für die echte Lesart. Allein hier ist doch viel wahrscheinlicher, dass es eine Emendation des Chronisten ist, um die Schwierigkeit der Angabe zu beseitigen.

lichere Erzählung über die Besiegung des ersteren Goliath verfasst hat, und schon ursprünglich mit dieser als Bestandtheil einer zusammenhangenden Geschichtserzählung, dass er über das Verhältniss des zweiten Goliath zu dem ersteren, die beide auf so gleiche Weise geschildert werden, irgend eine leitende Andeutung gegeben hätte.

Eben dasselbe lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit von mehreren andern Abschnitten unsrer Bücher vermuthen, die gleichfalls kurze chronikenartige Zusammenstellungen enthalten.

So 1. Sam. 14, 47—52, über einzelne Kriege und die Familie Sauls; 2. Sam. 8, über mehrere Kriege Davids und seine höchsten Beamten, wo, was die Kriege mit den benachbarten Völkern betrifft, sehr wahrscheinlich ist, dass dieses theilweise dieselben sind, als von denen Kpp. 10—12 ausführlicher gehandelt wird; 2. Sam. 23, 8—39, Verzeichniss der Helden Davids mit kurzen Nachrichten über einzelne derselben.

Zu beachten ist auch, dass bei einer solchen Annahme sich das Verhältniss der Erzählungen 23, 19—24, 23 u. Kp. 26 zu einander am leichtesten erklärt.

Es finden sich hier zwei sehr ähnliche Erzählungen darüber, wie die Siphiter den David an den Saul verriethen, Saul, der mit 3000 Mann ausgezogen war, auf dem Hügel Hachila dem David in die Hände fiel und dieser grossmüthig seinen Verfolger unversehrt ziehen liess. In unserm Buche ist es als zwei verschiedene Begebenheiten erzählt, die sich nach einander ereignet haben. Die Erzählungen bieten auch manches Abweichende dar, aber stimmen in den angeführten Punkten ganz überein und auf solche Weise, dass sich wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass bei beiden Erzählungen dieselbe Thatsache zu Grunde liegt, welche hier nur nach etwas verschiedenen Ueberlieferungen erzählt ist; und das erklärt sich wenigstens am leichtesten bei der Annahme, dass der Verfasser unserer Bücher sie wenigstens nach der einen Ueberlieferung schon schriftlich aufgezeichnet vorgefunden hat; wenngleich hier eine solche Annahme auch nicht durchaus nothwendig ist.

Im Allgemeinen, glaube ich, kann das wohl als ziemlich sicher betrachtet werden, dass der Verfasser unsrer Bücher auch ausser den von ihm aufgenommenen Liedern schon theilweise schriftliche Aufzeichnungen über die von ihm behandelten Zeiten und Begebenheiten vorgefunden und für sein Werk benutzt hat. Für unmöglich aber halte ich es, mit einiger Sicherheit oder besonderen Wahrscheinlichkeit durchgängig zu bestimmen, wie mehrere neuere Gelehrte versucht haben (s. darüber de Wette §. 179), wie viele frühere Schriften der Verfasser benutzt, und was Alles er aus der einen oder der an-

dern entnommen habe, und entschieden falsch ist, wenn man zum Theil die eigene Arbeit des Verfassers auf ein blosses Aneinanderreihen und Verbinden solcher früheren Schriften hat beschränken wollen.

Schon früher (S. 151) habe ich auch bemerkt, dass es gewiss falsch ist, wenn man früher gewöhnlich (s. Carpzov, Introd. I, 213 f.), und so unter den neueren Gelehrten noch Gramberg (Chronik S. 28), Movers (Chronik S. 178), de Wette §. 192 b., meinen, dass 1. Chron. 29, 29 durch die drei Citate zusammen bloss unsere Bücher Samuel nach den verschiedenen Theilen bezeichnet würden, so dass der erste Theil (1. Sam. 1—24) als Dibre Schemuel bezeichnet würde, die übrigen Theile als Dibre Nathan und Dibre Gad. Die älteren Theologen sahen es dann auch so an, dass unsere Bücher nach diesen Theilen successive durch die genannten drei Propheten geschrieben seien. Allein es sind vom Chronisten gewiss drei verschiedene Schriften gemeint, von denen er die zweite, die Dibre Nathan, noch einmal (2. Chron. 9, 29) für die Geschichte Salomo's citirt.

Auf der andern Seite ist, wie schon früher bemerkt (S. 152), sehr zweifelhaft, ob die Citationen der Chronik, wie Hävernick u. A. meinen, sich auf Schriften der genannten Propheten selbst beziehen, welche Weissagungen derselben zugleich wohl mit geschichtlichen Darstellungen enthielten, und welche auch eine Hauptquelle für den Verfasser unserer Bücher Samuel gebildet hätten, oder ob die Titel sich nur auf denjenigen beziehen, dessen Geschichte einen递Haupttheil des Inhaltes der betreffenden Bücher bildete. Der Ausdruck דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל u. s. w. lässt allerdings die erstere Fassung zu, kann aber eben sowohl eine Schrift bezeichnen, welche von Samuel handelt, wie in jenen Stellen der Chronik selbst das דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה, דִּבְרֵי דָוִיד, und so viele andere Stellen zeigen. Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich aber wohl annehmen, dass, da der Chronist unsre Bücher Samuel ohne allen Zweifel kannte, und zwar in ihrer gegenwärtigen Gestalt und auch wohl unter ihrem gegenwärtigen Titel im hebräischen Kanon, שְׁמוּאֵל, er sie gemeint hat bei den Dibre Schemuel; die beiden anderen Citationen Dibre Nathan und Dibre Gad müssen sich denn auf andere Schriften beziehen, welche sich uns nicht mehr erhalten haben.

Möglich wäre dabei, dass der Chronist unsre Bücher ausser in der Gestalt, worin sie sich im Kanon befinden, auch in der früheren Gestalt und in dem Umfange, worin der Verfasser der Bücher der Könige sie vorgefunden hat, gekannt hätte, wo sie auch noch die Geschichte Salomo's enthielten, und dass dieses Werk gemeint wäre unter den Dibre Nathan. Doch lässt sich darüber auf bestimmte Weise nichts entscheiden.

Was die Bücher der Könige betrifft, so füge ich zu dem Bisherigen noch Folgendes hinzu. Sie schliessen mit der Erzählung (2. Kön. 25, 27–30), dass der (599 v. Chr., 11 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems) nach Babylonien weggeführte jü-

dische König Jojachin im 37. Jahre seines Exils (also 562 v. Chr., 26 Jahre vor der Erlaubniss des Cyrus zur Rückkehr) durch den babylonischen König Evil-Merodach bald nach dessen Regierungsantritte aus seinem Gefängnisse befreit und sehr geehrt worden sei. Mit Unrecht hat Jahn gemeint, da hier der Tod Jojachins nicht angegeben werde, müsse der Verfasser sein Werk noch vor dem Tode dieses Königs ausgegeben haben; es ergibt sich vielmehr, wie richtig gegen ihn schon Bertholdt bemerkt hat, aus V. 29. 30 („alle Tage seines Lebens") deutlich, dass es erst nach dem Tode Jojachins geschrieben ist. Auch das lässt sich daraus nicht bestimmt ersehen, was Hävernick meint (II, 1. S. 170), dass Jojachin noch vor Evil-Merodach müsse gestorben sein und also, da Evil-Merodach nur zwei Jahre regierte, nicht lange nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse; denn der Nachfolger des Evil-Merodach konnte das Verfahren seines Vorgängers gegen ihn fortsetzen, ohne dass dieses besonders bemerkt zu werden brauchte; die Ausdrucksweise selbst aber, das zweimalige „alle Tage seines Lebens" lässt wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit auf einen etwas längeren Zeitraum schliessen, während dessen Jojachin nach seiner Entlassung aus dem Kerker noch lebte und diese Wohlthat genoss.

Doch können wir auf der anderen Seite, wie die Erzählung hier lautet, daran nicht zweifeln, wie richtig Ewald (I, 213f.) bemerkt, dass Jojachin noch während der chaldäischen Herrschaft gestorben ist, und eben so auch wohl, dass die Abfassung noch vor Beendigung des Exils fällt, da man sonst irgend eine Hindeutung auf die Befreiung des Volkes aus der wegen seines Ungehorsams über dasselbe verhängten Gefangenschaft erwarten würde.

So findet sich auch im Laufe der Bücher Einzelnes, was uns mit Wahrscheinlichkeit schliessen lässt, dass der Concipient den Zustand des Exils als gegenwärtig vor Augen gehabt hat, nicht aber den der Befreiung des Volkes aus demselben, sondern dass darauf die Sehnsucht seines Herzens gerichtet war.

So lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass in der Erzählung der dem Salomo nach der Einweihung des Tempels zu Theil gewordenen Offenbarung, 1. Kön. 9, 6—8, die Form, worin die göttliche Eröffnung mitgetheilt ist, dem Schriftsteller angehört und zwar dem Verfasser

unserer Bücher, und dass dieser geschrieben hat zu einer Zeit, wo das Volk aus dem Lande fortgeführt und der Tempel zerstört war. Vgl. auch 2. Kön. 20, 17ff.; 22, 19f.

Was den Verfasser dieser Bücher betrifft, so nennt der Talmud als solchen*) den Jeremia, und diesem legen auch die meisten Rabbinen das Werk bei, so wie viele der früheren christlichen Theologen, unter den neuesten Hävernick. Wenn wir bloss auf den phrophetisch-didaktischen Charakter des Werkes im Allgemeinen sehen, so könnte eine solche Annahme sich sehr empfehlen. Dazu kommt, dass der letzte Abschnitt 2. Kön. 24, 18—25, 30 sich im Allgemeinen auch, und meistentheils wörtlich eben so, als letztes Kapitel des Jeremia (Kp. 52) findet. Es ist nun nicht recht wahrscheinlich, dass dieses Kapitel von dem Verfasser unserer Bücher so wörtlich sollte aus dem Buche des Jeremia, unmittelbar nach dem Erscheinen desselben, entlehnt sein; und eben so ist es nicht ohne Schwierigkeit, anzunehmen, dass es aus den Büchern der Könige sollte in das Buch des Jeremia gekommen sein, da es sich in den beiden sonst so verschiedenartigen Recensionen desselben, der hebräischen und der alexandrinischen, findet; und dadurch könnte man denn auch geneigt werden, die Abfassung unserer Bücher dem Jeremia selbst beizulegen. Allein das ist dennoch entschieden falsch. Jeremia fing seine prophetische Thätigkeit im 13. Jahre des Josia an; von da bis zum 37. Jahre nach der Wegführung des Jojachin sind wenigstens 66 Jahre, so dass also der Prophet schon damals wohl wenigstens 86 Jahre alt müsste gewesen sein, noch älter bei der Niederschreibung dieses Abschnittes. Es ist daher überhaupt nicht wahrscheinlich, dass dieses letzte Kapitel des Jeremia von dem Propheten selbst sollte niedergeschrieben sein; wahrscheinlich ist es von Baruch hinzugefügt, der überhaupt wohl, wie wir sehen werden, die Sammlung und Redaction des Buches Jeremia besorgt hat. Darnach liesse sich denken, dass dieser auch der Verfasser unserer Bücher wäre, wodurch sich manches Aehnliche, was sie mit Jeremia darbieten, hinreichend erklären würde. Dann würde ihre Abfassung in der letzten Zeit des Exils, am wahrscheinlichsten in Aegypten, stattgefunden haben.

*) Baba bathra f. 15, 1: Jeremias scripsit librum suum et librum Regum et Threnos.

Was aber die Quellen betrifft, woraus der Verfasser den Stoff seines Werkes geschöpft hat, so waren dieses, mit Ausnahme etwa der letzten Zeit, wo er zum Theil aus eigener Erfahrung erzählen konnte, schriftliche; frühere Schriften, wie wir auch aus seinen eigenen ausdrücklichen Angaben zum Theil ersehen. Zuvörderst, was die Erzählung über die letzte Krankheit und den Tod Davids sowie die Regierung Salomos betrifft, so können wir nach dem Bisherigen nicht zweifeln, dass er das Material grossentheils aus jenem Werke entnommen hat, welches ursprünglich mit unseren Büchern Samuel auch wohl wenigstens noch die Geschichte des Salomo enthielt. Daneben aber hat er dafür auch wenigstens noch eine besondere Schrift über die Geschichte Salomos benutzt, unter dem Titel Buch der Geschichte Salomos (1. Kön. 11, 41; s. darüber S. 150). Doch ist uns etwas Näheres über dieses Werk und dessen Zeitalter nicht bekannt.

Für die Geschichte der folgenden Könige aber sowohl von Israel als von Juda verweist er überall auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Israel und das der Könige von Juda; das erstere führt er 16mal an, das letztere im Ganzen 15mal. Ueber dieses grosse Werk und die verschiedenen Bezeichnungen desselben an verschiedenen Stellen s. oben S. 153ff. Hier füge ich noch Folgendes über Beschaffenheit und Ursprung desselben hinzu. Die herrschende Ansicht ist, dass es öffentliche Reichsannalen waren, von denen man sich denkt, dass sie über die Regierung der einzelnen Könige spätestens gleich nach ihrem Tode, oder auch die einzelnen denkwürdigen Begebenheiten noch zu ihren Lebzeiten niedergeschrieben seien, durch eigens dazu angestellte Hofbeamte, die מַזְכִּירִים, die öfters unter den Hofbeamten mit genannt werden. Allein was das eigentliche Amt und Geschäft dieser Maskirim war, ist sehr zweifelhaft; und sehr unwahrscheinlich ist mir, dass wir sie uns als eine Art von Hof-Geschichtschreibern sollten zu denken haben.

Sollte es ihnen obgelegen haben, wenn sich etwas Besonderes begab, dieses jedesmal sogleich niederzuschreiben, so geschah das wohl nur zur Erinnerung für den König, ihren Herrn, nicht aber zum Zwecke der Geschichtschreibung. Dass aber, wie man sich die Sache auch wohl gedacht hat, jedesmal nach dem Tode eines Königs dessen Nachfolger sollte dafür Sorge getragen haben, die Geschichte seines Vorgängers in die öffentlichen

Reichsannalen einzutragen, ist auch wenig wahrscheinlich, und besonders im Reiche Israel, wenn man an den ganzen Zustand dieses Reiches denkt, an den schnellen Wechsel der herrschenden Familien und an die Art und Weise, wie einzelne derselben zur Regierung kamen.

Mir ist sehr wahrscheinlich, dass, was unter jenen Titeln der Zeitgeschichte der Könige Israels und der Könige Judas und dergl. citirt wird, ein ausführlicheres Werk war, welches überhaupt erst in der späteren Zeit, und mit einem Male verfasst war, — ob als reines Privatunternehmen oder vielleicht unter einer öffentlichen Autorität, wage ich nicht zu sagen, — worin die Geschichte beider Reiche nach der Reihenfolge der Könige in ziemlicher Ausführlichkeit beschrieben war, mit Benutzung früherer Special-Schriften über einzelne Könige oder einzelne Perioden, und zum Theil so, dass diese ganz oder auszugsweise darin aufgenommen waren, wie wir gesehen haben, dass dieses namentlich geschehen war mit einer Geschichte Jehu's, des Sohnes Hanani's und einer Schrift des Jesaja über den König Hiskia (s. S. 155f.). Dieses Werk selbst kann denn aber, wenigstens was die Geschichte der Könige Judas betrifft, nicht wohl vor der allerletzten Zeit des jüdischen Reiches geschrieben oder vollendet sein. Es ist wohl jedenfalls dem Verfasser unserer Bücher der Könige die Hauptquelle für die Geschichte der Könige beider Reiche nach Salomo gewesen; vielleicht ist es theilweise auch mit für die Geschichte Salomos benutzt.

Sehr wohl möglich, ja nicht unwahrscheinlich ist indessen, dass er ausserdem auch noch andere ältere Werke, welche Specialgeschichten enthielten, und deren Titel wir zum Theil aus Citationen in der Chronik kennen, benutzt hat.

Einen verhältnissmässig sehr grossen Raum in unsern Büchern nimmt die Geschichte von der Wirksamkeit der Propheten Elia und Elisa ein, und wir können wohl mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen (wie auch Ewald I, 204f. und schon Andere), dass diese früher in einer besonderen Schrift behandelt gewesen ist, deren Darstellung hier zu Grunde liegt; ob aber unser Verfasser diese Schrift unmittelbar benutzt hat oder vielleicht nur mittelbar nach dem, was davon schon in die Zeitgeschichte der Könige Israels aufgenommen war, lässt sich nicht wohl entscheiden.

Was aber die Art und Weise betrifft, wie unser Verfasser seine Quellen benutzt hat, so ist sie im Allgemeinen wohl eine ziemlich freie gewesen. Darauf führt die Gleich-

mässigkeit des Charakters, welcher sich im Allgemeinen durch das Werk hindurchzieht, die sich zeigt in der ganzen Betrachtungsweise der Geschichte, in der Weise, wie er überall das Verhältniss hervorhebt, worin die einzelnen Könige sich zum Götzendienste und zum Höhendienste sowie zum mosaischen Gesetze stellten, in einer gewissen Einförmigkeit namentlich auch am Schlusse der Regierung der einzelnen Könige, in manchem Gleichartigen in Darstellung und Sprache überhaupt. Doch hat er theilweise die Darstellung seiner Quellen auch wohl wörtlich beibehalten, besonders wo er ausführlichere Erzählungen über einzelne Begebenheiten aus ihnen entnommen hat. So ist es denn auch gekommen, dass er aus seinen Quellen Einzelnes beibehalten hat, was auf eine Weise lautet, wie es sich nur unter der Voraussetzung einer ursprünglich früheren Conception erklärt.

So z. B. an folgenden Stellen:

1. Kön. 8, 8 (bei der Einweihung des Tempels in Beziehung auf die Bundeslade): „Die Stangen (der Lade) waren lang, so dass die Spitzen der Stangen gesehen wurden vom Heiligen aus vor dem Hinterraum (dem Allerheiligsten); aber nach aussen wurden sie nicht gesehen; und sie sind daselbst bis auf den heutigen Tag." Dieses führt deutlich auf eine Conception zwar geraume Zeit nach Salomo, aber aus einer Zeit, wo der Tempel mit der Bundeslade noch bestand. — Dabei bemerke ich, dass es unrichtig ist, wenn Stähelin und de Wette (§. 185. Anm. a) meinen, dass das Gebet Salomo's bei der Einweihung des Tempels (ib. V. 15 ff.) erst zur Zeit des Exils verfasst sein könne. Allerdings ist es sehr wahrscheinlich, dass das Gebet in dieser Form erst durch den späteren Schriftsteller concipirt ist und zwar zu einer Zeit, wo das Volk Israel zum Theil schon in Gefangenschaft unter fremde Völker fortgeführt war (V. 33 f. 46 ff.); allein auf der andern Seite lassen diese Stellen selbst, V. 33. 48, sowie V. 25 nicht zweifeln, dass der Verfasser einen Zustand vor Augen hatte, wo der Tempel, die Stadt Jerusalem und das Davidische Königthum noch bestanden (wie auch Ewald I, 211 richtig urtheilt). Wir können daher wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass das Gebet diese Form schon vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, wahrscheinlich aber noch vor Auflösung des Reiches Israel erhalten, und der Verfasser unserer Bücher es in dieser Form aus seiner Quelle beibehalten hat.

Die Nachricht 1. Kön. 9, 21, Salomo habe Alle, welche von den Amoritern, Hethitern u. s. w. übrig geblieben waren, und welche die Israeliten nicht zu verbannen (vernichten) vermocht hatten, als Frohnarbeiter ausgehoben „bis auf diesen Tag"; setzt auch noch ein Bestehen des jüdischen Staates voraus. Ebenso

Ib. 12, 19: „Und so fiel Israel ab vom Hause Davids bis auf diesen

Tag." Dieser Ausdruck erklärt sich recht natürlich nur aus einer Zeit, wo auch das Reich Israel noch bestand.

2. Kön. 8, 22: „Und so fiel Edom ab von der Obergewalt Juda's bis auf diesen Tag."

Ib. 10, 27 Man habe (am Anfange der Regierung des Jehu über Israel) zu Samaria die Säule und das Haus des Baal niedergerissen und es zu Abtritten (Cloaken, heimlichen Gemächern) gemacht bis auf diesen Tag; welche Ausdrucksweise auch wahrscheinlich macht, dass dieses ursprünglich zu einer Zeit concipirt ist, wo Samaria noch als Hauptstadt Israels bestand.

Weniger sicher sind andere Stellen, die man vielleicht auch hierher rechnen kann, wie 2. Kön. 14, 7. 26 f.; 16, 6.

Im Allgemeinen aber kann darüber kein Zweifel sein, dass der Verfasser die Darstellung seiner Quellenschriften in der Geschichte vieler Könige Israels wie Juda's sehr abgekürzt und Vieles ganz ausgelassen hat, was sie enthielten, dass er besonders nur Solches hervorgehoben hat, was seinem prophetisch-didaktischen Standpunkte entsprechend war, was dazu diente, bemerklich zu machen, wie die Könige sich gegen Gottes Gesetz, namentlich auch in Beziehung auf den Cultus, gestellt hätten, wie sie durch Ungehorsam und Ungesetzlichkeit das göttliche Strafgericht herbeigeführt, oder Einzelne durch Frömmigkeit und gesetzliches Streben dasselbe wenigstens für eine Zeitlang noch abgewehrt hätten.

Bücher Esra und Nehemia.*)

Diese beiden Bücher werden von den Juden von Alters her als eins gerechnet, so schon bei Josephus und im Talmud, und demnach auch in den Verzeichnissen des Origenes, des Concils von Laodicea, des Hilarius und Hieronymus,**) und zwar werden bei den hebräischen Juden beide unter der Benennung Esra umfasst; doch wird dieses Werk

*) Das Verhältniss dieser Bücher zu einander ist der Art, dass die Untersuchung über ihren Ursprung auf fruchtbare Weise nur geführt werden kann, wenn wir beide gemeinschaftlich betrachten.

**) S. die S. 36 f. angeführten Stellen; vgl. Gesch. des Kanons.

in LXX. und Vulg. in zwei Bücher getrennt, als erstes und zweites Buch Esra (bei Origenes *Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος*). Das zweite hat auch im hebräischen Texte wie in den alten Uebersetzungen eine besondere Ueberschrift, wodurch es von dem Vorhergehenden getrennt wird: דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן־חֲכַלְיָה *λόγοι Νεεμία υἱοῦ Χελκία.*

Es beschäftigen sich diese Bücher mit der Geschichte des jüdischen Volkes nach dem babylonischen Exil, vom ersten Jahre des Cyrus an, wo die erste Karavane der Exulanten, unter Serubabel, aus Babylonien nach Judäa zurückkehrte, bis auf Nehemia oder den persischen König Artaxerxes Longimanus, und zwar bis wenigstens zum 32. Jahre dieses Königs. Ihr Inhalt umfasst daher wenigstens einen Zeitraum von 100 Jahren.

Die Darstellung in diesen Büchern betreffend, so bedient der Erzählende sich theilweise der ersten Person, so dass er als Theilnehmer der Begebenheiten berichtet, und zwar ist deutlich, dass hierbei im ersteren Buche (ausser 5, 4) Esra gemeint ist, im zweiten Buche meistens Nehemia (ausser Kp. 10).

Die Sprache ist im zweiten Buche ganz hebräisch, und so auch im grössten Theile des ersten Buches; doch enthält dieses in der Mitte zwei Abschnitte in chaldäischer Sprache (4, 8—6, 18; 7, 12–26).

Ihr speciellerer Inhalt ist dieser. Das erstere Buch beginnt, indem es sich an etwas Vorhergehendes anzuschliessen scheint (וּבִשְׁנַת, LXX *Καὶ ἐν τῷ πρώτῳ*) mit der Erzählung, wie der persische König Koresch im ersten Jahre seiner Regierung auf Antrieb Jehova's die Juden in seinem Reiche aufgefordert habe, nach Jerusalem heimzukehren und dort den Tempel wieder aufzubauen, und wie in Folge dessen namentlich die Stammhäupter von Juda und Benjamin mit den Priestern und Leviten die Heimkehr antraten, unter Anführung des jüdischen Fürsten Scheschbazar (= Serubabel, jenes nach 5, 14. 16 wohl der Name, den er in Babylonien und bei den Persern führte), dem Koresch auch die heiligen Tempelgeräthe übergab, welche einst Nebukadnezar aus Jerusalem mit nach Babel geschleppt hatte (Kp. 1). Hieran schliesst sich Kp. 2 ein Verzeichniss derjenigen, welche damals mit dem Serubabel und anderen Häuptern zurückkehrten, nach den einzelnen Familien oder ihren früheren Wohnorten; die Gesammtzahl war nahe an 50,000 Personen; zugleich ist von den freiwilligen Gaben zur Wiederherstellung des Tempels die Rede. Daran schliesst sich dann die weitere Erzählung über die Bemühungen der Zurückgekehrten, den Jehova-Cultus in Jerusalem wieder herzustellen. Im 7. Monate kam das ganze Volk in Je-

rusalem zusammen zur Feier des Laubhüttenfestes, wobei sie die Opfer auf dem Brandopferaltare darbrachten, welchen Serubabel und der Hohepriester Josua an dem Orte, wo er früher gestanden, errichteten; im 2. Jahre nach der Rückkehr begannen sie mit dem Tempelbau und legten den Grund dazu, was unter dem Volke zum Theil grossen Jubel erregte, zum Theil aber auch grosse Wehmuth und Jammern bei denjenigen, welche noch den alten Tempel in seiner Grösse gesehen hatten (Kp. 3).

Wie hiervon die Samaritaner hörten, die Nachkommen derer, welche nach Auflösung des Reiches der zehn Stämme durch den assyrischen König in deren Land verpflanzt waren, wünschten sie, mit am Baue des Tempels und an dem dortigen Opferdienste Theil zu nehmen; als ihnen dieses aber durch die Häupter der Juden verweigert ward, suchten sie das ganze Unternehmen der Juden zu vereiteln, was ihnen auch gelang während der ganzen Lebenszeit des Koresch, bis zur Regierung des Darjavesch (4, 1—5). — Weiter heisst es dann, sie (die Samaritaner) hätten im Anfange der Regierung des Achaschverosch wider die Bewohner Judas und Jerusalems eine Anklage geschrieben (4, 6), und in den Tagen des Königs Artachschaschta hätten Bislam, Mithredath, Tabeel und deren Amtsgenossen an den König einen Brief in aramäischer Sprache geschrieben (4, 7). Es folgt nun auch ohne alle weitere Anknüpfung, V. 8—16, in chaldäischer Sprache ein Brief an den König Artachschaschta, aber nicht von den V. 7 genannten Männern, sondern von ganz anderen, einem Befehlshaber Rehum und einem Schreiber Simsai, welche in Verbindung mit anderen persischen Beamten in Samarien es als bedenklich bezeichnen, dass die Juden Jerusalem wieder ausbauen und befestigen.

Die chaldäische Sprache ist auch noch weiter beibehalten bis 6, 18. Es wird hier zuerst erzählt, wie der König Artachschaschta in seiner Antwort befohlen habe, den Weiteraufbau der Stadt zu hemmen, was denn auch von jenen Beamten, indem sie selbst nach Jerusalem gingen, geschehen sei (4, 17—23), worauf es heisst V. 24: Da habe das Werk des Hauses Gottes zu Jerusalem (der Tempelbau) aufgehört bis zum zweiten Jahre der Regierung des persischen Königs Darjavesch. Es geht dieses also wieder zurück auf V. 5, wo schon dasselbe berichtet wird. — Weiter wird dann erzählt (5, 1ff.), wie, unter dem Könige Darjavesch, Serubabel und Josua auf Ermunterung von Seiten der Propheten Haggai und Sacharja sich an den Tempelbau gemacht hätten; der persische Landpfleger Thatnai und andere persische Beamte stellten sie darüber zur Rede und wandten sich deshalb an den König in einem Briefe, worin sie ihm meldeten, wie die Juden sich dafür auf eine ihnen von Koresch ertheilte Erlaubniss beriefen; das betreffende Document ward auch in einem Schlosse in Medien aufgefunden, worauf Darjavesch den Befehl ertheilt, die Juden in ihrem Unternehmen des Tempelbaues nicht zu hemmen, sondern sie darin auf alle Weise zu unterstützen; welchem Befehle des Königs sie denn auch nachkamen, worauf dann, bei den Weissagungen des Haggai und Sacharja, der Bau glücklich von Statten ging, und der Tempel im 6. Jahre des Dar-

javesch vollendet und darauf eingeweiht, sowie Priester und Leviten bestellt wurden (— 6, 18).

Ich bemerke in Beziehung auf diesen Abschnitt noch:

a) Dass einmal 5, 4 communicativ erzählt wird: „Darauf sagten wir (die Juden in Jerusalem) ihnen (den persischen Beamten) die Namen der Männer, welche den Bau unternommen"; doch ist das hier auch nur das eine Mal; sonst ist in diesem Abschnitte von den Juden durchaus in der 3. plur. die Rede.

b) Das Unternehmen der Juden wird 5, 3. 9 als Bau des Tempels und Vollendung der Mauer bezeichnet; das letztere kann nur von der Festungsmauer der Stadt gemeint sein, vgl. 4, 16.

c) Kp. 6, 14 heisst es: „Und die Aeltesten der Juden baueten, und mit gutem Erfolge bei der Weissagung Haggai's, des Propheten, und Sacharja's, des Sohnes Iddo's; und sie baueten und vollendeten nach dem Befehle des Gottes Israels und nach dem Befehle des Koresch, des Darjavesch und des Artachschaschta, des Königs von Persien"; und dann unmittelbar V. 15: „Und es ward vollendet dieses Haus bis zum 3. Tage des Monats Adar, im 6. Jahre der Regierung des Königs Darjavesch." Es lässt sich nun doch nicht wohl glauben, dass hier V. 15 ein anderer späterer Darjavesch gemeint sein sollte, als eben unmittelbar vorher V. 14; da muss denn das hier V. 14 genannte Bauen, welches auf Anordnung des Koresch, Darjavesch und Artachschaschta stattgefunden habe, da hier Artachschaschta doch ohne Zweifel von einem späteren Könige als Darjavesch zu verstehen ist, nicht bestimmt von dem Tempelbau gemeint sein, der nach V. 15 schon unter Darjavesch vollendet ward, sondern in allgemeinerem Sinne, von dem Wiederaufbaue der Stadt.

Mit 6, 19 beginnt wieder die hebräische Sprache, obwohl das Nächstfolgende sich dem Inhalte nach eng an das Vorhergehende anschliesst, indem von der Feier des Passah berichtet wird, welches die zurückgekehrten Juden zur gesetzlichen Zeit begingen, voll Freude, dass Jehova ihnen das Herz des persischen Königs — der hier V. 22 als König von Assyrien bezeichnet wird*) — zugewandt habe, so dass er sie beim Tempelbau unterstützte (6, 19—22).

Der übrige Theil des Buches beschäftigt sich mit der Geschichte des Esra, eines jüdischen Priesters und Gesetzeskundigen, welcher im 7. Jahre des persischen Königs Artachschasta mit Erlaubniss und Unterstützung von Seiten dieses Fürsten eine zweite Karavane von einigen tausend jüdischen Exulanten nach Jerusalem führte. Von seiner Wirksamkeit in Jerusalem wird besonders sein strenger Eifer hervorgehoben, womit er darauf drang, die fremden Weiber, womit die dortigen Juden, selbst Priester und Leviten, sich verbunden hatten, zu entfernen. Dieser Abschnitt, welcher sich an das Vorhergehende mit den Worten anschliesst: וְאַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (7, 1), ist ganz hebräisch geschrieben, bis auf den Brief des Artachschasta,

*) Wie Esr. 5, 13; Neh. 13, 6 die persischen Könige Koresch und Artachschasta Könige von Babel genannt werden.

7, 12—26. Von Esra ist meistens (7, 27—9) in der ersten Person die Rede, so dass sich dieser Abschnitt als von ihm selbst geschrieben zu erkennen gibt; doch ist von ihm in der 3. Person die Rede: a) am Anfange des Abschnittes 7, 1—11, wodurch der Brief des Artachschasta, welcher die Erlaubniss und Vollmacht des Königs für Esra enthält, eingeleitet wird; und b) Kp. 10 (V. 1f. 5ff. 10. 16), welches jedoch ganz eng mit Kp. 9 zusammenhängt.

Das zweite Buch hat, wie schon bemerkt, die besondere Ueberschrift: Geschichte Nehemia's, des Sohnes Hachalja's. Gleich von Anfang an ist hier von Nehemia in der ersten Person die Rede, so dass er selbst als der erzählende Schriftsteller erscheint. Er berichtet, wie er, welcher Mundschenk beim persischen Könige Artachschasta war, auf die Nachrichten, welche er über die bedrängten Umstände seiner Volksgenossen in Jerusalem erhielt, mit Empfehlungen und Vollmachten von Seiten des Königs im 20. Jahre der Regierung desselben nach Jerusalem zog, wie es ihm dort gelang, ungeachtet der Gegenwirkung der persischen Beamten und der Nachbarschaft, besonders des Saneballat, die Thore und die Mauer der Stadt auszubessern und zu vollenden, und wie er unter seinen Volksgenossen selbst namentlich dem Wucher und der Bedrückung der Aermeren gesteuert habe, auch durch sein eignes Verfahren, womit er als persischer Landpfleger in Juda 12 Jahre lang voranging, bis zum 32. Jahre des Artachschasta (1, 1—7, 3).

Weiter erzählt er dann, wie bei dem grossen Umfange Jerusalems die Bevölkerung noch geringe war und die Stadt nicht ausgebaut; er habe da beschlossen, ein Verzeichniss der Bewohner nach den Geschlechtern zu veranstalten, habe aber schon ein Geschlechtsverzeichniss derjenigen vorgefunden, welche zuerst heraufgezogen waren (7, 4—5). Dieses Verzeichniss der mit Serubabel schon heimgekehrten Exulanten wird dann mitgetheilt, V. 6—73a. Es ist dieses dasselbe wie Esra Kp. 2, nur in einer andern Recension. Die beiden Recensionen bieten Abweichungen gegen einander dar in einzelnen Namen und besonders in den Zahlen der Mitglieder einzelner Geschlechter *). Aber meistens stimmen sie ganz wörtlich mit einander überein.

Jetzt erwartet man, dass nun unmittelbar ein zweites Verzeichniss nach der von Nehemia angestellten Zählung werde gegeben werden. Allein es folgt zuerst ein Abschnitt ganz andern Inhaltes, 7, 73b—10. Es wird hier erzählt, wie im 7. Monate Esra dem in Jerusalem versammelten Volke das Gesetzbuch Moses vorgelesen und sie das Laubhüttenfest habe feiern und dann einen Busstag begehen lassen, und wie er zuletzt sie sich feierlich auf das Gesetzbuch habe verpflichten lassen. Unter den hierbei Anwesenden und Theilnehmenden wird auch Nehemia genannt (8, 9; 10, 2).

*) Die Gesammtzahl der Mitglieder der Gemeinde wird in beiden Recensionen auf 42,360 angegeben, ausserdem 7337 Knechte und Mägde und 245 (Esra 200) Sänger und Sängerinnen; rechnet man aber die für die einzelnen Geschlechter angegebenen Zahlen zusammen, so kommen bei Nehemia nur 31,089 heraus, bei Esra nur 29,818.

Der Erzählende drückt sich von den Theilnehmenden öfters communicativ aus, in der 1 plur. (10, 1. 31 ff.) und könnte wohl Esra sein, obwohl von ihm selbst in der 3. Person die Rede ist.

Das Folgende nun aber, Kpp. 11—13, schliesst sich wieder eng an dasjenige an, was dem eben besprochenen Abschnitte vorhergeht, 7, 73 a. Wie es dort zuletzt heisst (wie Esra 2, 70), dass die Priester, Leviten, Thorwärter, Sänger und Israeliten überhaupt in ihren (verschiedenen) Städten (im Lande) gewohnt hätten, so wird in engem Anschlusse daran hier 11, 1 f. berichtet, dass die Obersten des Volkes zu Jerusalem gewohnt hätten, bei dem übrigen Volke aber durch das Loos ein Zehntheil bestimmt sei, die ebenfalls zu Jerusalem wohnen sollten, während die anderen in den übrigen Städten wohnen bleiben konnten. Es folgen dann weiter Verzeichnisse der vorzüglichsten Männer, die in Jerusalem wohnten, sowohl von den Familienhäuptern Judas und Benjamins, als auch von den Priestern, Leviten und Thorwärtern, sowie die Namen der anderen Städte, in denen die übrigen Israeliten im Lande wohnten (V. 3—36). Darauf folgt ein Verzeichniss der Priester und Leviten, welche mit Serubabel und Josua heraufzogen, sowie derjenigen, welche unter Josua's Sohne, dem Hohepriester Jojakim, lebten (12, 1—21), nebst einigen Notizen über andere Levitenverzeichnisse, welche in Beziehung auf die Zeitverhältnisse nicht ganz klar sind (V. 22—26). Wie es V. 26 lautet: „Diese waren in den Tagen Jojakims, des Sohnes Josua's, des Sohnes Jozadaks, und in den Tagen Nehemia's, des Landpflegers, und Esra's, des Priesters, des Schriftgelehrten"; scheint vorausgesetzt zu werden, als ob ausser den zur Zeit Jojakim's lebenden auch die zur Zeit des Esra und Nehemia lebenden aufgeführt wären; doch finden sich von letzteren im Vorhergehenden keine namentlich genannt.

Der übrige Theil des Buches erzählt dann zuerst die Einweihung der vollendeten Mauer von Jerusalem, wozu die sämmtlichen Leviten und Sänger nach Jerusalem versammelt wurden (12, 27—43); dabei wird auch Esra erwähnt, V. 36, als bei der Prozession den einen der Dankchöre anführend; darauf V. 44—47 die Bestellung von Männern für die Erhebung und Aufbewahrung der Hebopfer, Erstlinge und Zehnten, ferner 13, 1—3, wie man Sorge getragen habe, dem mosaischen Gesetze gemäss die Ausländer aus Israel auszusondern; und darauf, wie Nehemia, nachdem er im 32. Jahre des Artachschasta (Königs von Babel, V. 6) wieder beim Könige gewesen und am Ende des Jahres von dort zurückgekehrt war, es sich habe angelegen sein lassen, verschiedene Missbräuche, welche eingerissen waren, zu beseitigen, wie die Nachlässigkeit in der Entrichtung der Gebühren für die Leviten, die Entheiligung des Sabbaths durch Arbeiten und Handelsverkehr, und die Verbindung der Juden mit ausländischen Weibern, wobei er einen Priester vom hohepriesterlichen Geschlechte, welcher sich mit dem Horoniter Saneballat verschwägert hatte, fortjagte (13, 4—31). — In diesem letzten Abschnitte, Kp. 13, ist Nehemia selbst überall der Erzählende, der von sich in der ersten Person redet; so auch 12, 31. 38. 40; anders aber ib. V. 47 „und ganz Israel bestimmte zur Zeit Serubabels und zur Zeit Nehemia's Gebühren für die Sänger und Thorwärter u. s. w."

Nicht ohne Schwierigkeit sind die chronologischen Verhältnisse in diesen Büchern, und das Urtheil darüber ist auch nicht ohne Einfluss auf das Urtheil über die Entstehung der Bücher und das Verhältniss des oder der Verfasser zu den erzählten Begebenheiten. Es wird hier die Zeit überall angegeben nach den Regierungsjahren der persischen Könige; diese sind mit bei den Hebräern gewöhnlichen Namen genannt, welche etwas anders lauten als bei griechischen und andern Schriftstellern; und theilweise ist nun streitig, an welche der uns aus anderen Quellen nach ihrer Aufeinanderfolge und ihren Regierungszeiten bekannten Könige wir bei diesen Namen zu denken haben. Es sind vier Namen persischer Könige, die hier vorkommen:

1) Koresch, der im ersten Jahre seiner Regierung die jüdischen Exulanten zur Rückkehr aufforderte, wovon eine Anzahl unter Anführung des Serubabel und Josua Gebrauch machte. Es unterliegt keinem Zweifel und ist auch allgemein anerkannt, dass Koresch = Cyrus ist, und die Rückkehr dieser ersten Karavane jüdischer Exulanten fällt somit in das erste Jahr des Cyrus, nämlich seiner Herrschaft auch über die ehemalige babylonische Monarchie, 536 v. Chr.

2) Darjavesch. Ein Darjavesch wird hier genannt als derjenige persische König, unter welchem das unter Cyrus gehemmte Werk des Tempelbaues durch Serubabel und Josua im zweiten Jahre seiner Regierung wieder aufgenommen und im sechsten vollendet ward (Esr. 4, 5. 24; 5, 5 ff; 6 1. 14; vgl. Hagg. 1, 1 ff.; 2, 1 ff.; Sach. 1, 1). Darjavesch ist das griechische Δαρεῖος, welches auch die LXX dafür haben; und es kann kein Zweifel sein und ist ebenfalls anerkannt, dass jener Darjavesch, unter dem der neue Tempel vollendet ward, unter dem die Propheten Haggai und Sacharja weissagten (s. hierfür auch Esra 6, 14), Darius Hystaspis ist, (reg. 520—486; zwischen Cyrus und ihm liegen noch Kambyses, 529—522, und Pseudo-Smerdis 521); so dass die Vollendung des Tempelbaues 515 oder 514 fällt, 21—22 Jahre nach der ersten Erlaubniss zur Rückkehr.

3) Achaschverosch, Esra 4, 6 erwähnt, dass man im Anfange seiner Regierung eine Anklage wider die Bewohner Judas und Jerusalems geschrieben habe. Ein persischer König

Achaschverosch kommt auch im Buch Esther vor, und dort ist ziemlich anerkannt, dass Xerxes gemeint ist, und dieser Name hängt auch mit jenem zusammen. Die ursprüngliche Form des Namens im Alt-Persischen hat sich in der Keilschrift erhalten und lautet dort Khesch-wersche und Ks'harsa, und davon ist sowohl die Form Xerxes bei den griechischen Schriftstellern, als Achaschverosch im Hebräischen ausgegangen. Darnach lässt sich mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass auch hier — Esra a. a. O. — bei Achaschverosch ebenfalls Xerxes gemeint ist (reg. 486—465), nicht aber etwa Kambyses, an den hier Viele denken.*)

4) Artachschasta (Artachschaschta); ein solcher wird mehrfach genannt, namentlich a) Esra 4, 7. 8 ff. als der persische König, an welchen sowohl Bislam und dessen Genossen als auch Rehum und dessen Genossen schrieben, zur Anklage gegen die Juden; b) Esra 7, 1 ff. als derjenige, unter dem im 7. Jahre seiner Regierung Esra mit der zweiten Karavane aus dem Exil nach Jerusalem zog; c) Nehem. 2, 1 ff.; 5, 14; 13, 6 als derjenige, unter welchem Nehemia Statthalter über Judäa war, wenigstens vom 20. bis zum 32. Jahre seiner Regierung. Hier ist nun sehr streitig, ob an allen diesen Stellen derselbe zu verstehen ist und welcher. Aber höchst wahrscheinlich ist es überall derselbe und zwar Artaxerxes Longimanus, der Nachfolger des Xerxes (465—424).

Für einen Artaxerxes spricht schon der Name; auf alt-persischen Inschriften lautet der Name des Artaxerxes Artachschatra, fast ganz gleich wie im Hebräischen. Dazu kommt bei Nehemia, dass der Artachschasta, unter welchem Nehemia jüdischer Statthalter war, wenigstens 32 Jahre regiert haben muss; schon deshalb kann dort nicht Xerxes gemeint sein, an den Josephus denkt. Auf der andern Seite kann aber der Artachschasta bei Nehemia auch nicht, wie Einige gemeint haben, Artaxerxes II. Mnemon sein (404—361 v. Chr.); denn nach Neh. 3, 1 war zur Zeit, als Nehemia zuerst nach Jerusalem kam (im 20. Jahre des Artachschasta), Eljaschib Hohepriester zu Jerusalem; dieser aber war nach 12, 10 ein Enkel Josua's, des Zeitgenossen Serubabels, und kann daher nicht wohl erst gegen

*) So auch noch Gesenius (thes.), Winer (Realw.), Hävernick, Ewald (Gesch. Isr. IV. 118f.), Hitzig (Theol. Stud. u. Krit. 1837. 4. S. 933), u. A. Richtig sieht es Kleinert an, Ueber die Entstehung, die Bestandtheile und das Alterthum der Bücher Esra und Nehemia (in den Beitr. zu den theol. Wiss. von den Proff. zu Dorpat. 1. Bd. 1832. S. 1—304) S 5 ff.

150 Jahre nach Cyrus jenes Amt bekleidet haben, wie der Fall sein würde, wenn er es im 20. Jahre des Artaxerxes Mnemon bekleidet hätte.

Wo ferner im Buche Esra ein Artachschasta genannt wird, kann auf keinen Fall ein späterer König gemeint sein, als Artaxerxes Longimanus. Sehr unwahrscheinlich ist aber auch, dass dort an einen oder mehrere Fürsten sollte zu denken sein, welche bei den Griechen unter ganz anderen Namen vorkommen; und da nun Artaxerxes Longimanus der erste ist, welcher von den persischen Königen den Namen Artaxerxes führte, so haben wir ohne Zweifel auch an ihn zu denken, wo im Buch Esra Artachschasta genannt ist.

Es fällt also Nehemia's erste Reise nach Jerusalem und das erste Jahr seiner Statthalterschaft über Judäa um d. J. 445 v. Chr. Die Ankunft des Esra fällt nur 13 Jahre früher, gegen 458 v. Chr., in das 7. Jahr dieses Königs, nicht aber, wie Michaelis, Jahn u. A. gemeint haben, in das 7. Jahr des Xerxes; und ebenso haben wir auch 4, 7. 8 den Artaxerxes Longimanus zu verstehen, nicht aber, wie Josephus, den Kambyses, oder, wie Gesenius, Winer, Hävernick u. A., den Pseudo-Smerdis.

Was nun den Ursprung dieser Bücher betrifft, so ist schon bemerkt, dass die Juden beide unter der Benennung des Buches Esra zusammenfassen, und so bezeichnet auch der Talmud *), wie einige Kirchenschriftsteller den Esra als den Verfasser des Ganzen. Dagegen legen später die Meisten das erstere Buch dem Esra bei, das letztere dem Nehemia; so noch Hävernick, Keil u. A. So viel ist auch gewiss, wie wir gesehen haben, dass theilweise im ersteren Buche Esra, im zweiten Buche Nehemia der Erzählende ist, und zwar so, dass keine Veranlassung oder Wahrscheinlichkeit stattfindet, dieses als blosse Fiction, als schriftstellerische Einkleidung eines fremden späteren Verfassers zu betrachten. Namentlich, wo im zweiten Buche von Nehemia in der ersten Person die Rede ist, ist das auf solche Weise der Fall, und hat überhaupt die Darstellung einen so individuellen eigenthümlichen Charakter, dass eine solche Annahme einer absichtlichen schriftstellerischen Fiction durch einen späteren Verfasser Alles gegen sich haben würde. Allein auf der andern Seite finden hier auch Erscheinungen statt, welche es unwahrscheinlich machen, dass beide

*) Baba bathra f. 15, 1: Esra scripsit librum suum et genealogiam in libro Chronicorum usque ad se.

Bücher in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, das erstere von Esra, das zweite von Nehemia geschrieben sein sollten.

Wir betrachten in dieser Beziehung zuvörderst das zweite Buch. Wir haben gesehen, a) dass hier Nehemia als der Erzählende im ersten und im letzten Theile des Buches erscheint, so dass diese wenigstens im Allgemeinen als von ihm verfasst zu betrachten sind; b) dass der letzte Theil von 11, 1 an sich auch formell an den ersten Theil, an 7, 73 a, anschliesst, nicht aber an den jetzt dazwischen liegenden mittleren Theil 7, 73 b bis Kp. 10 fin. Dieser mittlere Abschnitt unterscheidet sich aber auch durch die ganze Darstellung von dem Vorhergehenden und Folgenden (vgl. de Wette §. 197 a. Anm. c.), wie denn von Nehemia als Theilnehmer in der 3. Person die Rede ist (8, 9; 10, 2). Auch Hävernick erkennt hier die Verschiedenheit an, und nimmt an, dass dieser mittlere Abschnitt ursprünglich von Esra concipirt sei, meint aber, dass Nehemia selbst ihn hier in seine Schrift eingeschaltet habe. Allein eine solche Annahme, dass Nehemia selbst über Ereignisse, an denen er persönlich mit betheiligt war, sich die Aufzeichnung seines Zeitgenossen, des Esra, sollte angeeignet und dieselbe ohne weiteres in seine eigene Schrift eingereiht haben, hat an sich etwas Unwahrscheinliches, und hier um so mehr, wenn wir auf den genauen Anschluss des dritten Theiles des Buches an den ersten achten, der sich nicht leicht würde begreifen lassen, wenn der ursprüngliche Verfasser dieser beiden anderen Theile selbst jenen mittleren Abschnitt, wenn auch anders woher entlehnt, eingeschaltet hätte. Es lässt sich vielmehr nicht zweifeln, dass in der Schrift des Nehemia ursprünglich der dritte Theil sich unmittelbar an den ersten angeschlossen hat, und dass der mittlere Abschnitt, 7, 73 b—Kp. 10 fin., erst später durch eine fremde Hand hier eingeschaltet ist.

Von den übrigen Theilen des Buches ist das Verzeichniss der mit Serubabel heimgekehrten Exulanten, 7, 6–73 a, nicht von Nehemia selbst zuerst concipirt, sondern, wie er selbst sagt, von ihm vorgefunden und nur aufgenommen. Ausserdem aber gibt es im letzten Theile Einzelnes, wovon sich nicht wohl annehmen lässt, dass es in dieser Gestalt von Nehemia geschrieben sei, wo aber, da es sich unter Anderem findet, was durchaus das eigenthümliche Gepräge des Nehemia an

sich trägt, sehr wahrscheinlich ist, dass es durch eine spätere Hand eingeschaltet oder verändert wurde und wohl durch dieselbe, welche dem mittleren Abschnitte hier seine Stelle gegeben hat.

So a) 12, 1–26, Listen von Priestern und Leviten, welche in dieser Gestalt nicht von Nehemia niedergeschrieben sein können.

Dafür spricht: α) dass V. 10 f. die Nachkommen des Hohepriesters Josua bis zu Jaddua, dem Urenkel des Eljaschib, aufgeführt werden, welcher (Eljaschib) das hohepriesterliche Amt zu Jerusalem im 20. Jahre des Artaxerxes bekleidete, als Nehemia zuerst nach Jerusalem kam. Nun sehen wir zwar auch aus 13, 28, dass Nehemia noch einen Enkel des Eljaschib als verheirathet erlebt hat; aber, dass er noch einen aus der folgenden Generation und zwar — denn so ist es in der Genealogie ohne Zweifel gemeint — als Hohepriester sollte erlebt haben, ist wenigstens nicht wahrscheinlich. β) V. 26: „Diese waren in den Tagen Jojakims, des Sohnes Josua's, und in den Tagen Nehemia's, des Landpflegers, und Esra's, des Priesters, des Schreibers." γ) V. 23: „Die Leviten, die Stammhäupter, sind aufgezeichnet עַל־סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים bis auf die Tage Johanans, des Sohnes Eljaschibs."*) דִּבְרֵי הַיָּמִים ist der Titel unserer Bücher der Chronik; ob diese hier gemeint sind, oder ein anderes ähnliches Werk, ist streitig. Ein Verzeichniss solchen Inhaltes, wie dort angedeutet, findet sich in unserer Chronik nicht; immer aber ist nicht ganz wahrscheinlich, dass Nehemia in der Weise, wie der Fall ist, sollte auf eine fremde Schrift für ein Verzeichniss der levitischen Stammhäupter bis auf den Sohn Eljaschibs verwiesen haben. Wir werden darnach anzunehmen haben, dass entweder dieser ganze Abschnitt 12, 1—26 durch die spätere Hand ganz neu eingeschaltet ist, oder, wenn sich in Nehemia's Schrift über die hier behandelten Verhältnisse schon etwas angegeben fand, dieses später Aenderungen erfahren hat.

b) 12, 47: „Und ganz Israel bestimmte zur Zeit Serubabels und zur Zeit Nehemia's die Gebühren für die Sänger und Thorwärter" u. s. w. Auch dieses kann nicht wohl von Nehemia geschrieben sein.

Aber mit Ausnahme solcher einzelnen späteren Zusätze oder Aenderungen hat dieser Theil, Kpp. 11—13, ohne Zweifel in Verbindung mit 1, 1 — 7, 73 a. die echte Schrift des Nehemia gebildet, welche er namentlich über seine Bemühungen um sein Volk verfasst hat, und die er erst nach dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (433 v. Chr.) verfasst haben kann, wohl unter dem Titel, welcher noch jetzt dem Buche vorgesetzt ist, 1, 1: „Geschichte Nehemia's, des Sohnes Hachalja's."

*) V. 10 heisst der Sohn Eljaschibs: Jojada, und dessen Sohn: Jonathan.

Das erste Buch (Esra) zerfällt in zwei Theile, von denen der erste, Kpp. 1—6, die Geschichte der ersten Karavane der zurückgekehrten Exulanten unter Serubabel und Josua erzählt, vom ersten Jahre des Cyrus an bis zur Vollendung des Tempels im 6. Jahre des Darius Hystaspis; der zweite aber Mittheilungen enthält über die Rückkehr der zweiten Karavane unter Esra und über die Thätigkeit des Esra in Jerusalem. Der zweite Theil ist im Allgemeinen ohne Zweifel von Esra selbst verfasst, der auch meistens von sich in der ersten Person redet (7, 27—9). Aber auch wo von Esra in der dritten Person die Rede ist, wie im ganzen 10. Kapitel und so am Anfange dieses Theils, 7, 1–11, lässt sich daraus an sich keineswegs mit einiger Sicherheit entnehmen, dass nicht Esra selbst das geschrieben habe; da vielmehr Kp. 10 eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, findet die grösste Wahrscheinlichkeit statt, dass es von demselben Verfasser in unmittelbarem Zusammenhange damit geschrieben ist. Ebenso lässt sich auch nicht wohl denken, dass Esra seine Geschichtserzählung mit 7, 27 angefangen habe*), und es ist auch sehr wahrscheinlich, dass er dieselbe nicht unmittelbar mit dem Briefe des Artaxerxes, 7, 11 (oder 12)—26, angefangen hat; vielmehr, dass er diesem Briefe eine geschichtliche Einleitung vorangeschickt hat, wie wir sie V. 1–10 (oder 11) lesen. Nur ist wohl anzunehmen, dass dieselbe durch eine spätere Hand überarbeitet worden ist. So ist nicht wahrscheinlich, dass Esra selbst so von sich sollte geschrieben haben, wie es V. 6 lautet: „er war ein סוֹפֵר מָהִיר im Gesetze Moses, welches Jehova, der Gott Israels, gegeben." Ebenso ist nicht unwahrscheinlich die Genealogie des Esra V. 1b—5 von fremder Hand. Vielleicht hat es ursprünglich so gelautet: (V. 1) בְּמַלְכוּת אַרְתַּחְשַׁסְתְּא מֶלֶךְ־פָּרַס עֶזְרָא בֶּן־שְׂרָיָה (V. 6) עָלָה מִבָּבֶל (V. 7) וַיַּעֲלוּ מִבְּנֵי־יִשְׂרָאֵל".

Die Genealogie des Esra (7, 1b—5) wird bis auf Aaron zurückgeführt, dagegen scheinen (nach Vergleichung von 1. Chron. 5, 40) die nächsten Vorfahren des Esra übersprungen zu sein**).

*) „Gepriesen sei Jehova, der Gott unserer Väter, der also dem Könige in's Herz gegeben" u. s. w.

**) Da der Verfasser sich hier auf meine Licentiaten-Dissertation, De compositione librorum Esdrae et Nehemiae, bezieht, so theile ich die betreffende Stelle wörtlich daraus mit; meine Abhandlung ist nämlich nach der hier bestehenden Sitte ungedruckt geblieben, und ihre Ver-

Was aber den ersten Theil des Buches betrifft, Kpp. 1—6, mit welchem dieser zweite durch die Worte 7, 1: „Und nach diesen Dingen", zusammenhängt, so bietet dieser am meisten Schwierigkeit dar, nicht zwar durch den Wechsel der hebräi-

öffentlichung würde auch wenig Nutzen bringen, weil ich in allen Hauptpunkten zu denselben Ergebnissen gelangt bin, welche der gelehrten Welt aus Ewald's Schriften bekannt sind. Die Worte sind folgende: Si versus Esdr. 7, 1—5 cum recensione 1 Par. 5 obvia comparamus, statim intelligimus, Serajam, cujus filius Esdras nominatur (Esdr. 7, 1), eundem esse atque summum sacerdotem ejusdem nominis, quem 1 Par. 5, 40 invenimus; itaque nec pater neque avus Esdrae commemoratur, sed genealogia incipit a viro, qui ante Josuam summum sacerdotem vixit (cf. Ewald Gesch. IV. p. 145). Esdras ipse, ut per se liquet, stemma suum ad Aaronem reducere non poterat et majores proximos, adeo patrem, omittere. Schirmerus opinatur, genealogia praemissa Esdram genus suum ab Aarone descendens indicare et auctoritatem suam ita firmare voluisse; sed ejusmodi causam quominus statuam, jam id impedit, quod ad unum omnes sacerdotes originem ab Aarone ducebant. Contra omnia bene explicantur, si versus nostros a Paralipomenon scriptore, cujus genealogiarum amor satis est notus, insertos esse concedis. Scriptor noster, ut mihi videtur, in Esdrae libello nil nisi verba עזרא בן־שריה (cf. Neh. 1, 1) inveniens, ut Esdram, virum illustrissimum, honore afficeret, seriem sacerdotum, jam 1 Par. 5 nobiscum communicatam, inde a Seraja descripsit. Neque id arbitrio factum esse contendo; facile enim scriptor noster scire potuit, Esdram e posteris Serajae illius esse, quem Chaldaei (cf. 2. Reg. 25, 18. 21) post Hierosolyma expugnata occiderant. Ceterum persuasum habeo, scriptorem nostro loco totidem nomina sacerdotum, quot 1. Par. 5 exstant, voluisse enumerare; quam ob rem si hodie Esdr. 7 sex nomina desunt, id librariorum aut ipsius scriptoris negligentiae attribuere non dubito. Injuria enim Moversius (Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik, p. 23) dicit: Die Genealogie ist vielleicht vom Sammler hier abgekürzt, weil er sie schon früher vollständiger mitgetheilt hatte; non verisimilis est sententia Moversii (p. 12), quem etiam Bertheau (Chron. p. 63) secutus est, „dass der Verfasser von Davids Zeiten, von Zadok an bis auf Esra, also aus einem Zeitalter von beiläufig 600 Jahren, nur 5 Glieder gezählt habe", ut accuratior utriusque loci comparatio docet. Scriptor noster si brevitatis studio ad nomina nonnulla omittenda fuisset commotus, non tam in initio quam in fine enumerationis quaedam omisisset. Zadoqus, Esdr. 7, 2 memoratus, non pro homine Davidis aequali haberi poterit; sed idem est, quem 1 Par. 5, 38 invenimus. Si putas, scriptorem nostrum sacerdotum seriem e loco 1 Par. 5 describentem nomina inverso ordine ante oculos habuisse, error eo facilius explicatur; quum enim a versu 1 Par. 5, 40 usque ad versum 37. pervenisset, Asarjam cum Amarja, V. 33 memorato, commutavit, ita ut ab Asarja statim ad Merajothum transiret. Quam commutationem mirari non possumus, quum et V. 33 sq. et V. 37 sq. eorundem nominum eandem habeas seriem (אמריה, אחיטוב, צדוק). Similiter res se habet, si librariis errorem attribuere malis; et nescio an haec Eichhornii (Einleitung §. 497) sententia sit hoc modo loquentis: „Die Abkürzung der Genealogie in Esra 7 rührt wahrscheinlich von einer zufälligen Auslassung her, welche bei der Aehnlichkeit der Namen אמריה und עזריה sehr möglich war." Sed haec mittamus! K.

schen und chaldäischen Sprache, aber durch seine sonstige Beschaffenheit.

An und für sich scheint am nächsten zu liegen, zumal nach jener Anknüpfung 7, 1, die Abfassung auch dieses ersten Theiles dem Esra beizulegen, und man könnte es sich auch wohl denken, dass er seiner Geschichte und der Geschichte seiner Zeit eine Geschichtserzählung über die früheren Begebenheiten seit der Rückkehr der ersten Karavane der Exulanten vorgesetzt hätte. Der Uebergang aus der hebräischen Sprache in die chaldäische (4, 8—6, 18) ist offenbar dadurch herbeigeführt, dass der Verfasser die Briefe der persischen Beamten und des Königs, welche er benutzte und theilweise aufnahm, in dieser Sprache vorfand; dadurch konnte er dazu kommen, diese Sprache denn auch für seine eigene Erzählung beizubehalten, wo man es sich denn wohl denken kann, dass er nachher doch wieder zu der hebräischen Sprache, worin er zu erzählen angefangen hatte, zurückkehrte. Zum Theil hat man die Sache hier so angesehen, dass Esra oder der Verfasser den ganzen chaldäischen Abschnitt 4, 7—6, 18 schon früher als eine besondere Schrift vorgefunden und hier eingeschaltet habe; so Eichhorn, Hävernick, Keil (Apol. Versuch über die Bücher Chron. und Esra, 1833. S. 115 ff.; und Einl. §. 146.), auch de Wette §. 196 a, u. A. Allein dieser Abschnitt ist seinem Inhalte nach gar nicht der Art noch so abgerundet, dass man glauben könnte, er hätte jemals als eine besondere Schrift bestanden.

Die Hauptschwierigkeit, welche dieser erste Theil des Buches überhaupt in seiner Zusammensetzung darbietet, ist diese. Im Anfange, 1, 1–4, 5 hat die Geschichtserzählung einen ganz guten Zusammenhang und natürlichen Verlauf von der Aufforderung des Cyrus an die Exulanten, in ihre Heimath zurückzukehren, an, bis zu den Hinderungen, welche die Widersacher der Juden dem Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem in den Weg zu legen wussten, und zwar von Cyrus an bis zur Regierung des Darius Hystaspis. Aber schwierig sind die folgenden Verse in diesem Zusammenhange; denn V. 6 u. 7, die noch in hebräischer Sprache geschrieben sind, ist die Rede zuerst V. 6 von einer Anklage, welche die Widersacher (Samaritaner) wider die Juden gerichtet hätten unter der Regierung des Achaschverosch, und dann von einem Briefe an den König Artachschaschta von Bislam und anderen Beamten; und darauf wird V. 8–22 in chaldäischer Sprache ein Anklageschreiben des Rehum, Simsai u. A. gegen die Juden an Artachschaschta und die Antwort dieses Königes mitgetheilt. So wie sich dieses an das Vorhergehende anschliesst, wird man veranlasst zu vermuthen, dass alle diese Briefe sich auf den Tempelbau bezo-

gen haben; und dass der Verfasser dieses Theiles es so ansieht, zeigt noch deutlicher, was sich an diese Briefe wieder unmittelbar anschliesst V. 23. 24, „nach dem Empfange des Briefes des Artachschaschta hätten Rehum, Simsai und ihre Genossen den Juden in Jerusalem mit mächtigem Arme gewehrt, und so sei das Werk am Tempel in Jerusalem gehemmt und liegen geblieben bis ins zweite Jahr des Königs Darjavesch".

In diesen Umständen ist es begründet, dass man meint, die in diesem Kapitel genannten Achaschverosch und Artachschaschta von Königen zwischen Cyrus und Darius Hystaspis verstehen zu müssen, von Cambyses und Pseudo-Smerdis; was aber, wie schon bemerkt wurde, schwerlich statthaft ist. In den mitgetheilten Briefen an und von Artachschaschta findet sich auch in der That gar keine Beziehung auf den Tempelbau, sondern nur auf den Aufbau und die Befestigung der Stadt Jerusalem, die Wiederherstellung ihrer Mauern (V. 12. 13. 16. 21); dieses passt auch ganz gut dazu, bei Artachschaschta hier an denselben König zu denken, unter dem Esra und Nehemia zurückkehrten, den Artaxerxes Longimanus, da auch Nehemia bei seiner ersten Ankunft in Jerusalem die Stadt noch wenig aufgebaut und die Mauern noch nicht wiederhergestellt fand. Es kann daher nur auf einer Verwechselung von Seiten des Schriftstellers beruhen, dass er die unter Achaschverosch und Artachschaschta wider die Juden in Jerusalem erhobenen Anklagen auf den Tempelbau bezogen hat, der damals schon seit geraumer Zeit vollendet war. Das lässt sich aber unmöglich denken bei Esra oder überhaupt einem im Zeitalter des Artaxerxes oder gar früher schon lebenden Schriftsteller, sondern nur bei einem erst bedeutend späteren.

Man kann sich die Sache auch nicht etwa so denken, dass zwar dieser Theil im Allgemeinen von Esra oder einem noch früheren Schriftsteller geschrieben wäre, aber 4, 6—24 erst durch eine fremde Hand eingeschaltet. Zwar würde 5, 1ff. dem Inhalte nach sich nicht unpassend an 4, 5 anschliessen (4, 5, dass der Tempelbau bis zum Darius gehemmt sei, 5, 1ff., dass er auf Antrieb der Propheten Haggai und Sacharja durch den Serubabel und Josua wieder aufgenommen sei). Aber es würde sich in diesem Falle nicht erklären lassen, wie der Verfasser dazu sollte gekommen sein, von 5, 1 an in chaldäischer Sprache, statt, wie bisher, in hebräischer zu schreiben, während sich dieser Uebergang viel leichter und natürlicher erklärt, wenn von ihm auch das Dazwischenliegende herrührt (s. S. 386).

Da können denn auch die Worte 7, 1: „Und nach diesen Dingen", welche die Geschichte des Esra mit der der früheren Zeit verbinden, nicht etwa von Esra selbst vorgesetzt sein, sondern entweder durch den Verfasser des ersten Theiles des Buches selbst oder durch einen noch späteren Redacteur, welcher beide Theile, die Geschichte des Volkes zur Zeit des Serubabel und die des Esra, mit einander in Verbindung setzte; im letzteren Falle würde anzunehmen sein, dass dieser letzte Redacteur die in hebräischer Sprache geschriebenen Schlussverse des ersten Theiles, 6, 19–22, über die von den heimgekehrten Exulanten begangene Feier des Passahfestes hinzugefügt hätte. Doch ist kein gehöriger Grund, die letzte Redaction des Buches und die Verbindung beider Theile noch einem späteren Schriftsteller beizulegen, als die Abfassung des ersten Theiles selbst; wo denn diese Schlussverse des ersten Theiles (6, 19–22) auch dem Verfasser des ersten Theiles selbst angehören, der hier aus dem chaldäischen Dialekt wiederum zum Gebrauch der hebräischen Sprache, in welcher er zu schreiben angefangen hatte, zurückgekehrt ist, und zwar wohl eben, weil er in Begriff war, die in dieser Sprache geschriebene Schrift des Esra folgen zu lassen.

Von ihm rühren denn auch die wohl nur geringen Zusätze und Aenderungen her, welche mit der Schrift des Esra im zweiten Theile des Buches, Kpp. 7—10 vorgenommen sind.

Einen ursprünglichen Bestandtheil der Schrift des Esra hat nun aber höchst wahrscheinlich auch der mittlere Abschnitt im zweiten Buche, im Buche Nehemia (7, 73b — 10) gebildet.

Es ist darin zwar von Esra wie von Nehemia in der dritten Person die Rede; aber der Erzählende spricht als ein selbst Theilnehmender, und die Erzählung ist auch so anschaulich und speciell, dass dieses schwerlich als blosse schriftstellerische Fiction betrachtet werden kann.

Dieser Abschnitt schliesst sich auch sehr passend an das letzte Kap. des Buches Esra (Kp. 10) an, und hat hier ohne Zweifel ursprünglich seinen Platz gehabt. Es frägt sich nur, wie es gekommen, dass derselbe aus dieser Stelle in die Geschichte des Nehemia versetzt worden ist. Dies kann nur bei einer späteren Redaction geschehen sein, welche die Schrift des Esra und die des Nehemia zu einem Werke vereinigte, und zwar ohne Zweifel durch eben denjenigen, welcher auch

der Schrift des Esra die Geschichte der Rückkehr der ersten Karavane unter Serubabel bis zur Vollendung des Tempelbaues vorausgeschickt hat. Dieser ist zu jener Umstellung wohl dadurch veranlasst worden, dass im letzten Theile der Schrift, in der Erzählung von der Verpflichtung des Volkes auf das mosaische Gesetz, neben Esra auch Nehemia genannt war (Neh. 8, 9; 10, 2), von dem bisher noch nichts erwähnt worden; deshalb fand wohl der Redacteur es angemessen, vorher aus der Schrift des Nehemia den ersten Theil, die Geschichte der ersten Ankunft Nehemias in Jerusalem, aufzunehmen, wodurch denn der letzte Theil der Schrift des Esra zwischen die beiden Theile der Schrift des Nehemia gestellt ist.

Von demselben Schriftsteller rühren denn ohne Zweifel auch die bemerkten Zusätze oder Aenderungen im letzten Theile des Buches Nehemia her, und er ist überhaupt der letzte Redacteur des ganzen Werkes, welches unsere Bücher Esra und Nehemia umfasst und die Geschichte der Wiederherstellung Jerusalems und des jüdischen Staates von der Rückkehr der ersten Karavane der Exulanten an, im ersten Jahre des Cyrus, bis wenigstens zum 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus erzählt (536—433 v. Chr.); durch den das Werk seinen gegenwärtigen Umfang und seine gegenwärtige Gestalt erhalten hat.

Dieser Schriftsteller hat denn aber für sein Werk grossentheils frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt, und dieselben zum Theil wörtlich aufgenommen, zum Theil etwas überarbeitet, erweitert oder abgekürzt, und zwar sowohl für die Zeit bis zur Vollendung des Tempelbaus, als für die nach derselben; für den letzteren Zeitraum namentlich folgende Schriften:

1) Die eigenen Aufzeichnungen des Esra und des Nehemia über ihre Wirksamkeit und ihre Geschichte, welche sich, nur hin und wieder überarbeitet, noch finden, die ersteren Esra 7—10; Neh. 7, 73b—10, die letzteren Neh. 1—7, 73a; 11—13.*)

2) Verschiedene Briefe zwischen persischen Beamten und persischen Königen über die Verhältnisse der zurückgekehrten Juden.

*) Dem letzten Redacteur des Ganzen schreibt Ewald die Conception des Briefes des Artaxerxes zu, Esra 7, 12—26.

Diese sind namentlich: a) ein Brief des Rehum, Simsai und anderer persischer Beamten in Samarien an Artaxerxes, nebst Antwort des Königs darauf, Esra 4, 8—22. Dieser Briefwechsel fällt jedenfalls in die Zeit vor der ersten Ankunft Nehemia's, vielleicht auch noch vor die Ankunft Esra's, sonst in die Zeit zwischen der Ankunft Beider, und zwar bezog er sich auf den Ausbau und die Befestigung der Stadt Jerusalem, während der letzte Redacteur, der ihn hier aufgenommen, ihn auf den Tempelbau bezogen hat.

b) Ein Brief anderer Beamten, des Bislam u. A., ebenfalls an Artaxerxes*), und c) eine Anklageschrift wider die Juden an Xerxes. Diese beiden Schriftstücke hat er nicht aufgenommen, sondern nur kurze Andeutungen darüber gegeben, Esr. 4, 6. 7, und zwar hat er auch sie auf den Tempelbau bezogen, obwohl sie darauf keine Beziehung können gehabt haben, da derselbe bereits unter Darius Hystaspis vollendet war.

Möglich ist übrigens, dass der Redacteur diese drei Briefe schon in einem geschichtlichen Werke über die Verhältnisse der Juden zur Zeit des Xerxes und Artaxerxes Longimanus vorfand; doch lässt sich darüber nichts Sicheres festsetzen.

Ebenso hat er aber auch für die vorhergehende Geschichte bis zum vollendeten Tempelbau frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt.

So am sichersten das Verzeichniss der mit Serubabel heimgekehrten Exulanten, welches hier Esra 2 mitgetheilt wird, und zwar nach einer anderen Recension, als worin es sich in der Schrift Nehemia's fand. Ob der Redacteur es ausserdem noch einzeln vorgefunden und darnach hier aufgenommen hat, oder ob er es auch hier aus einer andern zusammenhangenden geschichtlichen Schrift über die Geschichte der ersten Karavane der Exulanten und über den Tempelbau, worin es schon aufgenommen war, entnommen hat, lässt sich nicht sicher entscheiden. Ewald meint das letztere, da der letzte Theil des beiden Stellen (im Buche Esra und Nehemia) Gemeinsamen (Esra 2, 63—70 [oder 3, 1]; Neh. 7, 65—73) schon reine Geschichtserzählung enthalte. Dieses ist wohl möglich. Wenigstens lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Redacteur über den Tempelbau unter Darius eine wohl von einem Zeitgenossen verfasste Geschichtserzählung vorgefunden und benutzt und daraus 5, 4 die communicative Darstellungsweise („wir sagten ihnen die Namen der Männer" u. s. w.) beibehalten hat**).

Was die Zeit der letzten Redaction des Werkes betrifft, so fällt dieselbe wohl gewiss ziemlich spät, wie sich

*) Unstatthaft ist die Annahme von Ewald (Gesch. Isr. IV, 119f. Anm. 2), dass Bislam, Mithredat und Tabeel (4, 7) Juden, Einwohner von Jerusalem gewesen seien.

**) Ewald (Gesch. Isr. IV, 570; vgl. Göttgr. gel. Anz. 1851. S. 874f.) will statt אֲמַרְנָא lesen אֲמַרוּ [LXX εἶπον oder εἴποσαν]. Anders derselbe I, 255.

ausser der Weise der Benutzung der eigenen Aufzeichnungen des Esra und Nehemia besonders daraus schliessen lässt, dass der Schriftsteller gar keine klare und zusammenhangende Kenntniss über das Verhältniss der einzelnen persischen Könige zu einander scheint gehabt zu haben, und namentlich nicht über die Person und das Zeitalter des Königs Darjavesch, unter welchem, wie er in den geschichtlichen Quellen und auch in den Schriften der Propheten Haggai und Sacharja vorfand, der Tempelbau wieder aufgenommen und vollendet ward.

Nach Esra 4, 24, im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, scheint er vorauszusetzen, dass dieser Darjavesch später als Artachschaschta (= Artax. Longim.) gelebt habe, scheint also bei ihm nicht an den Darius Hystaspis gedacht zu haben, sondern an den, 100 Jahre später fallenden, Darius Nothus (reg. 423 — 404); wo wir denn nicht zweifeln können, dass sein eigenes Zeitalter noch geraume Zeit später fällt, wohl nicht vor dem macedonischen.

Schon früher ist übrigens bemerkt worden, dass das Werk sich am Anfange (Esra 1, 1) an etwas Vorhergehendes anzuschliessen scheint; und so ist es auch wohl von dem letzten Redacteur gemeint gewesen; es sollte die Fortsetzung eines anderen geschichtlichen Werkes bilden, welches die Geschichte des Volkes Jehovas bis auf das Exil herabgeführt hatte, und zwar wohl nicht unwahrscheinlich unserer Bücher der Kön., an deren Schluss wenigstens der Anfang unseres Werkes sich ganz passend anschliessen würde. Doch wird es von Anderen anders angesehen; s. darüber zur Chronik.

Bücher der Chronik.

Dieses Werk bildet im hebräischen Kanon wieder nur ein Buch, und wird auch von den Juden bei der Zählung ihrer heiligen Bücher stets nur als eins gerechnet, unter dem Titel דִּבְרֵי הַיָּמִים: Zeitgeschichte, Annalen. Die griechischen Uebersetzer aber haben es in zwei Bücher eingetheilt, und darnach auch die Vulgata, Luther, wie auch die jetzigen gedruckten Ausgaben des hebräischen A. T. Der Titel des Werkes in der LXX ist *Παραλειπόμενα*, was wohl so gemeint ist, dass darin

Sachen enthalten seien, welche die anderen geschichtlichen Bücher auslassen, gleichsam Ergänzungen, Supplemente zu den andern Büchern. Darnach heisst's auch bei den Lateinern Paralipomenon liber primus et secundus. Doch bemerkt schon Hieronymus, dass eine passende Bezeichnung für das Werk sein würde: Chronicon totius divinae historiae.*) Darnach ist denn bei uns — nach Luther — die Benennung Chronik üblich geworden.

Es ist ein geschichtliches Werk, welches von allen geschichtlichen Werken des A. T. den grössten Zeitraum umspannt, sich erstreckend von Adam bis zum babylonischen Exil oder vielmehr dessen Beendigung durch Cyrus; der Inhalt läuft auf gewisse Weise parallel mit dem Gesammtinhalte der in der ersten und zweiten Abtheilung des Kanons enthaltenen geschichtlichen Bücher, des Pentateuchs und der Prophetae priores. Doch ist der Stoff in sehr verschiedener Ausdehnung behandelt.

Die ersten 9 Kpp. (1. Chron. 1—9; bei Luther 1—10) enthalten genealogische Listen von Stammhäuptern und anderen Personen, von Adam an zum Theil bis in die späteren Zeiten des Exils hinein mit einzelnen kurzen geschichtlichen und geographischen Notizen; die Angaben in diesen Listen stimmen im Allgemeinen mit denen in den andern Büchern (dem Pent., Jos., Sam., auch Kön., Ruth, Esra und Neh.) überein, bieten jedoch auch theilweise Erweiterungen und Abweichungen dar, indem neben den anderweitig bekannten Namen viele sonst unbekannte neue mit aufgeführt sind, und mehrere Listen sich überhaupt nur in der Chronik finden (s. bei de Wette §. 187. Anm. b; Bertheau, Chronik, Einl. p. XXIXff.).

Von Kp. 10 an (Luth. 11) beginnt die ausführlichere Geschichtserzählung, und zwar mit dem Tode des Saul und Jonathan, und behandelt die Geschichte Davids bis zu Ende des ersten Buches; darauf die Geschichte Salomo's von seinem Regierungsantritte an bis zu seinem Tode (2. Chron. 1—9); dann die Geschichte des Abfalls der 10 Stämme von Juda, und, indem sie die Geschichte des Reiches Israels und seiner Könige liegen lässt, die Geschichte der jüdischen Könige, der Nachfolger des Salomo von Rehabeam bis auf Zedekia, und die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (Kpp. 10—36). In dieser Geschichte Davids, Salomo's und der folgenden jüdischen Könige hat die Chronik viele einzelne Erzählungen mit den Büchern Sam. und Kön. gemein, zum Theil mit wörtlicher Uebereinstimmung, zum Theil mit mancherlei Abweichungen, zum Theil auch in ver-

*) Prol. galeat. in libr. Regg.: דִּבְרֵי הַיָּמִים i. e. verba dierum, quod significantius Chronicon totius divinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur.

schiedener Reihenfolge; manche andere Erzählungen jener Bücher hat die Chronik nicht, während sie manche enthält, die in diesen vermisst werden, besonders auf den levitischen Cultus Bezügliches. Die parallelen Abschnitte der beiderseitigen Werke s. bei de Wette §. 188a., und über das ganze Verhältniss Keil, Einl. §. 139. Es schliesst das Werk 2. Chron. 36, 22. 23 mit der Angabe, dass Cyrus im ersten Jahre seiner Regierung die Juden im Exil aufgefordert habe, in ihre Heimath zurückzukehren, um den Tempel wieder aufzubauen, wörtlich wie Esra 1, 1—3a.

Es ist dieses Werk in den letzten 50 Jahren Gegenstand mannigfaltiger Untersuchungen und lebhafter Streitigkeiten gewesen, besonders was sein Verhältniss zu den anderen geschichtlichen Büchern des A. T., namentlich Sam. und Kön., und seine geschichtliche Glaubwürdigkeit betrifft.

Die letztere wurde besonders angegriffen von de Wette, Beiträge etc., 1. Bdchen. 1806 (Auch u. d. T.: Krit. Vers. über die Glaubw. der BB. der Chron., mit Hinsicht auf die Gesch. der mos. BB. und Gesetzgebung). — Eichhorn hatte die Ansicht geltend zu machen gesucht, dass die Verfasser der Bücher Sam. und Kön. auf der einen Seite und der Chronik auf der andern Seite gemeinschaftliche Quellenschriften benutzt haben; so namentlich für die Geschichte Davids und Salomo's ältere, kürzere Lebensbeschreibungen dieser Könige, welche namentlich alle diejenigen Erzählungen enthielten, welche die Chronik mit den anderen Schriften gemein hat. Diese Vorstellung bekämpft de Wette, und in der Art, wie sie vorgetragen war, auf überzeugende Weise. Er selbst macht dort geltend, dass der Verfasser der Chronik unsere Bücher Sam. und Kön. benutzt, dass diese von früheren Schriften seine alleinigen Quellen seien, dass er dieselben aber weder auf geschickte noch auf treue, redliche Weise benutzt habe, dass er sie theils missverstanden, theils willkürlich verändert und mit Zusätzen versehen habe, und zwar dieses besonders im hierarchischen, levitischen Interesse.

Hiergegen erschien J. G. Dahler († 1832 zu Strassburg): De librorum paralipomenon auctoritate atque fide historica. Strassb. u. Leipz. 1819. 8; und gegen Dahler wieder Gramberg († 1830 zu Züllichau): Die Chronik nach ihrem geschichtl. Charakter und ihrer Glaubw. neu geprüft. Halle 1823. 8; wo er die gänzliche Unglaubwürdigkeit der Chronik behauptet und in sehr roher und seichter Weise zu beweisen sucht.

Doch sind seitdem wieder von verschiedenen Seiten genauere eingehendere Untersuchungen über die Chronik angestellt worden, über ihren Ursprung wie über ihren geschichtlichen Werth, welche theilweise die völlige Glaubwürdigkeit derselben auch im Einzelnen darzuthun gesucht haben, theilweise wenigstens, wenn sie auch manche Ungenauigkeit oder geschichtliche Unrichtigkeit zugeben, doch die gehässigen Beschuldigungen gegen ein absichtlich verfälschendes Verfahren abzuwehren suchen. So von Keil (Apol. Versuch über die BB. der Chron. und die Integr. des B. Esra.

Berl. 1833, u. Einl. i. A. T.), Movers (Krit. Untersuchungen über d. bibl. Chron. Bonn 1834), Hävernick, Welte (von dem der Artikel über die Chronik in Herbst's Einl. ist), Ewald (Gesch. Isr. I, 225 ff.), Bertheau (Die BB. d. Chron. erkl. Leipz. 1854), u. A.

Auch de Wette hat besonders in der 5. und 6. Aufl. seiner Einleitung seine früheren Urtheile mehrfach gemildert und modificirt.

Hier begnüge ich mich, über die verschiedenen streitigen Punkte hinsichtlich dieses Buches nur kürzlich Folgendes zu bemerken.

1. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so zeigt der Schluss des Werkes, dass es nicht vor Beendigung des babylonischen Exils verfasst sein kann; die Abfassung fällt daher später, nicht blos als die unserer Bücher Samuel, sondern auch der Könige. Aber wahrscheinlich fällt sie noch bedeutend später. Darauf führen verschiedene Umstände.

a) Die Stellung des Werkes im hebräischen Kanon führt in eine Zeit nach Nehemia.

Es hat als geschichtliches Werk über die Geschichte des Bundesvolkes seinen Platz nicht im zweiten Theile des Kanons, wie die Bücher Samuelis und der Könige, sondern im dritten, als letztes der Ketubim. Dieses macht sehr wahrscheinlich, dass zur Zeit der Abfassung und Bekanntwerdung der Chronik der zweite Theil des Kanons schon gesammelt und geschlossen war, was höchst wahrscheinlich durch Nehemia geschehen ist (s. unten, Gesch. des Kanons), dass die Abfassung der Chronik also erst nach Nehemia fällt.

b) 1. Chron. 29, 7 wird — und zwar für die Zeit Davids — nach Dariken gerechnet, אֲדַרְכֹּנִים; dieses war eine persische Münze, die auch in den Büchern Esra und Nehemia vorkommt; ob dieselbe, wie man zum Theil annimmt, von Darius Hystaspis zuerst ausgegangen war, ist unsicher; aber auf jeden Fall von persischen Königen. Jene Stelle aber zeigt deutlich, dass sie zur Zeit der Abfassung der Chronik schon seit geraumer Zeit auch unter den Juden in Palästina im Verkehr muss gäng und gebe gewesen sein; denn sonst hätte der Schriftsteller nicht auf so unbefangene Weise die Berechnung nach Dariken schon für die Israeliten zu Davids Zeit anwenden können, als wäre es schon damals eine herrschende Münze gewesen.

Mit Unrecht hat man auf der andern Seite gemeint (so Movers), aus jener Stelle folgern zu können, dass die Abfassung noch während der persischen Herrschaft müsse stattgefunden habe, vor Alexander. Diese Folgerung ist wenigstens durchaus nicht sicher, da sich sehr wohl denken

lässt und an sich natürlich ist, dass eine einmal im Lande eingeführte und in vielen Exemplaren verbreitete Münze von Gold oder Silber dort noch längere Zeit in Gültigkeit geblieben ist, auch nachdem die Dynastie, welche sie geprägt hatte, nicht mehr die herrschende war.

c) 1. Chron. 3, 19–24 werden bei der Aufführung des Davidischen Geschlechtes auch schon die Nachkommen Serubabels mit aufgeführt. Die Stelle ist nicht ganz klar, auch der Text nicht sicher, da die LXX vom hebräischen Texte abweicht. Doch ist wahrscheinlich der letztere im Allgemeinen wohl der ursprüngliche, s. Bertheau z. d. St. Auch da aber liegt nach der wahrscheinlichsten Erklärung das darin, dass nach Serubabel noch 6 Geschlechter seiner Nachkommen aufgeführt werden, was, wenn wir auf jede Generation 30 Jahre rechnen und auch annehmen, dass keine Mittelglieder ausgelassen seien, uns wenigstens bis gegen das Ende der persischen Herrschaft hinabführen würde, wenn nicht schon in die Zeit der griechisch-macedonischen Herrschaft.

Dazu stimmt im Allgemeinen auch noch Folgendes. V. 22 wird ein Hatus genannt, als ein Ur-Ur-Enkel des Serubabel; dieser ist nicht unwahrscheinlich derselbe Hatus, der Esra 8, 2 genannt wird als ein Nachkomme Davids, der unter Esra aus Babylon nach Judäa heraufzog; und da nun in der Chronik in den folgenden Versen (23. 24) noch die Enkel eines jüngeren Bruders des Hatus aufgeführt werden, so werden wir auch so bis wenigstens in das Jahr 400 geführt als früheste Zeit, wo dieses geschrieben sein kann; und wenn etwa Mittelglieder nach Hatus ausgefallen sind, in noch spätere Zeit.

Zu einer noch genaueren Bestimmung gibt der Inhalt der Chronik selbst keine Veranlassung.

Wohl gewiss zu spät ist es, wenn Gramberg (wie schon Spinoza) die Abfassung erst in das makkabäische Zeitalter setzen will, ungefähr in die Zeit des Antiochus Epiphanes. Dazu findet keine Berechtigung statt.

2. Quellen der Chronik. Nach dem späten Zeitalter der Abfassung können wir schon nicht zweifeln, dass der Verfasser den Stoff seines Werkes, wenigstens bei weitem dem grössten Theile nach, aus schriftlichen Quellen, älteren geschichtlichen Werken geschöpft hat.

Wir haben denn auch früher gesehen (S. 151ff.), a) wie häufig der Chronist auf andere Werke über die Geschichte der jüdischen Könige verweist, wobei wir nicht wohl zweifeln können, dass er sie wenigstens

theilweise auch für dasjenige, was er selbst darüber mittheilt, benutzt hat; und b) dass das von ihm am häufigsten citirte Werk unter dem Titel: Buch der Könige Israels und Juda's, Buch oder Geschichte der Könige Israels, und ähnlich, ohne Zweifel dasselbe Werk war, wie das in unsern Büchern der Könige als das Buch der Zeitgeschichte der Könige Juda's und der Könige Israels citirte Werk, nicht aber ein davon verschiedenes, wie man zum Theil angenommen hat, auch noch Bertheau, Dillmann (in Herzog's theol. Real-Encl. u. d. W. Chronik), u. A.

Was ferner das Verhältniss der Chronik zu unseren anderen alttest. Büchern, namentlich Samuel und Könige betrifft, so kann nach dem Zeitalter des Chronisten auch darüber kein Zweifel sein, dass er diese Bücher gekannt hat, und zwar schon als in öffentlichem Ansehen stehende Schriften, als Bestandtheile einer kanonischen Sammlung heiliger Schriften; und schon darnach können wir von vorne herein als sicher voraussetzen, dass er dieselben auch für sein Werk wird benutzt haben; wie er denn, wie wir früher gesehen haben (S. 151), höchst wahrscheinlich die Bücher Samuelis einmal ausdrücklich citirt, als דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה 1. Chron. 29, 29. Die Vergleichung der Bücher selbst lässt auch nicht wohl zweifeln, dass der Verfasser wirklich jene Bücher benutzt hat und dass sie ihm für die Geschichte der Könige vielfach eine Hauptquelle für sein Werk gewesen sind, ihm für seine Geschichtserzählung eine Hauptgrundlage gebildet haben; vgl. de Wette §. 192a.

3. Den Zweck des Verfassers der Chronik kann man zwar im Allgemeinen dahin bezeichnen, dass er eine kurze übersichtliche Geschichte des jüdischen Volkes geben wollte, und Dasjenige, was die schon bisher in öffentlichem Ansehen stehenden geschichtlichen Bücher enthielten, theils zusammenfassen, theils ergänzen. Unverkennbar hat aber der Verfasser einen bestimmteren Gesichtspunkt als die der Bücher Samuelis und der Könige. Einmal ist sein Augenmerk nicht sowohl auf das ganze Bundesvolk der 12 Stämme gerichtet, sondern nur auf das Reich Juda, den Stamm Juda mit Levi, und insbesondere das davidische Reich und Jerusalem.

Nur in den genealogischen Listen in den ersten Kpp. behandelt er auch die andern Stämme mit, jedoch auch schon hier mit besonderer Ausführlichkeit Juda, das davidische Haus und Levi. Seine ausführlichere Geschichtserzählung beginnt erst mit David; und im weiteren Verlaufe nach Salomo's Tode wird zwar der Abfall der 10 Stämme von Juda kurz besprochen; aber die fernere Geschichte der Könige und des Reiches Israel wird ganz liegen

gelassen, indem die Schrift nur die Geschichte des Reiches Juda und seiner Könige behandelt.

Dann aber hebt die Chronik hauptsächlich Solches hervor, was sich auf das Verhältniss der Könige zum mosaischen Gesetze, besonders was sich auf den levitischen Cultus und namentlich auf den musikalischen Theil desselben bezieht, während sie manches, was die andern Bücher darbieten, auslässt, z. B. die ganze Jugendgeschichte Davids, die Vorfälle mit der Bathseba und Davids Kindern, 2. Sam. 11—20, über Salomos Götzendienst und andere Unfälle, 1. Kön. 11, u, a.; s. de Wette §. 190 c. Anm. 3.

4. Was im Uebrigen die Art und Weise betrifft, wie der Verfasser die Darstellung seiner Quellen sich angeeignet hat, wie sich das in dem Verhältnisse der Darstellung der Chronik zu der von den Büchern Samuelis und der Könige zeigt, so deute ich darüber nur noch Folgendes an, was zugleich dazu dient, den secundären Charakter der ersteren zu bestätigen.

a) Vielfach stimmt der Chronist mit der Darstellung dieser Bücher wörtlich überein, und wo er im Einzelnen abweicht, ist das vielfach der Art, dass, was die Chronik gibt, als spätere Emendation erscheint.

Dahin gehören schon die Abweichungen in der Orthographie, wie z. B., dass sich in der Chronik häufig die scriptio plena findet, wo in den Büchern Sam. und der Kön. die scriptio defectiva, so דָּוִיד statt דָּוִד, u. a.; siehe de Wette §. 189. Anm. d. Ferner, dass Formen in den andern Büchern, welche in grammatischer und anderer Beziehung etwas Ungewöhnliches, Incorrectes darbieten, in der Chronik in die gewöhnlichen, regelmässigen verwandelt sind; s. de Wette §. 190 a. Anm. b; dass statt älterer Städtenamen die in späterer Zeit gewöhnlichen gesetzt werden; dass statt unbestimmterer Ausdrucksweisen bestimmtere gesetzt sind.

b) Mitunter sind statt solcher Ausdrucksweisen, welche bei späterer mehr ausgebildeter dogmatischer Anschauung nicht angemessen erschienen oder Anstoss darbieten konnten, andere gesetzt, bei denen das nicht der Fall war.

So statt 2. Sam. 24, 1: „Und der Zorn Jehova's ergrimmte abermals über Israel und er reizte David unter ihnen, indem er sprach: Auf, zähle Israel"; 1. Chron. 21, 1: „Und der Satan stand auf wider Israel und reizte David, Israel zu zählen"; s. de Wette §. 190 c. Anm. 1.

c) Mitunter scheint auch der Fall gewesen zu sein, dass dem Verfasser der Chronik selbst der von ihm vorgefundene

Ausdruck nicht mehr recht klar war, und dass, indem er denselben bestimmter und deutlicher zu gestalten suchte, dies auf eine nicht ganz genaue und richtige Weise geschah.

So wenigstens wohl in folgendem Falle. 1. Kön. 10, 22 heisst es, Salomo habe im Meere ein Tarsisschiff gehabt, welches ihm alle drei Jahre Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen brachte; und zwar lässt sich aus ib. 9, 26—28 entnehmen, dass dasselbe seine Station an dem edomitischen Hafen Ezion-Geber bei Elath am arabischen Meerbusen hatte und von dort auslief, um jene Producte aus Ophir zu holen. Es kann daher in der ersteren Stelle der Ausdruck Tarsisschiff nur, wie öfter, als Bezeichnung eines grösseren Seeschiffes überhaupt gemeint sein. Und so noch deutlicher 1. Kön. 22, 49, der jüdische König Josaphat habe Tarsisschiffe angefertigt, um gen Ophir nach Gold zu gehen, die aber zu Ezion-Geber zertrümmert seien. Der Verfasser der Chronik hat aber an beiden Stellen den Ausdruck „Tarsisschiffe" im bestimmteren Sinne von Schiffen gefasst, die wirklich nach Tarsis gingen, und es demgemäss an beiden entsprechenden Stellen dargestellt, 2. Chron. 9, 21: „Die Schiffe des Königs (Salomo) fuhren gen Tarsis u. s. w."; ib. 20, 36. 37: Josaphat, der jüdische König, habe sich mit dem israelitischen Könige Ahasja verbündet, „um Schiffe zu bauen, nach Tarsis zu gehen, und sie baueten Schiffe zu Ezion-Geber; — die Schiffe aber wurden zerbrochen und vermochten nicht nach Tarsis zu gehen." Allein israelitische oder phönicische Schiffe, die nach Tarsis gehen sollten, konnten ihre Station nicht in einem Hafen des arabischen Meerbusens haben; wohl aber, wenn sie nach Ophir gehen sollten. Die Bemerkung aber 1. Kön. 9, 28, dass das Schiff nach Ophir gehen sollte, ist in der Chronik ausgelassen, da sie zu jener Auffassung des Ausdrucks Tarsisschiffe in keiner Weise würde gepasst haben.

5. Wie in dem eben angeführten Beispiele, so ist auch sonst wohl öfters der Fall, dass die Darstellung der Chronik keine ganz genaue ist; und wo die Vergleichung der älteren kanonischen Bücher, namentlich Samuelis und der Könige, uns zu Gebote steht, sind wir im Allgemeinen berechtigt, für die Bildung unseres Urtheils diese zu Grunde zu legen, von ihnen auszugehen. Aber keineswegs sind wir irgend berechtigt, Alles, was die Chronik über diese hinaus enthält, für unzuverlässig, ungeschichtlich, oder gar für rein willkürliche Aenderungen oder Erweiterungen zu halten, sondern haben es im Allgemeinen zu betrachten als vom Chronisten aus anderen alten Quellen geschöpft, meistens denselben, welche auch für die Bücher Samuelis und besonders der Könige benutzt und excerpirt sind.

Man kann allerdings zugeben, dass auf die ganze Auffassung und Darstellung der Begebenheiten der Gesichtspunkt und die Anschauungsweise des späteren Schriftstellers nicht ohne Einfluss geblieben ist. Das ist na-

mentlich auch wohl der Fall gewesen in Ansehung der Reden der hier auftretenden Personen, die in der vorliegenden Form wohl zum Theil vom Schriftsteller componirt sind; und dabei sind denn auch für die älteren Zeiten einzelne Beziehungen auf Verhältnisse hineingekommen, die erst später in's Leben getreten sind, wie z. B. auf diejenige Gestaltung des Gottesdienstes und der ganzen Gesetzgebung, die erst mit dem Deuteronomium die herrschende geworden ist. Aber dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die alten Schriftsteller in der Wiedergebung der Reden Anderer überhaupt mit grösserer Freiheit verfahren, als moderne Geschichtschreiber; und so kann von daher kein Grund zur Verdächtigung der geschichtlichen Treue der Chronik im Allgemeinen entnommen werden. Wenn wir über die in der Chronik behandelten Zeiten und Verhältnisse nur dieses Werk allein als geschichtliche Quelle besässen, so würde sie allerdings uns nicht irgend ein vollständiges und genaues Bild derselben darbieten; aber neben den andern Büchern gibt sie uns sehr schätzbare und wichtige Ergänzungen zu den Berichten dieser, mit einer Menge wichtiger Nachrichten, welche dazu dienen, die letzteren sowohl im Allgemeinen, als auch im Einzelnen zu vervollständigen.

6. Verfasser. Verhältniss zu den Büchern Esra und Nehemia. Schon früher ist bemerkt, dass der Schluss der Chronik (2. Chron. 36, 22 f.) wörtlich mit dem Anfange des Buches Esra (1, 1–3 a) übereinstimmt. Dieses hat wohl zunächst Veranlassung gegeben, dass, indem man dem Esra das nach ihm benannte Buch als Verfasser beilegte, man ihn auch für den Verfasser der Chronik hielt *). Dieses hat Movers zuerst dahin modificirt, dass die Chronik und unser Buch Esra von demselben Schriftsteller verfasst seien und zwar ursprünglich als ein fortlaufendes Werk, welches erst später in zwei verschiedene Bücher gesondert sei. Dieses haben denn andere Gelehrte, indem sie die Zusammengehörigkeit unserer Bücher Esra und Nehemia erkannten, auch mit auf dieses letztere ausgedehnt, dass nämlich die Chronik und die Bücher Esra und Nehemia ursprünglich als ein fortlaufendes geschichtliches Werk geschrieben, und dieses erst später in 3 Bücher gesondert sei; wobei man denn jene Verse sowohl als Schluss des ersten — der Chronik — als auch als Anfang des zweiten, des Buches Esra, stehen liess. **)

*) So schon der Talmud (s. S. 381 Anm.) und die meisten Rabbinen; und nicht minder Theodoret und die meisten späteren christlichen Theologen, wie besonders Carpzov, später Eichhorn, und in neuester Zeit noch Hävernick, Keil (Einl.), Welte u. A.

**) So Zunz (Gottesdienstliche Vorträge der Juden. Berl. 1832. S. 18 ff.),

Diese Annahme hat allerdings Manches für sich. Unverkennbar ist, und besonders Bertheau (S. XV—XX) hat es auf gründliche Weise nachgewiesen, wie die Chronik mit den Büchern Esra und Nehemia sowohl in der ganzen Anschauungsweise und Behandlung der Geschichte, als auch in vielem Einzelnen in Darstellung und Sprache so viel Verwandtes darbietet, dass sich darnach allerdings mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass sie mit diesen Büchern denselben Verfasser oder Redacteur hat. Gleichwohl ist mir sehr problematisch, ob die Ansicht in der vorgetragenen Gestalt richtig ist. Wenn es sich so verhielte, so würde sich immer nicht recht begreifen lassen, was diejenigen, welche nun das grosse Werk in verschiedene Bücher trennten (und das müsste man sich wohl denken als zugleich mit der Einreihung derselben in den Kanon geschehen), sollte veranlasst haben, jene fraglichen Verse zugleich als Schluss des einen und als Anfang des andern zu behalten. Keil hatte früher (im „Apol. Versuch") die Ansicht aufgestellt, dass die fraglichen Verse ursprünglich der Chronik als Schluss angehört haben, und Esra sie von dort an den Anfang seiner Schrift herübergenommen habe. Diese Annahme ist freilich schon nach unseren bisherigen Untersuchungen unstatthaft; auch geben die Verse doch eigentlich gar keinen ordentlichen Schluss, wie man ihn für ein Werk wie die Chronik erwarten würde, so dass nicht wahrscheinlich ist, dass sie zu dem Ende ursprünglich concipirt seien. Dagegen haben sie als Anfang unserer Bücher Esra und Nehemia etwas sehr Angemessenes, zumal wenn wir annehmen, dass der Schriftsteller sich dieses Werk wie eine Fortsetzung eines die vorhergehende Geschichte behandelnden Werkes gedacht hat, wie unserer Bücher der Könige.

Auch mir ist allerdings sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser der Chronik derselbe ist mit dem letzten Redacteur der Bücher Esra und Nehemia. Aber ich glaube, dass die Sache sich so verhält, dass er früher die Bücher Esra und Nehemia redigirt hat, als Fortsetzung der Geschichtserzählung der schon im Kanon befindlichen geschichtlichen Werke, zunächst der

Ewald, Bertheau, Dillmann a. a. O., auch Davidson (in dem von ihm verfassten 2. Bde. der 10. Aufl. von Horne's Introduction. London 1856).

Bücher der Könige und im Anschlusse an dieselben, und dass er dann später auch die Chronik geschrieben und hier dann er selbst die Anfangsverse jenes Werkes auch als Schluss für dieses letztere herübergenommen hat. Für einen am Ende des persischen oder Anfange der griechischen Herrschaft lebenden jüdischen Schriftsteller konnte es auch leicht als ein dringenderes Bedürfniss erscheinen, die nach-exilische Geschichte im Zusammenhange, zur Fortsetzung der schon in kanonischem Ansehen stehenden Bücher der Könige, zu entwerfen, als Ergänzungen zu diesen letzteren über die vor-exilische Geschichte zu sammeln.

Als Verfasser aber beider Werke haben wir uns ohne Zweifel einen der Leviten zu Jerusalem zu denken, und nicht unwahrscheinlich, wie Ewald und Bertheau, einen der levitischen Sangmeister; darauf führt das grosse Interesse, welches er überall für die Leviten (selbst mehr als gerade bestimmt für die Priester) beweist, und namentlich für die levitischen Sänger und den musikalischen Theil des Cultus.

Buch Esther.

Der Inhalt des Buches ist dieser. Ein persischer König Ahasverus (Achaschverosch — ohne Zweifel ist Xerxes gemeint, s. oben S. 380) gab im 3. Jahre seiner Regierung ein grosses Gastmahl, zuerst 180 Tage lang den Grossen seines Reiches, dann 7 Tage lang dem ganzen Volke von Susan; am letzten Tage befahl er seinen sieben Verschnittenen, die Königin Vasthi, welche auch im Palaste für die Weiber ein Festmahl gab, vor ihn zu bringen, um den Völkern und Obersten ihre Schönheit zu zeigen. Als aber die Königin sich weigerte zu kommen, liess er sich durch den Rath seiner Gesetzkundigen und Obersten, besonders eines gewissen Memuchan, bestimmen, durch ein königliches Edict die Vasthi ganz von sich zu entfernen, da man besorgte, ihr Beispiel möchte auch nachtheilig auf den Gehorsam anderer Weiber gegen ihre Männer wirken; worauf der König Briefe in alle Landschaften seines grossen Reiches, je in der Sprache der einzelnen, sandte, mit dem Befehl, dass jeglicher Mann Herr in seinem Hause sein sollte (Kp. 1). Hierauf wurden die schönsten Jungfrauen im Lande zusammengesucht, nach der Burg Susan gebracht, und jede nach zwölfmonatlicher Reinigungszeit vor den König geführt, dass er daraus sich die ihm wohlgefälligste zur Königin bestimme; seine Wahl traf im

7. Jahre seiner Regierung eine Jüdin, mit Namen Hadassa oder Esther, die Pflegetochter eines Mardochai, ihres Vetters, eines Benjaminiters, auf dessen Rath sie ihre jüdische Abkunft nicht entdeckte; sie ward also zur Königin bestimmt (2, 1—20). Mardochai hatte bald darauf Gelegenheit, einen meuchelmörderischen Anschlag zweier Thürhüter gegen den König zu entdecken, den er durch Esther dem Könige kund that, worauf die Meuterer aufgehängt wurden, und die Sache in die Reichsannalen geschrieben ward (2, 21—23).

Darnach erhob der König einen gewissen Haman zum Obersten in seinem Reich, vor dem alle Knechte des Königs sich, dem Befehl des Königs gemäss, beugen und niederwerfen mussten. Da aber Mardochai sich dazu nicht verstand, fasste Haman grossen Grimm gegen ihn und sein Volk, und bewog den König, indem er ihm für seine Schatzkammer 10,000 Talente Silber anbot, die der König jedoch ihm selbst überliess, ein Edict zu geben, das in die sämmtlichen Provinzen des Königs verbreitet ward, wonach an einem und demselben Tage, dem 13. des Monats Adar, im 12. Jahre des Königs, alle Juden, alt und jung, sollten umgebracht und ihr Gut geplündert werden (Kp. 3).

Dieses Edict erregte die grössten Wehklagen unter allen Juden in allen Provinzen; Esther hörte von dem Edict aber erst durch Mardochai, der in Sack und Asche gekleidet mit kläglichem Geschrei bis an die königliche Pforte kam. Sie fand erst Schwierigkeit, etwas für ihre Volksgenossen beim Könige zu thun, da sie schon seit 30 Tagen nicht zum Könige gerufen war, und sich fürchtete, ungerufen sich ihm zu nahen; doch wusste Mardochai ihren Entschluss zu wecken. Nachdem sie, ebenso wie Mardochai mit den anderen Juden in Susan, drei Tage lang gefastet hatte, stellt sie sich in den inneren Hof des Königs, wird vom Könige gnädig angenommen, erbittet sich von ihm auf sein Begehren, dass der König mit Haman den Tag zu Mittag bei ihr speisen möge; und als bei Tische der König sie von neuem nach ihrem Begehren fragt und verspricht, es ihr bis zur Hälfte seines Königreiches zu bewilligen, bittet sie den König noch einmal, mit Haman zu ihr zu kommen, zu dem Mahle, das sie für sie zurichten werde (4, 1—5, 8). Inzwischen wurde Haman von neuem erbittert über Mardochai, der an der Pforte des Königs vor ihm nicht aufstand, und liess auf Zureden seiner Frau einen Baum, 50 Ellen hoch, aufrichten, indem er den König am andern Morgen zu bereden dachte, Mardochai daran aufzuhenken (5, 9—14). In der Nacht aber hatte der König, da er nicht schlafen konnte, sich aus den Reichsannalen vorlesen lassen, und war hier auf die Erzählung von der früher durch Mardochai angegebenen und vereitelten Meuterei der beiden Thürhüter gegen seine, des Königs, Person gekommen. Da er hörte, dass ihm dafür nichts erwiesen sei, fragte er Haman, der so eben kam, um des Königs Befehl zu Mardochai's Aufhenkung auszuwirken, was mit dem Manne zu thun sei, dessen Ehre der König beliebe. Haman, in der Meinung, der König denke an ihn, nannte die höchsten Ehrenerweisungen, die er denn auch alsbald an Mardochai öffentlich ausführen lassen musste, zu seinem bitteren Verdruss (Kp. 6).

Als Haman nun zu Mittag mit dem Könige bei der Esther speisete, und der König seine Frage an Esther, was ihr Begehren sei, wiederholte, bat sie ihn, ihr ihr Leben sammt ihrem Volke zu schenken, und bezeichnet[e] auf die weitere Frage des Königs den Haman als den, der ihnen das Unheil bereitet. Als der König darauf sich einen Augenblick entfernte und bei seiner Rückkehr den Haman vor dem Polster der Esther knieend fand, indem er sie um sein Leben anflehte, ward er sehr erbittert und liess denselben sogleich an den Baum aufhenken, den Haman in seinem Hause für Mardochai hatte aufrichten lassen (Kp. 7); das Haus Hamans gab der König der Esther, und diese setzte den Mardochai darüber, dem der König seinen Ring gab, welchen er dem Haman abgezogen hatte (8, 1—2). Auf die weitere Bitte der Esther gestattete der König ihr und dem Mardochai, zur Vereitelung des früheren Edictes zur Vertilgung der Juden Maassregeln in seinem Namen, welche sie wollten, zu treffen; worauf Mardochai am 23. des 3. Monats an die Juden und Statthalter der 127 Landschaften des Königs Briefe, mit dem Ring des Königs untersiegelt, schreiben liess, worin der König den Juden aller Orten gestattete, sich zu versammeln, für ihr Leben zu stehen und alles Volk, das sie befeinden würde, sammt Kindern und Weibern umzubringen und ihr Gut zu rauben, an dem früher zu ihrer Vertilgung angesetzten Tage, dem 13. des 12. Monats, Adar.

Dieses Edict erregte grosse Freude und Jubel in Susan, sowie unter den Juden in allen Landschaften, wohin es gesandt ward; und viele Einwohner der Länder wurden aus Furcht vor den Juden selbst Juden (Kp. 8.) Dieses hatte nun auch die Wirkung, dass, als jener gefürchtete Tag herankam, die Juden sich in allen Städten zum Widerstand gegen ihre Widersacher versammelten, und dass sie, da sie von den Beamten des Königs aus Furcht vor Mardochai unterstützt wurden, alle ihre Feinde tödteten. In Susan erwürgten sie an dem einen Tage 500 Mann, und da Esther daran noch nicht genug hatte, bewilligte ihr der König, dass die Juden auch den folgenden Tag, den 14. Adar, ebenso verfahren könnten, wo denn noch 300 Mann erwürgt wurden, und die 10 Söhne Hamans an den Baum gehenkt. In den übrigen Ländern des Königs wurden an dem einen Tage (dem 13. Adar) durch die Juden 75,000 Mann ihrer Feinde getödtet; an die Beute legten sie jedoch ihre Hand nicht. Der folgende Tag nach dieser Metzelei (in Susan d. 15, in den Provinzen d. 14. Adar) wurde als Tag des Gastmahls und der Freude gefeiert (9, 1—19). Darauf schrieb Mardochai diese Geschichte auf; er und Esther sandten Briefe in alle persischen Landschaften, mit dem Befehl an alle Juden, für alle Zeiten den 14. und 15. Adar jegliches Jahr zu feiern, als die Tage Purim, von פּוּר, pers. „das Loos", in Beziehung auf das Loos, welches nach 3, 7 Haman in Absicht auf sein Vorhaben zur Vertilgung der Juden geworfen hatte, dessen Bedeutung dort indessen wenig klar ist (9, 20—32).

Zuletzt (Kp. 10) wird dann noch die Macht und Grösse des Ahasverus, wie die des Mardochai hervorgehoben, und bemerkt, dass darüber in der „Zeitgeschichte der Könige der Meder und Perser" geschrieben stehe.

Dies ist der wesentliche Inhalt des Buches, welches nach einer der eine Hauptrolle spielenden Personen das Buch Esther heisst, מְגִלַּת אֶסְתֵּר. Es ist im hebräischen Kanon eins der sog. מְגִלּוֹת, die an gewissen Festtagen besonders vorgelesen werden, und zwar dieses Buch am Purimfeste, dem 14. und 15. Adar, da es den Ursprung dieses Festes erzählt; bei den Juden heisst es auch die מְגִלָּה *κατ' ἐξοχήν*. Die späteren Juden legen auf dieses Buch überhaupt grossen Werth, stellen es zum Theil der Thora an die Seite und ziehen es allen andern Ketubim und selbst den Nebiim vor.

Moses Maim. spricht sich so über dasselbe aus, in den Tagen des Messias würden alle Nebiim und Ketubim abgeschafft werden, mit Ausnahme des Buches Esther, welches ebenso dauerhaft sei, wie die Thora und das mündliche Gesetz, die nie untergehen würden (s. Carpzov Introd. I, 366).

Doch finden sich Spuren, dass es früher auch bei den Juden nicht allgemein so hoch gestellt sein kann.

Der Talm. Hieros. sagt (tr. Megilloth, fol. 70, 4), über die Einführung des Purimfestes durch Esther und Mardochai hätten 85 Aelteste, worunter mehr als 30 Propheten, als über eine Neuerung wider das Gesetz gespottet; was nothwendig voraussetzt, dass es früher nicht allgemein bei den Juden in so grossem Ansehen, wie später, kann gestanden haben.

Mehr Bedenken hat das Ansehen des Buches in der christlichen Kirche gefunden. So finden wir, wie wir in der Geschichte des Kanons sehen werden, bestimmte Zeugnisse, dass es in den ersten Jahrhunderten, zwar nicht in der lateinischen, aber in der griechischen Kirche, zum Theil gar nicht als kanonisch angesehen, zum Theil unter die Bücher zweiter Klasse, zugleich mit unsern alttestamentlichen Apokryphen, gerechnet ist. Noch Junilius (de partibus legis divinae, Cp. 3) schreibt, dass zu seiner Zeit (im 6. Jahrhundert) sehr gezweifelt wurde, ob das Buch Esther in den Kanon gehöre. Diese Bedenklichkeiten sind aller Wahrscheinlichkeit nach in der christlichen Kirche davon ausgegangen, weil man an dem ganzen in ihm herrschenden Geiste Anstoss nahm und meinte, ihm deshalb nicht den Charakter einer heiligen kanonischen Schrift beilegen zu können. Später hat niemand stärkeren Anstoss daran genommen, als Luther.

De servo arbitrio: Liber Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur. Vgl. Tischreden (W. A. XXII, 2080): Und da der Doctor das andere Buch der

Makkabäer corrigirte, sprach er: Ich bin dem Buche und Esther so feind, dass ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.

Nicht minder haben Semler u. A. an dem Geiste des Buches Anstoss genommen, wie denn auch der kathol. Theologe Sixtus Senensis (Biblioth. sancta) es zu den deuterokanonischen Büchern gerechnet haben will.

Doch hat es auch nicht an christlichen Theologen, sowohl katholischen, als protestantischen, gefehlt, welche solche Vorwürfe gegen dasselbe für durchaus ungerecht erklären und in ihm nichts finden, was dem Geiste der Heiligkeit entgegen wäre, oder weshalb es den übrigen Büchern der heiligen Schrift nicht sollte gleichgestellt werden.

So z. B. entschieden Carpzov u. A., auf gewisse Weise auch noch Hävernick. Dieser erkennt zwar an, was von vielen, auch christlichen Auslegern nicht anerkannt wird, dass allerdings die hier handelnden Hauptpersonen, wie Esther und Mardochai, schon deutlich das Gepräge des späteren entarteten Judenthums an sich tragen, ohne theokratische Frömmigkeit oder gar Begeisterung; aber das Buch gehe auch auf nichts weiter aus, als eben eine einfache, getreue Darstellung der Ereignisse und Charaktere zu geben, ohne etwas zu verschönern, ohne das Bewusstsein der Verlassenheit von Gott, worin jene Zeit stand, heuchlerisch zu verdecken und den Begebenheiten ein ihnen fremdes Colorit zu geben.

Allein bei einem unbefangenen Lesen lässt es sich durchaus nicht verkennen, dass der Verfasser selbst an den Charakteren und der Handlungsweise seiner jüdischen Volksgenossen, der Esther und des Mardochai, ein besonderes Wohlgefallen findet, dass die Sinnesart, welche sie kundgeben, ihm als die rechte, ihres Volkes würdige, erscheint; dann aber lässt sich mit Wahrheit behaupten, dass in dem Buche ein sehr engherziger, jüdischer Rache- und Verfolgungsgeist herrscht, und keine andere Schrift des A. T. von dem Geiste des Evangeliums so fern ist, wie diese. Auffallend ist auch, und zur Charakteristik des untheokratischen Geistes der Schrift dienend, dass in dem ganzen Buche nicht ein einziges Mal der Name Gottes genannt wird, weder אֱלֹהִים noch יְהוָֹה, da es doch dem Verfasser bei dem Gegenstande seines Werkes keineswegs an Gelegenheit fehlte, Gott zu nennen, die Geschichte in eine Beziehung zu Gott zu stellen, und es ganz verkehrt ist, wenn Hävernick sagt, es liege in der Natur der Sache, dass der Gottesname im Buche nicht erscheine.

Mehr zweifelhaft kann man über den geschichtlichen Charakter des Buches sein.

In dieser Beziehung ist es besonders zuerst von Semler angegriffen und für Dichtung erklärt worden, dem auch Andere zum Theil ganz gefolgt sind, zum Theil wenigstens die Geschichtserzählung für sehr ausgeschmückt und wenig treu halten. Andere dagegen haben sie wieder in jeder Beziehung als treu und geschichtlich zu rechtfertigen gesucht; so unter Andern zuletzt besonders Hävernick, auch Mich. Baumgarten, de fide libri Estherae. 1839, Keil, Joh. Ans. Nickes (Benediktiner zu Rom) de Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres. Pars prior (Rom 1856), Cp. 2: De historica libri Estherae auctoritate. p. 17—71 (unbedeutend). Dagegen vgl. aber besonders de Wette, Ausg. 5 u. 6, §. 198 a. Anm. b.

Für den geschichtlichen Charakter scheint allerdings die Hervorhebung vieler speciellen Züge zu sprechen, namentlich die Nennung vieler einzelnen sonst unbekannten Personen, wie z. B. 1, 10 der sieben Verschnittenen und 1, 14 der sieben höchsten Beamten des Königs, 9, 7–9 der zehn Söhne Hamans, u. a. Auch scheinen die Sitten und Einrichtungen am persischen Hofe wenigstens zum Theil treu und lebendig geschildert zu sein. Allein das Ganze ist der Art, dass der unbefangene Beurtheiler es nicht leicht für reine Geschichtserzählung wird halten können. Ich mache nur auf Folgendes aufmerksam.

a) Wie lässt es sich denken, dass, wenn der persische Despot auch, durch einen Günstling gereizt, den Vorsatz gefasst hätte, alle Juden in seinem Reich auszurotten, er dieses würde 12 Monate früher, als die Ausführung stattfinden sollte, in allen Provinzen seines Reiches durch königliche Ausschreiben haben bekannt machen lassen, und nicht bloss heimlich für die Statthalter, sondern für die Völker selbst (Kp. 3)?

Man hat, um dieses zu erklären, sich die Sache so gedacht, es sei auf eine Austreibung der Juden aus dem persischen Reiche abgesehen gewesen; Haman habe selbst beabsichtigt, durch frühe Bekanntmachung des Befehls die Juden zu veranlassen, sich durch die Flucht zu retten, um dann desto eher ihre Besitzungen der Regierung anzueignen; nur was nicht entrinnen konnte, sollte dann niedergemacht werden. Allein in der Erzählung findet sich auch nicht die geringste Andeutung, wie man bei der sonstigen Umständlichkeit doch wohl erwarten würde, dass die Juden nun veranlasst worden wären, auf die Flucht zu denken. Zu erwägen ist auch, was gewöhnlich ganz unbeachtet bleibt, dass zu den persischen Provinzen der Zeit auch Judäa gehörte, welches damals wieder fast ganz von Juden bewohnt war. So hätte der König demnach auch hier durch sein Edict

die Vertilgung aller Juden, also fast aller Bewohner des Landes angeordnet und 12 Monate vorher angekündigt; das ist in der That schwer zu glauben.

b) Nicht minder unglaublich ist, dass, als der König nachher jenen Befehl bereute und ihn doch nicht zurücknehmen konnte, bloss der Umstand, dass durch ein zweites Edict den Juden Erlaubniss ertheilt ward, sich gegen ihre Feinde und Angreifer zu vertheidigen, sollte den Erfolg gehabt haben, dass Alles in allen Landen den Juden unterlag, dass sie 75,000 Mann — gleichfalls Unterthanen des Königs — tödteten. Wenn auch die Beamten des Königs aus Furcht vor dem jetzigen Günstlinge Mardochai sie begünstigten, so konnten dieselben doch schon nach dem ersten nicht widerrufenen Edict des Königs sie nicht auf thätige Weise unterstützen. Ganz und gar unnatürlich ist auch, dass, nachdem die Juden in Susan an dem einen Tage, auf den das erste Edict des Königs ihre Ermordung befohlen hatte, schon 500 ihrer Widersacher getödtet hatten, der König nun auf Bitten der in ihrer Rachsucht und ihrem Blutdurst noch nicht befriedigten Esther sollte durch ein Edict gestattet haben, dieses Blutbad auch den folgenden Tag fortzusetzen, wo auf die Juden selbst kein Angriff mehr gestattet war.

c) Sehr schwer zu glauben ist auch, dass ganz Susan, wie durch das erste königliche Edict unter Haman in Schrecken, so durch das zweite, das des Mardochai, sollte in so grossen Jubel gekommen sein, wie es nach 3, 15; 8, 15 erscheint.

d) Etwas sehr unwahrscheinliches hat es, dass der König in alle Landschaften des Reichs ein besonderes Edict sollte erlassen haben, mit dem Befehle, dass jeder Mann Herr in seinem Hause sein sollte (1, 22).

e) Nicht ohne grosse Schwierigkeit und Unklarheit ist auch, wie Esther so lange Zeit am Hofe auch als königliche Gemahlin sollte haben vor dem Hofe, vor dem Könige und Haman selbst ihre Abkunft verbergen können, wie in der Geschichte dargestellt wird. — Noch Anderes s. bei de Wette.

Was dagegen am meisten für die Geschichtlichkeit des Inhaltes im Allgemeinen spricht, ist das Purimfest selbst, welches zum Andenken an diese Begebenheit gefeiert wird.

Erwähnt wird dasselbe schon 2. Makk. 15, 36, wo es heisst, es sei festgesetzt worden, dass der Sieg über Nikanor jedes Jahr gefeiert werden solle

am 13. Adar, am Tage vor der ἡμέρα Μαρδοχαϊκή. Wahrscheinlich ist es auch Joh. 5, 1 gemeint (ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων).

Dieses Fest, wie es gefeiert wird, setzt allerdings die Begebenheit unseres Buches voraus. Doch wäre möglich, dass es ursprünglich eine etwas andere, oder eine allgemeinere Bedeutung gehabt hätte, etwa in Bezug auf die Befreiung des Volkes aus dem Exil, oder ähnlich, und dass erst eine spätere Vorstellung ihm die bestimmte Beziehung auf eine einzelne Errettung, wie sie in diesem Buche erzählt wird, gegeben hätte. Der an sich dunkle Name פּוּרִים wird hier, wie schon bemerkt, erklärt nach dem Pers. als Loose, und zwar abgeleitet von dem Loose, welches Haman geworfen habe, um die Zeit für die Verderbung der Juden zu bestimmen (3, 7; 9, 24). Allein was dort von dem Looswerfen Hamans erzählt wird, ist für die Begebenheit selbst etwas sehr unwesentliches, und was kaum zur allgemeinen Kenntniss, zumal der Juden, kommen konnte, so dass mir wenigstens sehr zweifelhaft ist, ob diese Ableitung des Namens wirklich eine geschichtliche, authentische ist. Ueberhaupt, wenn dem Buche Geschichtliches zu Grunde liegt, was allerdings nicht unwahrscheinlich ist, so lässt sich doch nicht leicht ermitteln, was und wie viel dieses gewesen sei.

Auch über den Verfasser und die Zeit der Abfassung des Buches lässt sich etwas genaueres mit einiger Sicherheit nicht leicht ermitteln. Der Talmud *) schreibt es im Allgemeinen der grossen Synagoge zu, Aben Esra und die meisten Rabbinen legen es dem Mardochai bei; so auch manche christliche Theologen.

Man meint nämlich, das Buch selbst bezeichne sich als eine Schrift des Mardochai, 9, 20. 32. Auch de Wette (§. 199) meint, dass der Verfasser dort sich als den Mardochai bezeichnen wolle. Allein das scheint doch nicht der Fall zu sein. Jene Stellen reden zwar von einer Schrift, worin Mardochai die Begebenheit erzählt und die Einsetzung des Festes angeordnet habe. Doch scheint der Verfasser nicht gerade andeuten zu wollen, es sei das eben dieses sein Buch selbst gewesen.

Dass die Abfassung unseres Buches nicht in diese frühe Zeit fällt, lässt sich nach dem ganzen schriftstellerischen Charakter mit der grössten Wahrscheinlichkeit schliessen, aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach dem persischen Zeitalter,

*) Tr. Baba bathra fol. 15, 1: Viri Synagogae magnae scripserunt Ezechielem et duodecim minores prophetas, Danielem et volumen Esther.

vielleicht noch bedeutend später. Ob es in Palästina geschrieben ist, oder in Persien selbst, wage ich zur Zeit nicht zu bestimmen. Jedenfalls scheint der Verfasser Gelegenheit gehabt zu haben, sich mit den Einrichtungen und Sitten am Hofe orientalischer Fürsten bekannt zu machen; ob irgend durch eigene Anschauung, oder auf anderem Wege, lässt sich schwerlich bestimmen. Aber das sieht man, dass es ihm nicht an Geschick gefehlt hat, diese Kenntniss zum Zweck seiner Erzählung zu benutzen.

B. Die prophetischen Bücher.

Allgemeine Bemerkungen über den Prophetismus bei den Hebräern. *)

In der allgemeinen Einleitung zu den historischen Büchern haben wir gesehen, dass viele der früheren geschichtlichen Werke der Hebräer, die in unseren alttestamentlichen Büchern

*) Chr. Aug. Crusius (Prof. zu Leipz., † 1775), Hypomnemata ad theol. propheticam. 3 Thle. Leipz. 1764—78, wovon der 1. Thl. die allgem. Betrachtungen enthält, die beiden andern einzelne prophetische Aussprüche behandeln, und zwar der 3. ausschliessl. den Jesaja. — Hengstenberg, Christologie d. A. T. 1. Ausg. I, 1 (1829) S. 293—332: die Beschaffht. d. Weissagung. Umgearbeitet und wesentlich verbessert in der 2. Ausg. III, 2 (1857). S. 158—217. — Dan. v. Cöln, Beiträge zur Würdgg. der Prophetie der Hebräer nach ihren Analogien im N. T., im: Euphron, Zeitschr. f. Religion u. Kirchenthum, herausg. v. Herold u. Tiebe. Jahrg. 1833. Hft. 1. S. 1—40. — Hitzig, Der Prophet Jesaja. 1833. Einl. S. XXII—XXXIII: Der Prophetismus. — Knobel, Der Prophetismus der Hebräer vollstdg. dargest. 2 Thle. Breslau 1837. — Friedr. Burch. Köster, Die Propheten des A. u. N. T. nach ihrem Wesen und Wirken dargest. Leipz. 1838. — Redslob, Der Begr. des Nabi oder des sog. Propheten bei den Hebr. Leipz. 1839. — J. Chr. K. Hofmann (zu Erlangen), Weissagg. u. Erfüllg. im A. u. im N. T. Ein theol. Vers. 1. Hälfte Nördl. 1841. 2. Hlfte 1844. — Ewald, Die Propheten d. A. B. 1. Bd. (1840). S. 1—64. — Delitzsch, Die bibl.-proph. Theologie, ihre Fortbildg. durch Crusius und ihre neueste Entwicklg. seit der Christol. Hengstenberg's. Leipz. 1845. — Fr. Düsterdieck, De rei propheticae in V. T. quum universae tum messianae natura ethica. Gött. 1852. — Laur. Reinke (Prof. zu Münster), Beitr. zur Erkl. d. A. T. Bd. 2 (Münst. 1853), S. 1—202: Allgem. Einl. in die Weissagungen etc. — Bunsen, Gott in der Geschichte. Thl. 1 (Leipz. 1857), S. 221—256: Die leitenden Ideen d. Weltanschauung der hebr. Propheten.

citirt werden, Propheten zu Verfassern gehabt haben, so viel sich aus den angeführten Titeln derselben folgern lässt; dass also diese wenigstens während eines bedeutenden Zeitraums die historische Schriftstellerei in diesem Volke vornehmlich müssen getrieben haben; und wenn wir auch bei den uns erhaltenen geschichtlichen Büchern des A. T. bei keinem mit Sicherheit beweisen können, dass der Verfasser bei seinen Lebzeiten unter seinem Volke als Prophet angesehen worden sei, so lässt sich doch so viel nicht bezweifeln, dass die meisten derselben auf jenen von Propheten über die Geschichte ihrer Zeit verfassten Schriften beruhen, dass diese bei ihnen zu Grunde liegen. Erhalten hat sich uns dagegen von den Propheten selbst eine Reihe anderer Schriften, die *κατ᾽ ἐξοχήν* prophetischen, welche im alttestamentlichen Kanon von den Büchern der zweiten Abtheilung, den נְבִיאִים, die zweite Unterabtheilung bilden, die sog. Prophetae posteriores.

Auch diese gehen, wie die historischen Schriften, auf die Befestigung und Vollendung der jüdischen Theokratie aus, haben aber dieses Ziel auf eine noch mehr unmittelbare Weise vor Augen. Während die historischen Bücher die bisherige Entwicklung der Theokratie schildern, in den vor langer Zeit oder so eben erst abgelaufenen Begebenheiten des israelitischen Volkes, und uns vor Augen führen, wie Jehova sich dieses Volk zum besonderen Eigenthum erkoren, mit demselben einen Bund geschlossen und an dessen Erfüllung die herrlichsten Verheissungen geknüpft habe, wie aber das Volk durch wiederholte Vergehungen deren Erfüllung an sich vereitelt und fortgesetzte und wiederholte Strafgerichte über sich herbeigeführt habe, fassen die im engeren Sinne prophetischen Bücher den Zustand der Theokratie, zu welchem sich diese in dem jedesmaligen Zeitalter des Propheten gestaltet hatte, unmittelbar in's Auge. Die vergangene Geschichte des Volkes und der göttlichen Leitung desselben, seiner Uebertretungen und Bestrafungen, setzen sie voraus und knüpfen unmittelbar an die Gegenwart an, indem sie hervorheben, wie auch jetzt noch fortgesetzt dem Willen Jehova's entgegengehandelt werde, wie dieses fort und fort die göttliche Ahndung nach sich ziehen werde; was erforderlich sei, die göttlichen Strafgerichte zu entfernen und abzuwehren, und endlich die Zeit herbeizuführen, wo Jehova alle verheissenen Segnungen an dem Volke werde vollführen können. Es werden hier die früheren Verheissungen, die bereits den Erzvätern ertheilt waren, für die Frommen und Gottesfürchtigen wiederholt und erweitert; für die im Ungehorsam Beharrenden aber und die Widerspenstigen werden von neuem die härtesten göttlichen Strafen angedroht.

Durch diesen Charakter und Inhalt sind denn diese prophetischen Schriften gar sehr geeignet, auch als Geschichtsquellen benutzt zu werden. Sie führen uns in die zur Zeit des Propheten bestehenden Verhältnisse des

israelitischen Volkes, sowohl die inneren als äusseren, die religiösen wie die politischen, meistentheils auf eine weit tiefere und anschaulichere Weise ein, als die eigentlich geschichtlichen Bücher, da in diesen letzteren die Geschichte so mancher Perioden, namentlich derjenigen, worin die Propheten am meisten wirksam waren, so kurz behandelt ist. Ganz besonders aber müssen sie uns wichtig sein als lebendige Zeugnisse, wie Gott dieses Volk fortgesetzt durch von Ihm erweckte Männer geführt und dasselbe hingeleitet habe auf die Ankunft des Heiles, das nach seinem Rathschlusse unter demselben auftreten und sich von da aus über die ganze Welt verbreiten sollte.

Sehr verschieden sind aber die Vorstellungen, welche besonders in neuerer Zeit über den eigenthümlichen Charakter der hebräischen Propheten gehegt werden, und über das eigentliche Wesen derjenigen Wirksamkeit derselben, aus welcher diese prophetischen Schriften hervorgegangen sind, was seinen Grund darin hat, dass man vielfältig nicht mit uneingenommenem Gemüthe diese Schriften selbst betrachtet, sondern mit bestimmten vorgefassten Ansichten daran geht, die zum Theil abstrahirt sind nach Erscheinungen, welche sich auch bei andern Völkern, besonders des Alterthumes, finden.

In früherer Zeit fasste man den Begriff eines Propheten fast ausschliesslich als den eines Vorherverkündigers zukünftiger Begebenheiten und unterschied ihn von den Wahrsagern und Sehern bei andern Völkern nur besonders dadurch, dass seine Vorherverkündigungen durch den Erfolg sich vollständig bewährten, da sie durch den Geist des wahren Gottes eingegeben seien. In neuerer Zeit dagegen hat man vielfältig die göttliche Erleuchtung dieser Männer ganz in den Hintergrund gestellt und ihre Aussprüche durchaus nur als das Product natürlicher Anlagen und rein menschlicher Bildung betrachtet. Man hat sie öfters parallelisirt mit den Demagogen, den Volksrednern bei den Griechen, hat zum Theil ihren Einfluss auf das Volk selbst als höchst verderblich dargestellt und ihnen die ganze Zerrüttung und endliche Auflösung des jüdischen Staates zugeschrieben. Anderswo hat man sie wenigstens betrachtet als Männer, ausgezeichnet vor ihren Zeitgenossen durch Talent, Gelehrsamkeit und Scharfsinn, und dadurch im Stande, über das, was für den Staat Noth sei, Aufschluss zu geben und auch vielfach richtige Blicke in die Zukunft zu thun. Andere haben sie rein als Dichter betrachtet, begabt mit einer reichen poetischen Phantasie, und dadurch im Stande, sich in

die dem Volke bevorstehenden Zeiten in Gedanken zu verlieren; und zum Theil sah man dies so an, als ob nur die Ereignisse vergangener Zeiten besungen und vermittelst einer poetischen Fiction als zukünftig dargestellt würden.

Fast bei allen diesen Ansichten liegt etwas Wahres zu Grunde, und das Falsche besteht nur darin, dass dieses einseitig hervorgehoben, und die andern Seiten ganz in den Hintergrund gestellt werden. Eine so viel wie möglich umfassende und richtige Vorstellung können wir nur gewinnen, wenn wir die Propheten unbefangen nach allen Seiten hin betrachten, nach welchen sich ihre Wirksamkeit uns darstellt, sowohl in den eigentlich prophetischen Büchern, als in dem, was die geschichtlichen Bücher hin und wieder darüber berichten, womit aber auch verschiedene Aussagen des N. T. zu vergleichen sind.

Was zuerst die Benennung und den Begriff des Propheten bei den Hebräern betrifft, so ist die im A. T. gewöhnlichste Bezeichnung derselben נָבִיא. Die Radix dieses Wortes, נבא, kommt im Hebräischen im Kal nicht vor, sondern nur in den abgeleiteten Conjugationen Niphal und Hithpael, und zwar in Bedeutungen, welche erst von der des Nomens wieder abgeleitet sind, als Denominativa von נָבִיא. Es frägt sich aber, welches die eigentliche Grundbedeutung der Radix selbst sei, und so auch die davon ausgehende ursprüngliche Bedeutung von נָבִיא. Die Radix hängt wohl sehr wahrscheinlich zusammen mit נָבַע ebullire, scaturire, Hiph. aussprudeln, ausgiessen; im Arabischen نَبَّأَ indicare, annunciare, c. accus. pers. Hiernach lässt sich nun נָבִיא besonders auf zwiefache Weise erklären: a) passivisch, als Bezeichnung dessen, der benachrichtigt, belehrt ist, nämlich von Gott; so auch Köster, und dieser Erklärung ist allerdings die Form des Wortes günstig, da קָטִיל eigentlich eine passive Form ist. Allein die Ableitung dieser Bedeutung von der Grundbedeutung ist doch wenig natürlich, und noch weniger wie Redslob es erklärt, der ebenfalls die passive Form urgirt: angesprudelt = angehaucht, vom Geiste Gottes. b) Die Form קָטִיל aber hat auch sonst nicht selten, wenn sie von intransitiven Verbis ausgeht, eine intransitive Bedeutung, wie z. B. נָגִיד, Fürst (von נגד, wohl = in fronte esse) פָּלִיט Flüchtling, צָעִיר klein, עָשִׁיר. Nun ist aber auch נבא nicht unwahrscheinlich in seiner Grundbedeutung ein eigentliches Intransitivum:

scaturire, und dieses auf das Hervorquellen der Rede übertragen: reden. Und so kann daher auch das Nomen bei dieser Form gar wohl eine dem entsprechende Bedeutung gehabt haben, wie Gesenius u. A. annehmen, dass es eigentlich = Sprecher war, und besonders Wortführer, Dolmetscher. Und dieses hat überwiegende Wahrscheinlichkeit. Es ist nur das Wort schon zeitig im Sprachgebrauche vorzugsweise in Bezug auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen gebraucht, als Bezeichnung eines Mannes, welcher gleichsam der Sprecher und Dolmetscher ist zwischen Gott und den Menschen, die Mittelsperson.

Dass dieses wirklich der eigentliche Begriff des נָבִיא war, zeigt besonders die Stelle Exod. 7, 1: נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפַרְעֹה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֶךָ „ich mache dich in Beziehung auf den Pharao zum Gott, und Aaron, dein Bruder, soll dein Nabi sein"; du sollst gleichsam der Eingeber sein, der ihm, was gesagt werden soll, an die Hand gibt, er dein Wortführer, Sprecher, der dem Pharao, was du ihm an die Hand gibst, vorträgt. Derselbe Gedanke anders ausgedrückt Ex. 4, 16: וְדִבֶּר־הוּא לְךָ אֶל־הָעָם וְהָיָה הוּא יִהְיֶה־לְּךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה־לּוֹ לֵאלֹהִים. Der Nabi erscheint also an jener Stelle als eine Mittelsperson zwischen Gott und den Menschen, um die Worte Gottes den Menschen auf eine ihnen verständliche Weise zu verkündigen, wie Aaron die Mittelsperson war zwischen Moses und dem Pharao, um dem letzteren kund zu thun, was Moses ihm auftrug, an die Hand gab. Vgl. Deut. 18, 18: „Propheten (Sing. collect.) will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist, und will meine Worte in ihren Mund legen, und sie sollen zu ihnen reden Alles, was ich ihnen gebiete: und wer nicht höret auf meine Worte, die sie in meinem Namen reden, an dem will ich es rächen" etc. Vgl. auch Jer. 15, 19: „du sollst mein Mund sein", כְּפִי תִהְיֶה = mein Prophet.

Darnach ist also der Begriff eines Nabi nicht auf den eines Sehers und Verkündigers zukünftiger Begebenheiten beschränkt; noch weniger aber bezeichnet es, wie von Manchen in neuerer Zeit angenommen ist, jeden Volks-Lehrer oder einen Dichter. Es bezeichnet gleichsam einen Dolmetscher zwischen Gott und den Menschen, einen Vertrauten Gottes, dem Jehova sich offenbart, um durch ihn den Menschen kund zu thun, was er ihnen verkündigen will, mag sich dieses auf die Zukunft beziehen, oder auf Enthüllung des Wesens Gottes, oder auf Offenbarung der Geheimnisse der Natur, oder auch auf Kundmachung des Sittengesetzes.

Daher heisst Abraham ein Nabi, Gen. 20, 7: „Und nun gib du (Abimelech) das Weib seinem Manne zurück, denn er ist ein נָבִיא, und er wird

für dich beten, dass du lebest". Ps. 105, 15 heissen die Patriarchen überhaupt Propheten Jehova's (נְבִיאַי).

Philo de monarchia I, 9 fin., pg. 820 ed. Par.: ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ. De praemiis et poenis §. 9. pg. 918: ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ. Vgl. de vita Mosis II, 7. pg. 659. Quis rer. divinar. haeres? §. 52. pg. 517, §. 53. pg. 518. De special. legibus quae referuntur ad octavum etc. §. 8. pg. 343 ed. Mang.

Ist nun dieses die eigentliche Bedeutung des Wortes, so ist das griechische προφήτης, wie die LXX haben, die passendste Uebersetzung dafür, denn προφήτης ist bei den Griechen ursprünglich nicht gerade ein Vorherverkündiger zukünftiger Begebenheiten, es entlehnt seine Bedeutung von πρόφημι nicht in der Bedeutung „vorhersagen", sondern in der Bedeutung „aussprechen", palam proferre; und προφήτης ist eigentlich ein Sprecher, der als solcher die Mittelsperson zwischen zweien macht, der die Aussprüche oder die Willensmeinung des einen dem andern auf eine verständliche Weise kund thut (wie auch ὑποφήτης).

So heissen bei Dionys. Halic. II, 73 die Priester προφῆται τῶν θείων, interpretes cultus divini = ἐξηγηταί, womit es dort zusammensteht. Diod. Sic. 1, 2 heisst die Geschichte προφῆτις τῆς ἀληθείας, gleichsam der Mund, dessen die Wahrheit sich bedient, sich kund zu machen. Bei Plato Phaedr. pg. 262 D heissen die Dichter Μουσῶν προφῆται. Daher auch von dem Ausleger der Schriftsteller, Themistius orat. XXIII pg. 290 Ἀριστοτέλους προφήτην Aristotelis interpretem. Aristoph. Aves 972: ἐπέων προφήτης carminum interpres.

Ganz besonders aber wird προφήτης von demjenigen gebraucht, der das, was der μάντις im ekstatischen Zustande in abgerissenen dunkeln Worten ausspricht, auffasst, deutet und Anderen kund macht, und dessen Geschäft ist die προφητεία.

So bestimmt es ausdrücklich Plato im Timaeus, ed. Bip. IX. pg. 391 sq. ed. Bekker P. III. vol. II. pg. 101 sq. (bei de Wette §. 202 a.). Vgl. Pindar μαντεύεο, Μοῦσα, προφητεύσω δ' ἐγώ.

Zwar wurde schon in früherer Zeit bei den Griechen dieser Unterschied zwischen dem μάντις und προφήτης nicht immer beobachtet, und man nannte auch den im ekstatischen Zustande befindlichen Seher selbst zuweilen προφήτης, was Plato a. a. O. bemerkt und tadelt. Die eigentliche und im Sprachgebrauch gewöhnliche Bedeutung des προφήτης ist aber die

angegebene: Sprecher, Verkündiger, Dolmetscher, und es ist daher das passendste Wort für das Hebräische נָבִיא.*)

Nicht gegründet ist, wenn Köster meint (S. 191), die LXX würden das hebräische Wort passender durch θεοπρόπος gegeben haben.

Anderswo wird der Prophet als ein Mann Gottes bezeichnet, אִישׁ (הָ)אֱלֹהִים. Es ist dieses an sich ein allgemeinerer Ausdruck, der aber ganz besonders von den Vertrauten Gottes gebraucht wird, denen Gott sich auf unmittelbare Weise offenbart, und deren er sich bedient, um auch Anderen wiederum seinen Willen kund zu thun. Richt. 13, 6. 8 steht es selbst von überirdischen Wesen, die von Gott an einen Menschen gesandt werden; doch gewöhnlich von Menschen, deren er sich solchergestalt als Vermittler bedient. So 1. Sam. 2, 27; 9, 8, und besonders öfter in den Büchern der Könige. Auch in dieser Bezeichnung liegt Nichts, was darauf hinwiese, dass die Gabe und das Geschäft dieser Männer ausschliesslich oder vorzugsweise sich auf ein Vorhersagen des Zukünftigen bezogen hätte; sondern es führt nur im Allgemeinen auf ein näheres vertrauteres Verhältniss mit der Gottheit.

Etwas anderer Art sind die Benennungen רֹאֶה und חֹזֶה, welche beide gleichfalls öfter für Propheten vorkommen. Das erstere רֹאֶה kommt besonders öfter vor von Samuel, 1. Sam. 9, 9ff.; 1. Chron. 9, 22; 26, 28, sowie von einem Propheten Hanani zur Zeit des jüdischen Königs Asa, 2. Chron. 16, 7. 10. Auch dieser Ausdruck hat an sich keine bestimmte Beziehung gerade auf die Zukunft, welche ihnen aufgeschlossen gewesen sei; sondern deutet nur überhaupt darauf hin, dass ihnen der Blick in den göttlichen Rathschluss und die göttlichen Geheimnisse geöffnet war, wo sie dann auch im Stande waren, Andern darüber Aufschlüsse zu ertheilen.

1. Sam. 9, 9 findet sich eine Andeutung darüber, dass die Benennung רֹאֶה in früherer Zeit die gewöhnlichere gewesen und erst später dafür נָבִיא herrschend geworden sei: „Vormals sprach man in Israel so, wenn man ging Gott zu fragen: kommt, lasset uns gehen עַד רֹאֶה; denn לַנָּבִיא הַיּוֹם יִקָּרֵא לְפָנִים הָרֹאֶה." Hiernach scheint נָבִיא wirklich erst in etwas späterer

*) Vgl. Bardili significatus primitivus vocis προφήτης etc. Gött. 1786. A. Th. Hartmann, Micha, neu übersetzt. 1800. 3. Excurs. Gesenius W. B. s. v. נָבִיא und Schleusner s. v. προφήτης und die dort citirten Schriften. Koppe excurs. 3 in epist. ad Ephes. de Wette §. 201ff. Paulus, Commentar über die drei ersten Evgg. 1804 (z. Luc. 1, 67).

Zeit im Sprachgebrauche gewöhnlicher geworden zu sein, am wahrscheinlichsten wohl seit dem Zeitalter Samuels, wo die Propheten anfingen, ein mehr öffentliches Leben zu führen und auch auf mehr selbstthätige Weise in den Gang der öffentlichen Angelegenheiten einzugreifen, während bis auf Samuel nur von Zeit zu Zeit einzelnen Männern eine solche unmittelbare Erleuchtung zu Theil ward, die aber im Allgemeinen mehr still und zurückgezogen für sich lebten, und, wenn sie nicht besonders um Belehrung gefragt wurden, fast nur ein beschauliches Leben führten; worauf auch der Name רֹאֶה selbst hinführt, während in dem Ausdrucke נָבִיא schon mehr auf ein öffentliches Auftreten hingewiesen wird, auf ein Aussprechen dessen, was durch die Gottheit geoffenbart und eingegeben war; ebenso wie in מַטִּיף, was Micha 2, 11 vom Propheten vorkommt und der etymologischen Bedeutung nach dem נָבִיא ganz entsprechend ist. (Das Verbum הִטִּיף ib. V. 6; Am. 7, 16; Ez. 21, 2. 7 von der prophetischen Rede.)

Mit רֹאֶה ist חֹזֶה ganz gleichbedeutend. Es findet sich dieser Ausdruck zuerst 2. Sam. 24, 11, wo Gad bezeichnet wird als הַנָּבִיא חֹזֵה דָוִד. Ausserdem kommt er nur in der Chronik vor und scheint erst in späterer Zeit neben den beiden andern Ausdrücken üblich geworden zu sein.

1. Chron. 29, 29 werden neben einander bezeichnet Samuel als הָרֹאֶה, Nathan als הַנָּבִיא und Gad als הַחֹזֶה, was aber nicht so darf aufgefasst werden, als ob der Chronist mit diesen 3 verschiedenen Wörtern bestimmt drei verschiedene oder verschieden modificirte Begriffe verbunden hätte; sondern seinen Grund ohne Zweifel nur in dem mehr zufälligen Umstande hat, dass in dem Titel der hier von dem Chronisten citirten Schriften jener Männer ihre Namen mit diesen verschiedenen Epithetis versehen waren*).

Solche Propheten nun, von Gott auf unmittelbare Weise erleuchtete Männer, hat es bei dem Theile des Menschengeschlechtes, dessen Geschichte uns in der Schrift besonders vorgeführt wird, von den ältesten Zeiten her gegeben. Die ältesten Geschichtsbücher im A. T. beschäftigen sich recht eigentlich damit zu erzählen, wie Gott sich den Frommen und Gläubigen offenbart und ihnen auf unmittelbare Weise seinen Willen und seinen Rathschluss kund gethan habe.

*) Bei Knobel I. §. 9. finden sich ausser den angeführten noch verschiedene andere Benennungen für die Propheten angegeben, nämlich a) צֹפֶה, מְצַפֶּה, שֹׁמֵר, Späher, Wächter, wiefern sie mit wachsamem Auge die Angelegenheiten des Volkes Gottes und der Welt bewachten, Unheil von dem Volke abzuwehren suchten durch Warnung u. s. w. b) מַלְאַךְ יְהוָֹה, עֶבֶד יְהוָֹה. Doch sind dies nicht eigentliche Benennungen, sondern nur Epitheta oder poetische Bezeichnungen derselben.

Am meisten treten mit einem solchen Charakter hervor Noah, Abraham, Isaak, Jakob; dann vor allem Moses, der bezeichnet wird als ein Prophet, wie vor ihm und nach ihm keiner aufgestanden sei, der Jehova geschaut habe von Angesicht zu Angesicht und mit ihm geredet Mund zu Mund (Num. 12, 6—8; Deut. 34, 10 ff.).

Wahrscheinlich aber wurde besonders erst seit dem Zeitalter Samuels die Stellung der Propheten im hebräischen Volke als ein eigentliches munus betrachtet, so dass sie einen eigenen Stand bildeten. Samuel scheint förmlich besondere Einrichtungen getroffen zu haben zur Bildung der Propheten, soweit darauf überhaupt menschliche Einrichtungen Einfluss haben konnten. Er wird, obwohl es nirgends ausdrücklich von ihm erzählt wird, als der Gründer der sogenannten Prophetenschulen betrachtet, und es ist gewöhnlich, von ihm das eigentliche prophetische Zeitalter zu beginnen.*)

Im Zeitalter Samuels finden wir die Nebiim förmlich in Gesellschaften vereinigt; sie ziehen haufenweise umher (1. Sam. 10, 5 ff.) und wohnen gemeinschaftlich, Samuel an ihrer Spitze, in Najoth (נָיוֹת; Ketib נְוָיִת) 1. Sam. 19, 18 ff., wovon zweifelhaft ist, ob es Name eines Ortes bei Rama im Gebirge Ephraim ist, oder ein Ort in dieser Stadt selbst; wahrscheinlich das Erstere. Es waren wohl eine Anzahl ländlicher Wohnungen bei dieser Stadt. Eben so finden wir noch später zur Zeit des Elia und Elisa (850 v. Chr.) die Propheten in Gesellschaft vereinigt und wenigstens theilweise zusammenwohnend.

2. Kön. 6, 1 f.: „Und es sprachen die Söhne der Propheten zu Elisa: Siehe, der Ort, wo wir wohnen vor dir, ist uns zu enge; lass uns an den

*) So wird er schon Apg. 3, 24 als der erste der Propheten bezeichnet; vgl. Hebr. 11, 32. Ebenso wird Samuel Talm. Hier. tr. Chaggiga fol. 77 der Lehrer aller Propheten genannt. Zu vergleichen ist besonders die Weise, wie über ihn Augustin de civit. Dei XVII, 1 sich ausspricht: Hoc itaque tempus, ex quo sanctus Samuel prophetare coepit, et deinceps, donec populus Israel captivus in Babyloniam duceretur atque inde secundum sancti Hieremiae prophetiam post 70 annos reversis Israelitis Dei domus instauraretur, totum tempus est prophetarum. Quamvis enim et ipsum Noë patriarcham, in cujus diebus universa terra diluvio deleta est, et alios supra et infra usque ad hoc tempus, quo reges in Dei populo esse coeperunt, propter quaedam per eos futura sive quoquo modo significata sive praedicta, quae pertinerent ad civitatem Dei regnumque coelorum, non immerito possimus appellare prophetas, praesertim quia nonnullos eorum id expressius legimus nuncupatos, sicut Abraham, sicut Moysen: tamen dies prophetarum praecipue maximeque hi dicti sunt, ex quo coepit prophetare Samuel.

Jordan gehen und von dannen holen jeglicher einen Balken, und uns hier einen Ort bauen, daselbst zu wohnen."

Als Orte, wo sie wohnten, werden genannt Bethel (2. Kön. 2, 3), Gilgal (ib. 4, 38), Jericho (ib. 2, 5).

Die Schüler, die zum Prophetenthum gebildet werden, heissen in diesem Zeitalter בְּנֵי נְבִיאִים.

S. 1. Kön. 20, 35; 2. Kön. 2, 3. 5. 7 (50 Mann von den Söhnen der Propheten) V. 15; 4, 1 (ein Weib von den Weibern der Söhne der Propheten) V. 38; 5, 22; 6, 1; 9, 1. Aehnlich bei den Persern filii Magorum = Schüler der Magier.

Diese „Söhne der Propheten", die öfters auch selbst Propheten heissen, müssen, wie aus diesen Stellen hervorgeht, ziemlich zahlreich gewesen sein.

Z. B. 2. Kön. 4, 43 (100 Mann bei Elisa) und 1. Kön. 18, 4: zu Ahabs und Elia's Zeit, „als Isebel die Propheten Jehova's ausrottete, nahm Obadja 100 Propheten und versteckte sie, je 50 Mann in eine Höhle, und versorgte sie mit Brod und Wasser." Vgl. auch 2. Kön. 6, 1 ff.

Sie alle erscheinen hier unter der Leitung eines Oberen; wie in früherer Zeit unter der des Samuel, so nachher unter Elia und darauf unter Elisa, den Elia selbst noch bei seinen Lebzeiten auf Jehova's Befehl gesalbt hatte zum Propheten an seiner Statt, 1. Kön. 19, 16 ff.

In späterer Zeit finden wir ein solches Zusammenleben und Vereinigtsein der Propheten zu Gesellschaften oder Schulen nicht mehr, sondern sehen nur einzelne Propheten auftreten, bis einige Zeit nach der Beendigung des Exils. Der letzte bekannte Prophet ist Maleachi, um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Seitdem hörte die prophetische Begeisterung unter dem israelitischen Volke auf; sie selbst hatten das Gefühl, dass der Geist der Weissagung von Israel gewichen sei, und sie harrten auf die Zeit, wo wieder ein Prophet aufstehen würde, der dem Volke die Worte Jehovas nach eigener ihm zu Theil gewordener Offenbarung verkündigte (vgl. 1. Makk. 9, 27; 4, 46; 14, 41). Die Lehrer des Volkes begnügten sich so lange mit der Deutung der Aussprüche der früheren Propheten.

Erst mit dem Christenthum erwachte wieder der Geist der selbständigen Weissagung. Unter den Gaben des heiligen Geistes, die in der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter vorherrschend waren, findet sich auch das *χάρισμα προφητείας*; die *προφῆται* werden mit als eine eigene Klasse unter

denjenigen genannt, die in der urchristlichen Kirche für die Gründung und Befestigung des Reiches Gottes wirkten.

Neben den Propheten kommen auch Prophetinnen vor; so zur Zeit Josias eine in grossem Ansehen stehende Prophetin Hulda 2. Kön. 22, 14; 2. Chron. 34, 22; zur Zeit des Nehemia wird von ihm eine Prophetin Noadja erwähnt (aber nicht im Guten), Neh. 6, 14. So heisst Mirjam, die Schwester Moses, eine Prophetin, Ex. 15, 20; und ebenso Debora, Richt. 4, 4. Auch im N. T. ist von Prophetinnen die Rede (Apg. 21, 9 vier Töchter des Philippus, und 1. Cor. 11, 5).

Was die Lebensweise der hebräischen Propheten betrifft, so mögen sie zum Theil von einem erlernten Gewerbe mit gelebt haben, meistens aber scheinen sie ihren Unterhalt durch das Sammeln von Kräutern und Früchten gefunden zu haben, und theilweise durch freiwillige Geschenke frommer Israeliten, besonders solcher, die Rath und Hülfe bei ihnen suchten, und durch gastfreundliche Aufnahme bei ihnen. Vgl. 2. Kön. 4, 8 ff. 38 ff. 42 ff.; 1. Kön. 14, 3 ff.; Amos 7, 14; vgl. Jer. 40, 5. Im Ganzen war ihre Lebensweise gewiss sehr einfach; doch darf man nicht gerade glauben, alle Propheten ohne Ausnahme hätten in grosser Dürftigkeit gelebt.

Nathan. — Jesaja. — Vgl. Jer. 32, 9, wonach der Prophet, wenn auch nur als symbolische Handlung fingirend, einen Acker kauft für 7 Sekel (Goldes) und 10 Silbers.

In ihrer Kleidung hatten sie etwas Ausgezeichnetes in dem weiten Prophetenmantel, von Pelz oder auch von zottigen Haaren, namentlich der Kamele, verfertigt.

S. 1. Sam. 28, 14 (מְעִיל, von Samuel); 1. Kön. 19, 13. 19; 2. Kön. 2, 13 (אַדֶּרֶת, von Elia); 1, 8, wo Elia, ohne Zweifel in Beziehung auf seine Tracht, als ein haariger Mann bezeichnet wird, אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר *ἀνὴρ δρασύς*. Vgl. Sach. 13, 4: „und zur selbigen Zeit schämen sich die Propheten jeglicher seines Gesichtes, wenn sie prophezeien, und kleiden sich nicht mehr in Pelzmäntel (אַדֶּרֶת שֵׂעָר), um zu betrügen." Elia wird auch bezeichnet als mit einem ledernen Gürtel um seine Lenden versehen (2. Kön. 1, 8). Vgl. Matth. 3, 4: *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ αὐτοῦ ἦν ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.* Hebr. 11, 37: *περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν.*

Einem besonderen Stamme haben die hebräischen Propheten nicht angehört, so wenig als einer besondern Gegend. Einzelne Propheten gehörten zwar zum Priesterstande, wie

Jeremia (1, 1), Ezechiel (1, 3), Sacharja, Sohn Jojada's (2. Chron. 24, 20). Doch sind das eben nur einzelne; und Andere gehörten ebensowohl andern Stämmen an, und zwar während der Theilung beider Reiche ebensowohl dem Reiche Israel als dem Reiche Juda. Oefters mag wohl der Fall gewesen sein, besonders so lange die Prophetenschulen bestanden, dass der Sohn eines Propheten an der Seite des Vaters auch wieder zum Propheten heranwuchs; doch finden wir nicht gerade, dass solche, die sich in der prophetischen Thätigkeit besonders auszeichneten, schon Propheten zu Vätern gehabt hatten, sondern sie treten auf ohne solche Abstammung, und selbst zum Theil, ohne eine besondere Vorbildung zu diesem Stande erhalten zu haben, wie der göttliche Ruf an sie ergeht (vgl. z. B. Am. 7, 14). Davon aber, dass sie von Gott berufen werden und der Geist Gottes sie treibt, ist sowohl ihr Auftreten, als überhaupt ihre Wirksamkeit abhängig. Auch bei denjenigen aber, an welche einmal der göttliche Ruf zur prophetischen Thätigkeit ergangen ist, ist die Begeisterung kein fortdauernder Gemüthszustand, nicht Etwas, was sie überall begleitet oder jeden Augenblick von ihnen auf willkührliche Weise könnte hervorgerufen werden, so dass der Prophet überall und in jedem Augenblicke über Alles aus innerem Lichte Aufschluss ertheilen könnte; er bedarf dazu vielmehr jedesmal einer besondern göttlichen Offenbarung, was ausgedrückt wird: „der Geist Gottes kommt auf ihn", oder: „der Geist Gottes bekleidet" (לָבְשָׁה) oder „bedeckt ihn", oder: „die Hand Jehova's kommt über ihn".*)

Derselbe Charakter ergibt sich deutlich in Bezug auf die Propheten des Neuen Bundes; vgl. 1. Cor. 14, 30.

Luther in Gen. Kp. 44 (ed. Erlang. X, 303 sq.): Usitato proverbio apud theologos dici solet: Spiritus sanctus non semper tangit corda prophetarum. Illuminationes propheticae non sunt continuae et perpetuae, sicut Isaias non habuit continuas et assiduas revelationes de rebus maximis, sed per vices temporum. Idem testatur exemplum Elisaei, cum ait de Sunamitide: dimitte illam, anima enim ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me et non indicavit mihi (2. Kön. 4, 27); ibi fatetur Deum non semper tangere corda prophetarum. Interdum etiam venit spiritus, cum aut cithara aut psalterio luderent et psalmos quosdam et cantica spiritualia decantarent.

Was aber die Weise betrifft, wie den Propheten die gött-

*) Vgl. darüber z. B. bei Köster S. 248 ff.

liche Erleuchtung zu Theil wird, so finden wir zwar öfters in den geschichtlichen Büchern erwähnt, dass sich Gott denselben im schlafenden Zustande, im Traume geoffenbart habe;*) aber der gewöhnliche Zustand der Propheten bei der Begeisterung war der des Wachens, und hier ist eine charakteristische Eigenschaft derselben die Besonnenheit und Klarheit des Bewusstseins in Bezug auf die sie umgebende Aussenwelt, wodurch allein auch die Propheten im Stande waren, selbst den Inhalt der empfangenen Offenbarungen dem Volke auf eine verständliche Weise vorzutragen.

Diese Eigenschaft wird auch vom Apostel Paulus 1. Cor. 14 als ein Charakter der damaligen christlichen Propheten ganz besonders hervorgehoben. Er stellt die Begeisterung der Propheten in dieser Hinsicht in Gegensatz mit der Begeisterung der *γλώσσαις λαλούντων*. Bei diesen trat nämlich das Bewusstsein der Aussenwelt mehr oder weniger zurück, so dass sie rein aus dem innern Selbstbewusstsein heraus redeten; daher waren sie auch gewöhnlich nicht im Stande, selbst die Dolmetscher und Ausleger dessen zu sein, was sie im Zustande der Begeisterung in begeisterter Rede vortrugen, da sie während der Dauer dieses Zustandes kein deutliches Bewusstsein der sie umgebenden Aussenwelt hatten, und nach dem Aufhören desselben keine klare Erinnerung an ihre Gedanken und Empfindungen in diesem Zustande, und so auch nicht an das, was sie darüber ausgesprochen hatten; ihre Begeisterung war in dieser Beziehung nahe verwandt mit der des griechischen *μάντις*, welcher noch des *προφήτης* als des Auslegers und Dolmetschers für seine Aussprüche bedurfte. Eines solchen bedurften aber die hebräischen wie die neutestamentlichen Propheten nicht.

Damit hängt denn zusammen, dass nicht nothwendig war, dass die Propheten ihre empfangenen Weissagungen auch unmittelbar im Augenblicke der Empfängniss selbst vortrugen; sie konnten den Vortrag darüber eben so gut später halten, einige Zeit nach empfangener Offenbarung, da sie, wie sie im Zustande der prophetischen Begeisterung völlige Klarheit und Besonnenheit besassen, so auch völlig klare Erinnerung an das Empfangene und Geoffenbarte behielten.

Darauf ist zu beziehen 1. Cor. 14, 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.*

Diesen Charakter der klaren Besonnenheit der Propheten haben schon die Kirchenväter mit Recht bemerklich gemacht und darin einen charakteristischen Unterschied von dem der

*) Vgl. bei Knobel I, 174ff.

griechischen Wahrsager sowie der montanistischen Schwärmer gefunden.

Z. B. Chrysostomus Homil. ad 1. Cor. 12, 2: *Τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως, καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.* Epiphan. Haer. XLVIII, 3. Hieronym. Prooem. in Jes.: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et, cum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent. Id. in Ephes. Kp. 3, 5 u. a. — Vgl. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1829. 1. S. 57—61.

Mit Unrecht hat daher Hengstenberg (Christol., 1. Ausg.) diesen Charakter der hebräischen Propheten in Abrede gestellt und behauptet, wie Tertullian adv. Marc. IV, 22. und die Montanisten überhaupt, dass auch sie sich während der Begeisterung, ähnlich wie die *μάντεις* der Griechen, in einem ekstatischen Zustande befunden hätten, dass auch bei ihnen mit der Weissagung nothwendig die Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des verständigen Bewusstseins verbunden gewesen sei. Es ist das durchaus im Widerspruch mit allen Erscheinungen und Andeutungen, welche die Schrift sowohl des A. als des N. T., über den Zustand der Begeisterung der Propheten uns darbietet. Ohne eine grosse Klarheit des Bewusstseins im Augenblick der Begeisterung und eine davon abhangende klare Erinnerung würden die Propheten auch gar nicht im Stande gewesen sein, nachher selbst den Inhalt der empfangenen Offenbarungen niederzuschreiben, was doch wenigstens bei manchen derselben sicher erst nach dem mündlichen Vortrage und nach dem Aufhören des begeisterten Zustandes geschehen ist.

Allerdings finden wir, dass den Propheten öfters die Offenbarungen auch in Visionen ertheilt wurden, in Gesichten, welche ihnen in wachem Zustande zu Theil wurden, worin sich ihnen theils Gegenstände und Verhältnisse der Sinnenwelt als symbolische Andeutungen der Verhältnisse und Schicksale des Volkes Gottes und der Welt, theils auch übersinnliche Gegenstände unter sinnlichen Formen darstellten. So Jes. 6; Amos 7 ff.; oft bei Ezechiel, so wie Sach. 1—6.*)

*) Verschiedene Beispiele s. bei Knobel I, 158 ff.

Hier sind zwar manche neuere Ausleger der Meinung gewesen, und so, wie es scheint, noch Köster (S. 274f.), dass, wo die hebräischen Propheten von solchen Visionen reden, dieses bloss als rednerische oder dichterische Einkleidung zu betrachten sei, deren sie sich zur bildlichen Veranschaulichung dessen, was sie vortragen wollten, bedient hätten, auch ohne sich vorher wirklich in einem solchen Zustande der Vision befunden zu haben. Dieses mag allerdings theilweise der Fall sein, besonders bei den Propheten der späteren Zeit, welche die älteren in der Darstellung vielfach nachahmten und sich daher auch einer solchen Darstellungsweise hin und wieder als blosser schriftstellerischer Einkleidung bedienten. Wir können dies besonders deshalb vermuthen, weil diese Darstellung in den jüngeren Propheten vergleichungsweise so viel mehr herrschend ist, als in den älteren, auch weil mitunter die hier mitgetheilten Visionen sehr umständlich sind und zusammengesetzt, so dass wenigstens das sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass, wenn den Propheten die Offenbarung auch wirklich auf diese Weise mitgetheilt ist, sie dieselbe in der Erzählung weiter ausgeführt haben. Allein im Allgemeinen dürfen wir uns die Sache so gewiss nicht denken, sondern in der Regel sind den alttestamentlichen Propheten solche Visionen, als sie uns vorführen, gewiss eben sowohl vorher wirklich zu Theil geworden, wie den Aposteln Petrus und Paulus die Visionen, welche von ihnen im N. T. erzählt werden.

Die Vision ist nun allerdings immer eine Art von ekstatischem Zustande, wo in dem Augenblick das Bewusstsein der Aussenwelt zurücktritt und der Mensch zu einem höheren innerlichen Bewusstsein entrückt wird. Allein bei den hebräischen Propheten kann dieses Zurücktreten des äusserlichen Bewusstseins auch während der Vision nicht bis zu dem Grade stattgefunden haben, dass ihnen aller Zusammenhang zwischen dem Gegenstande ihrer Anschauung und den Verhältnissen, in denen sie lebten und von denen sie umringt waren, ganz verloren gegangen wäre;*) denn sonst würden sie auch nach dem Aufhören des Zustandes der Entzückung keine klare Erinnerung an dasjenige haben behalten können, was sich ihnen in demselben zur Anschauung dargestellt hatte, und so hätten sie ihre Anschauungen dann auch nicht wohl Anderen, die in den äusseren Verhältnissen der Gegenwart lebten, mittheilen, sie nicht auf eine für diese verständliche Weise aussprechen, noch auch niederschreiben können.

*) Wie z. B. beim griechischen μάντις, bei der pythischen Priesterin, bei den meisten derjenigen, welche durch Anwendung des animalischen Magnetismus in den Zustand des Hellsehens versetzt werden, und auch wohl bei den γλώσσαις λαλοῦντες im N. T. der Fall war.

Hengstenberg selbst hat denn auch in der 2. Ausg. seine frühere Ansicht wesentlich modificirt und gemildert, und leugnet mit Recht — namentlich mit Berufung auf 1. Cor. 14 (V. 14. 15. 19. 32) — die amentia, die Abwesenheit des verständigen Bewusstseins bei den Propheten, obwohl er auch hier noch in zu hohem Grade einen ekstatischen Zustand derselben annimmt, und zwar bei allen Weissagungen der alttestamentlichen Propheten, auch denjenigen, bei denen gar nicht angedeutet ist, dass sie dem Propheten in einer Vision zu Theil geworden sind.

Was die Form der Darstellung und den Vortrag der prophetischen Aussprüche betrifft, so lässt sich in der Beziehung eine Verschiedenheit wahrnehmen, nicht bloss nach der verschiedenen Individualität der einzelnen Propheten, sondern auch nach verschiedenen Zeitaltern, und zwar eine ähnliche Abstufung vom Poetischen zum Prosaischen, vom lebendigen mündlichen Vortrage zu der schriftlichen Aufzeichnung, wie in der Geschichte der griechischen Litteratur im Allgemeinen. Ursprünglich war der Vortrag der Nebiim bloss mündlich, sie trugen mündlich vor, was der Geist Gottes ihnen an die Hand gab, nach den jedesmaligen speciellen Veranlassungen, ohne dass weder sie selbst noch auch Andere daran dachten, den Inhalt ihrer Aussprüche für die Nachwelt aufzuschreiben. Daher sind denn auch während des eigentlich prophetischen Zeitalters von Samuel an noch Jahrhunderte vergangen, aus denen sich uns vollständigere prophetische Aussprüche nicht erhalten haben. Der Vortrag der Propheten war aber gewiss gerade in älterer Zeit höchst lebendig in lyrisch-poetischer Rede, und, wie der Vortrag der lyrischen Poesie überhaupt, von Musik begleitet.

So erscheinen im Zeitalter Sauls die Propheten einherziehend und ihre prophetischen Reden haltend mit dem Spiele von Zithern, Pauken, Flöten und Harfen, 1. Sam. 10, 5 f. Daher wird das Verbum, welches eigentlich das prophetische Reden bezeichnet, נִבָּא, auch von einem begeisterten mit Musik begleiteten Vortrage von Liedern überhaupt gebraucht, z. B. 1. Chron. 25, 1: „und David und die Obersten des Heeres sonderten ab zum Dienste von den Söhnen Assaphs, Hemans und Jeduthuns, die da spieleten (הַנִּבָּאִים) auf Harfen und Zithern und Cymbeln." So wird auch vom Propheten Elisa erzählt (2. Kön. 3, 15), dass er einst, als er den Königen Joram von Israel und Josaphat von Juda einen prophetischen Ausspruch verkündigen wollte, einen Saitenspieler habe kommen lassen, der seine Rede begleitete; dieses haben wir wohl schwerlich als etwas Besonderes anzusehen, noch einen besonderen Zweck dafür aufzusuchen, wie z. B. dass der

Prophet durch das Spiel des Mannes habe seine Begeisterung hervorrufen oder sie zähmen und mildern lassen wollen; sondern es war wohl die zu der Zeit nicht ungewöhnliche Weise des prophetischen Vortrags, ähnlich wie in der griechischen Tragödie die Declamation durch Flötenspiel begleitet ward und bei dem Chore noch vollere musikalische Begleitung eintrat.

Wie früh die Propheten überhaupt angefangen haben, ihre Aussprüche aufzuschreiben, lässt sich nicht genau bestimmen. Die frühesten schriftlichen Weissagungen, welche sich uns in der Sammlung der prophetischen Bücher erhalten haben, fallen etwa 50 Jahre vor der Auflösung des Reiches Israel, etwas nach 800 v. Chr.; da waren gleichzeitig oder kurz nacheinander als Propheten thätig, theils im Reiche Israel, theils in Juda: Joel, Amos, Hosea; dann Micha, Jesaja, Nahum. Auch die Aussprüche dieser Propheten sind im Allgemeinen ursprünglich gewiss mündlich vorgetragen und erst nach gehaltenem Vortrag niedergeschrieben, und zwar zum Theil wohl die einzelnen sehr bald nachher, zum Theil erst in etwas späterer Zeit, so dass der Prophet verschiedene Aussprüche, die er zu verschiedenen Zeiten verkündigt hatte, schriftlich zusammenstellte.

Dass die Aussprüche ursprünglich mündlich vorgetragen wurden, erhellt bei einigen ganz deutlich (vgl. Jes. 7; Am. 7, 10ff.)

Auch bei diesen Propheten ist die Sprache, ausser wo sie bloss historisch erzählen, poetisch, mit dem Gliederparallelismus und den Eigenthümlichkeiten der poetischen Diction; so auch noch in mehreren Propheten der späteren Zeit bis zum Exil hinab; jedoch in verschiedenem Grade. Bei andern Propheten dagegen der späteren Zeit ist die Sprache ganz prosaisch, wie theilweise in Jeremia, noch mehr in Ezechiel, Haggai, Sacharja, Maleachi. Bei mehreren dieser späteren Propheten lässt sich auch mit Sicherheit annehmen, dass sie ihre Aussprüche von Anfang an schriftlich verfasst haben, ohne sie vorher mündlich vorgetragen zu haben, wie z. B. Ezechiel, besonders Kpp. 40—48, auch Jes. 40ff.; und im Allgemeinen gehören dahin wohl selbst bei früheren Propheten die Aussprüche über fremde Völker, von denen es wenigstens nicht wahrscheinlich ist, dass sie vor ihrer Aufzeichnung auch mündlich vorgetragen seien, da dieses doch nicht vor den Ohren derjenigen, wider die sie gerichtet sind, geschehen konnte.

Zur prophetischen Darstellung gehören auch noch die symbolischen Handlungen der Propheten, welche zur anschaulicheren Darstellung dessen dienen, was sie ankündigen wollen.

Dergleichen finden wir von einzelnen älteren Propheten schon in den geschichtlichen Büchern erzählt, vor der Zeit, der die prophetischen Schriften angehören. So der Prophet Ahia von Silo, als er dem Jerobeam weissagen will, dass derselbe Beherrscher des Reiches Israel werden und dieses sich vom Reiche Juda losreissen werde, nimmt den neuen Mantel, den er anhat, zerreisst ihn in 12 Stücke, und gibt davon 10 Stücke dem Jerobeam: „nimm dir 10 Stücke, denn so spricht Jehova, der Gott Israels, siehe, ich reisse das Königthum aus der Hand Salomo's und gebe dir 10 Stämme", 1. Kön. 11, 29 ff. Ein anderes Beispiel 1. Kön. 22, 11, wo ein Prophet Zedekia sich eiserne Hörner macht, als Zeichen, dass gleichsam mit solchen die verbündeten Könige von Juda und Israel, Josaphat und Ahab, die Syrer stossen und vernichten würden.

In den uns erhaltenen prophetischen Schriften finden sich solche symbolische Handlungen erzählt bei Jesaja, Hosea, Jeremia, Ezechiel. Bei Jesaja nur einmal, Kp. 20, wo er erzählt, dass er, um vor dem Vertrauen auf den Beistand Aegyptens und Aethiopiens zu warnen, nackend und barfuss einhergegangen sei, zum Zeichen, dass in solchem Zustande die Aegypter und Aethiopier würden von den Assyrern gefangen fortgeführt werden. Häufiger aber findet sich diese Darstellung bei Jeremia und besonders bei Ezechiel.

Es findet aber in dieser Beziehung ein ähnlicher Streit statt, wie über die von den Propheten erzählten Visionen, ob nämlich die Propheten diese Handlungen wirklich thatsächlich verrichtet haben oder nicht. Das Letztere nehmen schon rabbinische Ausleger an, wie Kimchi, Aben Esra und besonders Moses Maim., der (More Nebochim P. II, Kp. 46) sich über diesen Gegenstand ausführlich verbreitet und alle dergleichen Handlungen bloss in Visionen vor sich gehen lässt; so unter den neueren Auslegern Hengstenberg. Dazu findet sich indessen keine Veranlassung. Andere betrachten es bloss als eine schriftstellerische Einkleidung, der die Propheten sich bedient hätten, ohne dass etwas vorausgegangenes Thatsächliches zu Grunde liege; so besonders Stäudlin.*) Doch kann dieses nur theilweise mit Wahrscheinlichkeit behauptet werden, in Beziehung auf die spätere Zeit, ähnlich wie bei den Visionen. In älterer Zeit, so lange die prophetischen Aussprüche

*) Neue Beitr. zur Erläuter. d. bibl. Propheten. 1791. S. 123. 220. 240.

vorzugsweise mündlich vorgetragen wurden, können wir nicht zweifeln, dass es wirklich mit zur Sitte der hebräischen Propheten gehörte, dergleichen symbolische Handlungen vor den Augen des Volks zu verrichten, um demselben anschaulicher und eindringlicher hinzustellen, was sie ihm vortragen und an's Herz legen wollten, wie das die angeführten Erzählungen in den geschichtlichen Büchern deutlich zeigen. Aber in der späteren Zeit, wo der lebendige mündliche Vortrag der Propheten überhaupt zurückgetreten war, und wo dieselben sich begnügten, ihre Weissagungen dem Volke nur schriftlich mitzutheilen, ist es an sich schon wahrscheinlich, dass auch die symbolischen Handlungen, die sie erzählen, nicht wirklich vorher von ihnen verrichtet sind, sondern dass auch hier nur deren Erzählung als schriftstellerische Einkleidung dient; und das lässt sich bei einzelnen derselben auch nach der ganzen Beschaffenheit mit ziemlicher Sicherheit behaupten.

Z. B. Jer. 13, 1—7, wo der Prophet als eine symbolische Handlung erzählt, er habe sich einen Gürtel gekauft, ihn an seine Lenden gelegt, habe sich an den Euphrat begeben und ihn dort in eine Felsenritze gesteckt; und als er später wieder dahin gegangen, habe er den Gürtel verdorben gefunden (in Bezug auf den Untergang Judas und Jerusalems). Ez. 12, 1—7, wonach der Prophet sich Wandergeräthe verschafft am Tage, am Abend mit seiner Hand die Wand durchbricht und mit dem Wandergeräthe in seiner Hand sich vor den Augen des Volkes entfernt (in Bezug darauf, dass der König Zedekia in der Nacht durch die durchbrochenen Mauern Jerusalems in Gefangenschaft ziehen würde), Ez. 4; Hos. 1. 2. Dergleichen als wirkliche Handlung verrichtet, würde ganz seines Zweckes verfehlt haben.

Betrachten wir nun noch den wesentlichen Inhalt und das Ziel der prophetischen Reden, so fällt dieses mit dem eigentlichen Berufe der Propheten zusammen. Sie waren Abgesandte und Mittler Jehovas für das Geschlecht Abrahams, welches schon in seinem Stammvater die Verheissung eines grossen Heiles empfangen hatte, das ihm zu Theil werden, und eines grossen Segens, welcher von ihm aus sich über alle Völker der Erde verbreiten sollte; mit welchem Jehova den in Abraham geschlossenen Bund in der mosaischen Gesetzgebung erneuert und befestigt hatte. Der Beruf der Propheten war nun durchaus ein ethischer; sie sollten das von Gott erwählte Geschlecht im Ganzen wie im Einzelnen in dem Bunde mit

Jehova bewahren und, wo es auf Abwege geführt war, auf den rechten Pfad zurückleiten, das ganze in der Theokratie zwischen Jehova und dem Volke Israel gegründete Verhältniss aufrecht und lebendig erhalten, um das Volk zu dem ihm verkündigten Heile und der ihm beschiedenen Bestimmung hinzuführen und zu bereiten. Dazu suchten sie zuvörderst das Volk in dem Dienste des Einen, wahren, lebendigen Gottes zu erhalten, den Monotheismus in seiner Reinheit aufrecht zu erhalten, und bekämpften den Götzendienst, zu welchem das Volk bis zum Exil so sehr hinneigte.

Ganz besonders finden wir in diesem Streben die Propheten Elia und Elisa in dem vom Mittelpunkte des Jehovadienstes getrennten Reiche Israel und im Kampfe mit den götzendienerischen Königen. Vgl. Jeremia, Deutero-Jesaja u. A.

Aber es ist den Propheten nicht bloss um die Beförderung eines äusserlichen Jehovadienstes zu thun; vielmehr eifern sie gegen eine Verehrung Jehovas, welche meint, mit der Darbringung der Opfer, mit langen Gebeten und Fasten, mit der Feier von Festtagen genug gethan zu haben, und sich nicht vor Allem der Frömmigkeit des Herzens befleissigt und des wahren Gehorsams gegen Gott, der besser sei als Opfer. So wachen sie denn auch mit allem Ernste über die Reinheit der Sitten und rügen unerschrocken die Verkehrtheit und Lasterhaftigkeit des Volkes wie seiner Führer, züchtigen ihren Leichtsinn und Uebermuth im Glücke, wie ihren Kleinmuth und Unglauben im Unglücke, ihre Schwelgerei, Hoffarth, Bestechlichkeit, Härte u. a.

Aber auch auf die politischen Verhältnisse ist ihre Wirksamkeit vielfach gerichtet, und auch in dieser Beziehung erscheinen sie als Wächter. Sie suchen vor Allem im Volke wie in den Fürsten das Bewusstsein zu erwecken und lebendig zu erhalten, dass der wahre oberste König Israels Gott der Herr sei, dass sie auch in den Angelegenheiten des Staates sich ihm unterthan und gehorsam zu beweisen, und die irdischen Fürsten sich nur als seine Statthalter zu betrachten, nur seinen Willen zu vollstrecken haben; dass das Volk aber auch in Gefahr und Bedrängniss sich vor Allem mit Vertrauen an seinen Gott zu wenden habe. Auf mannigfaltige Weise üben sie auf die Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten Einfluss. Samuel

sehen wir als den Leiter des ganzen Staates. Der Prophet Ahia aus Silo verkündet schon zu Lebzeiten Salomos dem Jerobeam, dass er König über 10 Stämme werden solle (1. Kön. 11). Der Prophet Elisa salbt unter dem abgöttischen Könige Joram den Jehu zum Könige über Israel (2. Kön. 9). In späterer Zeit im Reiche Juda stehen sie oft den Königen vom davidischen Hause mit ihrem Rath und ihren Warnungen zur Seite. Namentlich warnen sie, dass sie nicht in Bedrängnissen Heil erwarten sollen von auswärtigen, götzendienerischen Völkern und Fürsten, wozu in dieser Zeit die Grossen und Magnaten im Volke leicht geneigt waren, welche, wenn sie sich von einem benachbarten mächtigen Staate gedrängt oder gedrückt fühlten, sehr bereit waren, dagegen sich Hülfe von einem andern Volke zu erkaufen; eine Politik, welche das geschwächte Juda noch mehr zum Spielball seiner Nachbarn machen musste und zuletzt ebenso den Untergang dieses Reiches herbeizog, wie schon früher den des Reiches Israel. Die Propheten aber warnen stets vor solch' eitlem Vertrauen auf die Hülfe schwacher, noch dazu abgöttischer Menschen, rathen vielmehr zum geduldigen Ausharren unter den von Jehova gesandten Leiden und zum gläubigen Vertrauen auf Jehova, ihren Gott, der zu seiner Zeit mit seiner Hülfe bereit sein werde.

Bei solchen Bestrebungen der Propheten und bei der rücksichtslosen Wahrheitsliebe, welche sie beseelte, und bei der Freimüthigkeit, der sie sich ohne Unterschied gegen Geringe und Hohe, gegen Volk und Fürsten bedienten, konnte es nicht fehlen, dass sie in ihrer Wirksamkeit auf mannigfaltigen Widerstand stiessen und selbst vielfache Verfolgungen erfuhren, zum Theil von Seiten der götzendienerischen Könige, zum Theil von Seiten der Richter und Grossen des Volks, deren Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit und überhaupt Lasterhaftigkeit oder unpatriotische und untheokratische Gesinnungen sie rügten, oder auch von Seiten des Volkes, der Priester und falschen Propheten.

Die Bücher der Könige erzählen uns, wie der götzendienerische König Ahab von Israel, geleitet durch seine Gemahlin, die sidonische Prinzessin Isebel, gegen die Propheten Jehova's wüthete, wie viele derselben er tödtete, wie er auch dem Elia wiederholt nach dem Leben trachtete, der ihm einst, als der König ihn frägt: „Bist du es, der Israel in's Verderben führt?" die Antwort gibt: „Nicht ich, sondern du und deines Vaters Haus, indem

ihr die Gebote Jehova's verlasset und du dem Baal dienest" (1. Kön. 18, 17. 18). Derselbe Ahab lässt einen andern Propheten Micha, den Sohn Jemla's, als dieser ihm einen unglücklichen Ausgang des Krieges mit den Syrern weissagt, was sich durch den Erfolg bestätigt, auf Wasser und Brod setzen (1. Kön. 22); ebenso der König Asa von Juda den Seher Hanani (2. Chron. 16, 7—10). Der jüdische König Joas lässt den Sacharja, Sohn Jojada's, im Vorhofe des Tempels steinigen, als er in prophetischer Begeisterung dem Volk Verderben verkündigt, weil es die Gebote seines Gottes nicht halte (2. Chron. 24, 20f.). Der Prophet Jesaja ward nach alter Ueberlieferung unter Manasse zersägt. — Jeremia erfuhr vielfache Misshandlungen. — Klagepsalmen. — Vgl. Matth. 5, 12; 23, 29ff.; Luc. 6, 23; 11, 47ff. —

Allerdings würde der Widerstand und der Unwille der Fürsten und Magnaten gegen die Propheten bei der Weise, wie diese äusserlich ihnen entgegentraten, zum Theil wohl gerechtfertigt erscheinen, wenn die Propheten bloss aus eigenem, menschlichem Antriebe gegen sie aufgetreten wären, als ihre Ansichten, Rathschläge und Rügen aussprechend. Aber sie treten überall handelnd und redend auf in dem Bewusstsein, Werkzeuge Jehovas zu sein, in seinem Namen wirkend, von seinem Geiste getrieben, seine Befehle auszuführen und seine Worte zu verkündigen; in dem Bewusstsein, was sie thun, nicht lassen zu dürfen, ohne sich des grössten Ungehorsams gegen ihren Gott schuldig zu machen.

Eine Eigenthümlichkeit der prophetischen Wirksamkeit durch die Rede ist nun aber, dass ihre Aussprüche eine Beziehung auf die Zukunft nehmen und dadurch einen eigentlich weissagenden Charakter erhalten, und zwar auch solche Aussprüche, worin sie nicht gerade darauf ausgehen, auf besondere Veranlassung Rathschläge zu ertheilen über eine bestimmte Verfahrungsweise, welche einzuschlagen sei, um aus einer Bedrängniss errettet zu werden, eine Gefahr abzuwenden und dergl., sondern worin sie nur im Allgemeinen ermahnen wollen, auf den Weg Jehova's zurückzukehren oder darauf zu beharren, oder das herrschende Verderben züchtigen. Gerade in dieser Beziehung aber herrscht vornehmlich in neuerer Zeit eine grosse Verschiedenheit der Ansichten und, davon ausgehend, Verschiedenheit der ganzen Auslegungsweise dieser Aussprüche. Im Allgemeinen ist der Unterschied der in älterer Zeit herrschenden Ansicht von der in neuerer Zeit vielfach verbreiteten der, dass jene die prophetischen Reden zu sehr als

eigentliche Vorherverkündigungen des Zukünftigen auffasst, diese die göttliche Erleuchtung der Propheten zu sehr in den Hintergrund stellt. Als eine durchaus verfehlte Auffassung der letzteren Art ist diejenige zu betrachten, welche besonders Eichhorn*) durchzuführen gesucht hat. Er betrachtet fast alle Aussprüche in unsern prophetischen Schriften, welche eine Beziehung auf Begebenheiten der nahen Zukunft enthalten, als poetische Beschreibungen der Begebenheiten, welche post eventum angefertigt seien. Z. B. bei den verschiedenen Aussprüchen im Buche Jesaja, worin die Niederlage des Heeres des assyrischen Königs Sanherib verkündigt wird, meint Eichhorn, es sei diese Darstellung der Begebenheit als einer zukünftigen blosse Einkleidung eines Dichters, der erst nach derselben und vielleicht erst bedeutend später gelebt habe, und der bei dieser Darstellung auch keine andere Absicht gehabt habe, als jenes merkwürdige Ereigniss auf solche Weise zu verherrlichen. Allein, wenn es in unsern prophetischen Schriften wirklich einzelne Aussprüche geben sollte, die auf solche Wege entstanden wären, so würden wir nicht umhin können, dieselben für untergeschoben zu halten; und auch selbst da würde es eine verfehlte Ansicht sein, als den Zweck bei der Abfassung derselben einen bloss geschichtlichen oder poetischen anzusehen. Im Allgemeinen aber beruht diese Auffassung auf einem gänzlichen Verkennen und Missverstehen dieser Schriften.

Wir brauchen nur auf die Erzählungen der geschichtlichen Bücher zu achten, die in das Zeitalter der Propheten fallen. Hier finden wir deutlich, dass die Hebräer die Propheten als Männer achteten, welche durch göttliche Erleuchtung auch in Beziehung auf Zukünftiges zuverlässige Aufschlüsse zu ertheilen vermochten (z. B. 1. Kön. 22; 2. Kön. 3). Schon darnach ist es an sich im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass, was in den uns erhaltenen Schriften dieser Männer eine Beziehung auf die Zukunft hat, diesen Charakter nur durch falschen Schein an sich tragen sollte, in Wahrheit aber bloss poetische Beschreibung vergangener Begebenheiten sein sollte. Noch unstatthafter erscheint diese Ansicht, wenn wir die Schriften der Propheten selbst betrachten, da gerade von einer solchen Voraussetzung aus sich die Ausführung derselben in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, am wenigsten würde erklären lassen. Was, als Androhung oder Verheissung des Zukünftigen betrachtet, erhaben erscheint, würde sich als Schilderung Vergangenen matt oder unnatürlich ausnehmen.

*) In: „Die hebr. Propheten übers. u. erl." Gött. 1816—19. 3 Thle.

Das durchaus Verkehrte dieser Ansicht und Behandlungsweise ist aber auch gegenwärtig ziemlich allgemein anerkannt, so dass es nicht nöthig ist, sie weiter zu widerlegen.

Mehr Hinneigung findet dagegen zu zwei andern Ansichten statt, von denen die eine, was sich von Hinweisungen auf Zukünftiges in den Reden der Propheten findet, als ein Erzeugniss der menschlichen Weisheit dieser Männer betrachtet, ihrer Erfahrung, ihrer besonnenen Beurtheilung der verschiedenen Verhältnisse des Lebens, wie der Einzelnen, so der Völker, welche sie aus der Vergangenheit und Gegenwart richtige Blicke in die Zukunft zu thun befähigte; die andere aber in diesen Reden bloss die rein menschlichen Hoffnungen und Befürchtungen der Propheten findet, welche sie, indem sie sich von ihrem Patriotismus und von poetischer Phantasie leiten liessen, ausgesprochen hätten, ohne eben darum bekümmert zu sein, ob dieselben sich in der Folgezeit erfüllten oder nicht. Beide Vorstellungen werden auch wohl mit einander verbunden; doch geben auch sie nicht die volle Wahrheit.

Was die erstere betrifft, so darf sicher nicht in Abrede gestellt werden, dass manche Propheten, wie Samuel, Nathan, Jesaja, Jeremia u. A. sich auch durch grosse Erfahrung in menschlichen Verhältnissen ausgezeichnet haben und durch eine auch dadurch gewonnene Einsicht in deren Behandlung; ihre Stellung im Staate führte das so mit sich, und sie konnten daher, auch wo sie nicht durch besondere göttliche Offenbarung erleuchtet wurden, für die zweckmässige Leitung der öffentlichen Angelegenheiten nach innen und aussen vielfach sehr heilsame Rathschläge ertheilen. Aber ganz falsch würde es gleichwohl sein, wenn man die auf die Zukunft sich beziehenden Reden der Propheten als das Product des reflectirenden Verstandes betrachten wollte.

Es zeigt sich öfters deutlich, dass sie sehr wohl ihre eigene menschliche Erkenntniss von dem, was ihnen durch höhere Erleuchtung zugeführt ward, zu unterscheiden wissen, indem sie öfters, wo sie als Propheten um Aufschluss für die Zukunft befragt werden, diese nicht geben zu können bekennen, bis der Geist Gottes sich auf sie herabgelassen, die Hand Gottes sie ergriffen habe. Auch ist die Beschaffenheit der uns erhaltenen Weissagungen der Art, dass wir bei unbefangener Betrachtung am wenigsten veranlasst werden, sie auf eine solche Quelle zurückzuführen, sie als das Werk des die äusserlichen Erscheinungen klüglich berechnenden Verstandes

zu betrachten; sondern jedenfalls als das Product des lebendigen Glaubens und einer göttlichen Begeisterung. Sonst würden sie schwerlich mit solcher Beharrlichkeit auch bei den drohendsten Gefahren des Staates den Grundsatz festgehalten haben, dass mit menschlicher Hülfe und Macht nichts gethan sei, dass allein Vertrauen auf Jehova und seinen Beistand Noth thue, und würden nicht mit einem solchen Eifer von Bündnissen mit fremden heidnischen Völkern abgemahnt haben, selbst da, wo nach den äusserlichen Umständen von ihnen allein schien Abwendung des Unterganges erwartet werden zu können.

Die andere Ansicht findet darin eine Stütze, dass, wenn wir die uns erhaltenen Weissagungen über Zukünftiges betrachten, wir Manches darin finden, wovon wir in der folgenden Geschichte eine genaue Erfüllung nicht nachweisen können, Manches selbst, wovon sich auf bestimmte Weise oder mit Wahrscheinlichkeit nachweisen lässt, dass es sich in der Art, wie es hier angekündigt erscheint, nicht erfüllt habe.

Aeltere Ausleger haben sich dadurch bei der Voraussetzung, dass doch die Weissagung in allen einzelnen Zügen müsse in Erfüllung gegangen sein, oft zu sehr gezwungenen Erklärungen veranlasst gefunden, indem sie die Weissagung in ihren einzelnen Zügen auseinander reissen, das Eine auf ganz andere Verhältnisse und Zeiten beziehen als das Andere, wenn es auch in der Darstellung des Propheten eng damit zusammenhangend erscheint; indem sie dabei auch öfters selbst die Ordnung und Aufeinanderfolge des Einzelnen in der Weissagung unbeachtet lassen, so dass sie, was in der prophetischen Schilderung das Spätere ist, auf Früheres beziehen, das Frühere in derselben dagegen auf Späteres; endlich, indem sie bei einer und derselben prophetischen Schilderung mit Willkür den einen Zug ganz buchstäblich urgiren und auf die specielle buchstäbliche Erfüllung desselben ein ganz besonderes Gewicht legen, während sie bei einer anderen unmittelbar damit in Verbindung stehenden Stelle auf die bildliche Auffassung dringen, ohne dass sich aus dem Inhalte und Zusammenhange der Weissagung selbst für diese verschiedenartige Auffassung irgend ein genügender Grund nachweisen liesse. Die Folge einer solchen Auslegungsweise ist dann, dass vielleicht alles Einzelne als erfüllt nachgewiesen ist, damit aber noch nicht das Ganze in dem Zusammenhange und Verhältnisse, worin es in der Weissagung selbst erscheint; denn alle einzelnen zum Theil weit auseinander liegenden Begebenheiten und Verhältnisse, worauf nach solcher Weise die einzelnen Züge einer und derselben Weissagung gedeutet werden, geben zusammengenommen doch nicht einen solchen Zustand der Dinge und solche Verhältnisse, als worauf die Weissagung selbst uns hinzuweisen scheint, wenn wir dieselbe für sich nach ihrem ganzen Charakter, Zweck und Zusammenhange betrachten. Bei einer solchen Behandlungsweise ist an eine Uebereinstimmung der Auslegung am wenigsten zu denken, und nicht mit Unrecht hat man ihr den Vorwurf gemacht, dass bei ihrer Anwendung sich

auch z. B. von den ganz und gar poetischen Schilderungen heidnischer Dichter über zukünftige Zeiten und Verhältnisse eine eben so buchstäbliche Erfüllung würde nachweisen lassen, als bei den biblischen Weissagungen.

Wenn man nun aber diese Umstände zu der Folgerung benutzt, dass es überhaupt nur als zufällig zu betrachten sei, wenn in den Weissagungen Einzelnes sich durch den Erfolg bewährt zeige, so ist das ebenso wenig zu billigen, als die gezwungenen Erklärungen, mit welchen sich besonders die älteren Ausleger hier halfen; und zwar schon deshalb, weil eine solche Vorstellung sich nicht vereinigen lässt mit demjenigen, was wir Geschichtliches über den Charakter der Propheten wissen. Dass das richtige Voraussehen und Vorherverkündigen der Zukunft, und zwar auch einzelner zukünftiger Ereignisse, welche durch verständige Berechnung der vorhandenen Umstände nicht konnten vorausgewusst werden, sondern nur durch höhere Erleuchtung, mit als Erforderniss eines Propheten angesehen ward, sehen wir schon daraus, dass die Zeitgenossen der Propheten sich öfters gerade in dieser Beziehung an sie wenden und sie als den Mund Jehova's befragen. Wenn dann, was der Prophet über die Zukunft verkündigt hatte, nicht eintraf, so ward er eben als ein falscher Prophet angesehen.

1. Kön. 22; Jer. 28, 9: „Wenn die Rede des Propheten eintrifft, wird er als Prophet erkannt, welchen Jehova gesandt in Wahrheit." Deut. 18, 20—22 gibt es sogar ein Gesetz, welches in dieser Form, wie die Wiederholung des Gesetzes im Deuteronomium überhaupt, höchst wahrscheinlich dem prophetischen Zeitalter selbst angehört, wonach ein falscher Prophet mit dem Tode bestraft werden, und ein solcher daran erkannt werden soll, wenn das, was er im Namen Jehova's ankündigt, nicht geschieht und eintrifft.

Dazu kommt, dass unter den uns erhaltenen Weissagungen sich manche befinden, und solche, über deren Echtheit kein Zweifel sein kann, worin ganz einzelne zukünftige Begebenheiten mit grosser Zuversicht vorherverkündigt werden auf solche Weise, dass man wohl sieht, dass in des Propheten Gemüthe über das sichere und genaue Eintreffen seiner Verkündigung kein Zweifel waltete und dass ihn dabei eine höhere Zuversicht leitete, als welche menschliche Einsicht und Vorausberechnung hätte einflössen können.

Dahin gehören z. B. bei Jesaja die Weissagungen über den nahe bevorstehenden Untergang der Reiche Israel und Syrien, den er zur Zeit, wo diese beiden Reiche durch ihr Bündniss mit einander besonders stark schie-

nen und Juda bedrohten, mit grosser Zuversicht voraussagt und als Gewähr dafür die Geburt eines Knaben ankündigt (Kp. 7). Ferner die wiederholten Verkündigungen über den Untergang des gewaltigen Heeres des assyrischen Königs Sanherib, welches Jerusalem belagerte, und die Rettung der Stadt in der grössten Bedrängniss; unter welchen Weissagungen mir besonders merkwürdig die in Kp. 29, 1—8 erscheint, wo er verkündigt, binnen Jahr und Tag werde Jerusalem von Fremden belagert und heftig bedrängt, diese aber, so sicher sie auch schon glauben mögen, die Stadt in Besitz zu bekommen, würden zerstreut und vernichtet werden; denn diese Weissagung scheint ihrem ganzen Charakter nach früher ausgesprochen zu sein, als sich überhaupt von dieser Seite her Gefahr zeigte. Ferner bei Jeremia die bestimmten Vorhersagungen über die Rückkehr des in's Exil fortgeführten Volkes in seine Heimath u. a.; mehreres auch namentlich bei Ezechiel. So finden wir auch im N. T., dass solche, die als Propheten bezeichnet werden, vermittelst der ihnen verliehenen Gabe auch einzelne zukünftige Ereignisse voraussehen, wie namentlich Agabus, Apg. 11, 28; 21, 11.

Schon früher nun aber habe ich angedeutet und namentlich bei der Betrachtung der verschiedenen für die Propheten üblichen Benennungen im Hebräischen darauf aufmerksam gemacht, wie wenig die Wirksamkeit der Propheten durch die Rede auf eine Vorhersagung der von ihnen im Geiste geschauten zukünftigen Ereignisse beschränkt zu denken sei. Dasselbe ergibt sich auch deutlich aus 1. Cor., bes. Kp. 14, wo Paulus von dem *προφητεύειν* im Gegensatze gegen das *γλώσσαις λαλεῖν* umständlich redet, wo er aber bei dem Ersteren die Gabe des Vorhersagens der Zukunft gar nicht einmal hervorhebt, sondern am meisten die Gabe, das Verborgene des menschlichen Herzens zu erkennen und aufzudecken; wie auch dieses eine Gabe der alttestamentlichen Propheten war. Aber auch in denjenigen Reden der Propheten, welche eine Hinweisung auf die Zukunft enthalten, finden sich keineswegs immer solche bestimmte Vorhersagungen zukünftiger Ereignisse, wie in den vorher angeführten einzelnen Beispielen, und noch weniger ist die Vorausverkündigung des Zukünftigen an sich selbst der eigentliche Zweck ihrer Reden. Denn darauf gehen sie überhaupt nicht aus, Aufschlüsse über die Zukunft zur Befriedigung der Neugierde zu geben, sondern wo sie eigens solche Aufschlüsse ertheilen, geschieht es, um einem bestimmten Bedürfnisse entgegenzukommen, um vor verderblichen Rathschlägen zu warnen oder in Bedrängnissen aufzurichten. Das bei weitem Gewöhnlichste aber ist, dass ihre die Zukunft betreffenden

Weissagungen sich nur an ihre anderweitigen Belehrungen, Ermahnungen, Warnungen oder Züchtigungen anknüpfen, als ein kräftiges Motiv für dieselben.

Die Hauptideen, welche sie dabei leiten, sind dieselben, welche dem mosaischen Gesetze zu Grunde liegen, dass Jehova sich den Samen Abrahams zum besondern Eigenthum erwählt habe, zu einem ihm geheiligten Geschlechte, bestimmt zum grossen Heile und zum Segen für die Welt, dass er die Erfüllung seiner Gebote ebenso ihren Lohn finden lasse, wie die Uebertretung seines Willens ihre Strafe, dass er aber denen, die in aufrichtiger Busse an ihn sich wenden, seine Gnade und Barmherzigkeit sichtbar beweisen werde. So treten denn die Propheten in ihren Weissagungen überall als die Verkündiger der Gerechtigkeit Gottes wie seiner Barmherzigkeit und Liebe zu seinem Volke auf, wovon je nach der Verschiedenheit der Umstände bald mehr die eine Seite hervortritt, bald mehr die andere. Wenn das Volk sich in Elend und Noth befindet, obwohl durch eigene Schuld, wenn es sich nur reuevoll wieder an seinen Gott wendet, haben die Weissagungen überwiegend einen tröstenden, aufrichtenden, Erlösung verheissenden Charakter; wo das Volk dagegen bei äusserer Sicherheit in Gottvergessenheit und Uebermuth dahinlebt, sind sie strafend und drohend, göttliche Strafgerichte ankündigend; doch schliessen auch hier an die Drohungen sich meistentheils wieder tröstliche Verheissungen an.

Doch begnügen sich die Propheten nicht, diese Ideen nur ganz in allgemeinen Ausdrücken auszusprechen, sondern meistens finden wir dieselben auf specielle Weise ausgeführt, indem z. B. angegeben ist, welcherlei Strafe Jehova über den Fürsten oder das Volk, welches sich gegen ihn verstockt und verblendet, verhängen werde, welches fremde Volk zu ihrer Züchtigung herbeirufen, oder welcherlei Heil er denjenigen, die auf seinen Wegen beharren, oder zu ihm sich wieder bekehren, werde zu Theil werden lassen. Diese Ausführungen sind nun aber vielfach auf solche Weise gegeben, dass sich von den einzelnen Zügen eine genaue Erfüllung nicht überall nachweisen lässt, wenn man nicht auf die oben bezeichnete, besonders von den älteren Auslegern vielfach befolgte Weise zu sehr gezwungenen, die zusammenhangenden Theile der Weissagung

auseinander reissenden Erklärungen seine Zuflucht nehmen will. Man muss aber nicht, wie früher so häufig geschehen ist, das Poetische der Form und Darstellung unberücksichtigt lassen, worin die Propheten ihre Weissagungen einkleiden. Diese bringt es schon mit sich, dass sie, wenn es ihnen auch nur um die Geltendmachung allgemeiner Gedanken zu thun ist, z. B. dass Gott die Frevler des Volkes züchtigen, dass er die standhaften Frommen und Gläubigen aus der Gefahr und dem Elende befreien werde, diese nach Weise der Dichter zur lebendigeren, nachdrücklicheren Darstellung individualisiren, indem sie bestimmte Arten von Strafen oder bestimmte Wege des Heils nennen, ohne dass sie selbst auf diese speciellen Züge ein weiteres Gewicht wollen gelegt wissen, oder von deren genauem Eintreffen die Wahrheit ihrer Weissagung würden abhängig betrachtet haben.

Hier ist es nun sehr natürlich, dass die Weise der speciellen Ausführungen in solchen Weissagungen in der Regel durch die jedesmaligen geschichtlichen Verhältnisse bedingt ist, von denen der Prophet umgeben ist. Es lässt sich meistentheils psychologisch und aus den zur Zeit der Weissagung gegenwärtigen Zuständen erklären, wie der Prophet dazu gekommen sei, z. B. seine Androhung des göttlichen Strafgerichts gerade auf diese oder jene Weise auszuführen, etwa das Hereinbrechen dieses oder jenes fremden Volkes anzukündigen. Doch würde es falsch sein, sich die Sache so zu denken, als ob die Propheten im Einzelnen ihre Weissagungen gerade so auszuführen pflegten, wie es für den die Umstände politisch berechnenden Verstand am meisten Wahrscheinlichkeit haben konnte, dass sie auch im Einzelnen eintreffen würden; sondern weit mehr pflegen sie dieselben so auszuführen, wie sie am ehesten hoffen konnten, dass sie auf das Volk den beabsichtigten heilsamen Eindruck machen würden. So z. B. bedrohen sie dies nicht gerade vorzugsweise mit den Einfällen solcher Völker, die zur Zeit des Ausspruches den Israeliten feindselig und drohend entgegenstanden, und von denen nach dem äusseren Anschein am ehesten und am meisten Gefahr zu besorgen war; sondern öfters lieber mit solchen, vor denen sie das Volk oder den König warnen wollen, wenn diese im Begriff sind, sich an dieselben um Hülfe zu wenden oder überhaupt mit ihnen in genauere Verbindung zu treten.

Besonders sind hierbei nun auch die m e s s i a n i s c h e n oder H e i l s - W e i s s a g u n g e n in Betracht zu ziehen. Dieses sind im weiteren Sinne, worin ich das Wort hier vorläufig nehme, alle solche, welche auf die Realisirung des Heiles hinweisen, das dem Volke Gottes schon in Abraham verheissen war. Und

in diesem Sinne haben eigentlich fast alle Weissagungen der hebräischen Propheten einen messianischen Charakter. Die Sehnsucht nach Erlösung, nach dem vollen Eintritte des göttlichen Heiles und der göttlichen Ruhe zieht sich durch die ganze Geschichte der Israeliten hindurch, da sie, und mit Recht, das Gefühl hegten, dass durch die Besitznahme des Landes Kanaan jene dem Abraham gegebenen Verheissungen keineswegs schon vollständig verwirklicht seien (vgl. auch Hebr. 4, 8); und so ist diese Sehnsucht auch in den Weissagungen aller Propheten mehr oder weniger herrschend, sie bildet den Hintergrund, worauf Aller Blick gerichtet ist.

Aber im Einzelnen finden wir, dass diese Erwartung sich in verschiedener Weise gestaltet zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Propheten.

Einmal giebt es a) manche Weissagungen, in denen das grosse Heil, welches Gott noch seinem Volke vorbehalten habe, fast nur oder sehr überwiegend von der äusseren politischen Seite aufgefasst und dargestellt erscheint, als Besiegung aller äusserlichen Feinde und glänzende Wiederherstellung des israelitischen Staates, verbunden mit ausgezeichneter Fruchtbarkeit des Landes und ähnlichen göttlichen Segnungen; andere dagegen, in welchen die Erwartung eine reinere, geistigere Gestalt angenommen hat, so dass sie sich vorzugsweise in der Verheissung der Tilgung der Missethaten, der Entsündigung und Heiligung der Menschen ausspricht.

Ferner: b) zunächst bezieht diese Sehnsucht sich immer auf das Volk Israel, den Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs, als das von Jehova erwählte Geschlecht, und in manchen Weissagungen ist auch bloss von diesen, den leiblichen Nachkommen jener Patriarchen die Rede als denjenigen, welchen die Erlösung und das Heil zu Theil werden solle. Aber in anderen erweitert sich der Blick der Propheten, und sie verkündigen, dass auch andere Völker, auch solche, die bisher dem Volke Jehovas feindselig gegenüberstanden, an dem Heile Israels Theil haben, in das Reich Gottes mit aufgenommen, und dieses über den ganzen Erdboden verbreitet werden solle.

Endlich: c) was die Herbeiführung dieses Heiles betrifft, so wird dieselbe in den meisten Weissagungen, ohne bestimmte Hervorhebung eines menschlichen Erlösers, nur Jehova

selbst, dem Schutzgotte Israels, beigelegt; andere giebt es, welche die Hoffnung aussprechen, dass durch eine schon gegenwärtige Person, wie z. B. den eben auf dem Throne sitzenden König des Bundesvolkes, oder auch durch eine Mehrheit von Personen, wie z. B. die wahren Knechte Gottes überhaupt, unter göttlichem Beistande ganz oder theilweise der Verehrung des allein wahren Gottes werde der Sieg verschafft und dem Bundesvolke die ihm beschiedene Herrlichkeit und das Heil bereitet werden; und noch andere, worin die Herbeiführung dieses Heiles an die Erscheinung eines einzelnen zukünftigen Erlösers, wie namentlich eines Herrschers aus dem Hause David angeknüpft wird.

Diese letzteren sind die im engern Sinne messianisch genannten Weissagungen. Aber auch die andern bezeichneten Weissagungen werden mit Recht gleichfalls den messianischen beigezählt, wiefern die Sehnsucht, welche sich in allen ausspricht, die Erwartung, welche bei allen zu Grunde liegt, ihre wesentliche Erfüllung nur in dem Heile findet, welches von dem Messias ausgeht, welches mit Christo in die Welt getreten ist.

Was aber die verschiedenen Modificationen betrifft, worin diese Erwartung in den Weissagungen ausgesprochen ist, so lassen diese sich zum Theil wahrnehmen nach der Verschiedenheit der Zeit, der die Weissagungen angehören, und der Verhältnisse, unter denen die Propheten wirkten; so wird z. B. in den prophetischen Aussprüchen, welche die Zerstreuung des Volkes androhen oder die selbst zur Zeit des Exils verfasst sind, die Verheissung des messianischen Heils unmittelbar an die der Rückkehr des Volkes aus dem Exil angeknüpft; zum Theil gehören diese Verschiedenheiten auch bloss der Individualität der einzelnen Propheten an, wie sich z. B. bei mehreren Propheten die bestimmte Verheissung einer einzelnen zukünftigen Person als des Erlösers und Heilandes nicht findet; z. B. Joel, Amos, Zephanja, Obadja, Nahum, Habakuk, Haggai, auch Jes. 40 ff. Aber auch selbst bei einem und demselben Propheten gestaltet sich diese Verheissung zuweilen in verschiedenen Weissagungen auf verschiedene Weise, indem bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite hervorgehoben ist.

Auf gewisse Weise können wir auch hier die verschiedenen Modificationen, womit im Einzelnen die Herbeiführung und Gestaltung des zukünftigen grossen Heiles geschildert ist, als die poetische Seite in der Darstellung der messianischen Hoffnung betrachten. Aber es lässt sich auch nicht verkennen und

darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass eben dieses wieder zusammenhängt mit der Mangelhaftigkeit der prophetischen Anschauung überhaupt. Alle prophetische Anschauung, auch wie wir dieselbe in der heiligen Schrift des alten Bundes kennen lernen, hat etwas Unvollkommenes, Beschränktes; ἐκ μέρους προφητεύομεν, 1. Cor. 13, 9.

Dieses ist am meisten anerkannt in Rücksicht auf die Zeit; in dieser Beziehung drückt man sich wohl so aus, dass die Weissagung einen perspectivischen Charakter zu haben pflegt, indem grosse, in bedeutender Zeitferne auseinander liegende Entwicklungen und Katastrophen einander nahe gerückt oder ganz in einander geflossen erscheinen.

Wo sich in echten, unverfälschten Weissagungen in Beziehung auf die Zukunft chronologische Angaben finden, sind es meistens nur allgemeine mit runden, heiligen Zahlen, wie namentlich siebenzig, die vom Propheten selbst nicht buchstäblich gemeint sein können, wie sich ziemlich bestimmt bei den einzelnen nachweisen lässt.

Aber nicht minder zeigt sich das Beschränkte der prophetischen Anschauung gewöhnlich auch, von den Zeitverhältnissen abgesehen, in der sonstigen Schilderung des Zukünftigen, der Beschaffenheit und der Art der Herbeiführung desselben; und das gilt namentlich gerade von den Weissagungen über das messianische Heil. Wenn wir diese in sich betrachten und theils mit einander, theils mit der Beschaffenheit des wirklich erschienenen Heiles vergleichen, so können wir nicht verkennen, dass es dem Rathschlusse der göttlichen Vorsehung nicht gefallen hat, irgend einen der hebräischen Propheten dieses zukünftige Heil und die ganze Herrlichkeit desjenigen, durch den es sollte herbeigeführt werden, in solcher Klarheit schauen zu lassen, als worin wir es schauen, nachdem es in die Welt eingetreten ist. Die Propheten selbst gehören noch dem alten Bunde an, und wenn auch ihr Blick stets nach dem neuen hingerichtet ist, so haben sie, was ihnen von dem Wesen desselben durch Offenbarung mitgetheilt ist, doch immer nur mehr oder weniger verhüllt geschaut, nicht in solcher Helle, als worin es vor uns aufgedeckt daliegt.

Dieses ist auch angedeutet 1. Petr. 1, 10, worin liegt, dass die Propheten selbst die Zeit und die Verhältnisse, worauf der Inhalt ihrer Weissagungen sich bezog, noch nicht klar enthüllt schauten. Daher nennt auch

der Erlöser selbst den Kleinsten im Reiche Gottes grösser als den Johannes, den er doch als den grössten der Propheten bezeichnet, nämlich des alten Bundes; Matth. 11, 11; Luc. 7, 28. Treffend wird auch 2. Petr. 1, 19 das prophetische Wort zwar als ein Licht bezeichnet, das in einem dunkeln Orte scheine, aber dieses Leuchten doch unterschieden und entgegengesetzt dem Glanze des Morgensterns, der Helle des Tages, welcher erst mit der Erfüllung selbst anbricht.

Daher erklärt es sich auch, dass der Inhalt des Evangeliums im N. T., und namentlich bei Paulus, bezeichnet wird auf der einen Seite als geoffenbart durch die Propheten von Alters her, dann aber auch wieder als ein *μυστήριον*, das, im Rathschlusse Gottes enthalten, Allen verborgen gewesen sei und erst seit der Erscheinung Christi enthüllt sei und immer mehr enthüllt werde. Offenbart war es, dass Gott vorhabe, zu seiner Zeit ein grosses Heil erscheinen zu lassen, und dieses spricht sich in allen Weissagungen der Propheten aus, welche durch ihre Aussprüche darüber das Volk im Glauben und in standhafter Treue im Dienste des wahren Gottes auch unter Trübsal und Leiden stärken und befestigen, in demselben die Sehnsucht nach dem zukünftigen Heile erwecken und erhalten und es auf die Erscheinung desselben hinleiten sollten; die bestimmte Weise aber, wie sich dieses Heil gestalten sollte, war immer noch ein *μυστήριον*, über welches keiner der alttestamentlichen Propheten ganz deutlichen und bestimmten Aufschluss hätte ertheilen können. Was sich auch in dieser Beziehung in ihren Aussprüchen findet, ist eben mehr anzusehen als aus der menschlichen Individualität der einzelnen Propheten hervorgegangen; es spricht sich darin mehr die besondere Weise aus, wie vermöge ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit die verschiedenen Propheten die göttliche Offenbarung über jenes grosse Heil aufgefasst haben. So gibt sich denn darin eine grosse Mannigfaltigkeit kund, und es gestalten sich die einzelnen Züge in den messianischen Weissagungen bei verschiedenen Propheten auf sehr verschiedene Weise.

Sind nun diese Bemerkungen richtig, so ergibt sich daraus, wie wir bei der **Auslegung** dieser Weissagungen zu verfahren haben. Auf der einen Seite müssen wir immer das Bewusstsein festhalten, dass das Ziel aller dieser Weissagungen Jesus Christus ist und das von ihm gegründete Reich Gottes, dass er es ist, in welchem allein alle Hoffnung und Sehnsucht, die sich in diesen Weissagungen kund gibt, ihre vollständige Befriedigung finden sollte und allein finden konnte. Auf der andern Seite können wir nicht erwarten, dass wir im Stande sein werden, in der Person und Geschichte Christi eine buchstäbliche Erfüllung auch aller einzelnen Züge in diesen Weissagungen nachzuweisen; darauf dürfen wir auch gar nicht ausgehen. Aber gleichwohl dürfen wir auch das Mannig-

faltige und Besondere in den einzelnen dieser Weissagungen nicht unbeachtet lassen, da wir nur so erkennen können, wie und mit welchen Modificationen sich in den verschiedenen Propheten die messianische Hoffnung gestaltet habe, und welchen Gang überhaupt geschichtlich diese Hoffnung unter der göttlichen Leitung genommen habe, von ihrem ersten Keime an, bis sie in und mit der Erscheinung Jesu Christi ihre Erfüllung fand. Ja, diese Seite, welche man früher häufig ganz vernachlässigt hat, muss vielmehr bei der Auslegung des Einzelnen für uns die am meisten hervortretende sein, da für uns diese messianischen Weissagungen ja vornehmlich deshalb noch so wichtig sind, weil sie uns Zeugniss geben, dass und auf welche Weise Gott schon vor der Erscheinung des Christenthums die israelitische Vorzeit durch das Auge und den Mund von ihm erweckter Männer auf die Ankunft des Heiles hingeleitet habe, während sie uns weniger dazu dienen können, uns über das eigentliche Wesen und die Beschaffenheit dieses Heiles selbst zu belehren; dazu müssen wir uns vielmehr an die geschichtliche Erscheinung desselben selbst halten.

Man könnte aber vielleicht glauben, dass es schwer halte oder gar unmöglich sei, in den Weissagungen überhaupt zu bestimmen, ob etwas als bestimmte specielle Vorhersagung zu fassen sei oder als nur zur Ausführung eines allgemeinen Gedankens dienend. Allerdings wird es wohl einzelne Fälle geben, wo man im Anfange darüber zweifelhaft sein kann. Indessen gewöhnlich wird sich bei einer unbefangenen sorgfältigen Betrachtung des Zusammenhanges und des jedesmaligen Zweckes der einzelnen Weissagungen die Entscheidung von selbst darbieten. So können wir am sichersten voraussetzen, dass etwas als bestimmte specielle Vorhersagung zu nehmen ist, wenn der Prophet es ausspricht, dass er von dessen Eintritte die Bewährung seiner Wahrhaftigkeit als eines göttlichen Gesandten abhängig macht, wie z. B. Jes. 7, 14. Wo aber auch wirklich die Sache so gestellt ist, dass sich in der Beziehung nicht leicht zu einer sicheren Entscheidung gelangen lässt, kommt darauf wirklich gar nicht sehr viel an. Für die Idee des Propheten ist es wesentlich, festzuhalten, dass sie auf unmittelbare Weise von Gott erleuchtete Männer waren und als solche auch Aufschlüsse über einzelne Gegenstände der Zukunft

erhalten und ertheilen konnten. Ob sie aber in diesem oder jenem einzelnen Falle diese Gabe bewiesen haben, darauf kommt uns für das religiöse Interesse nicht viel an, und so auch eben nicht für das geschichtliche, da wir doch für die Geschichtsforschung nicht an diese Vorhersagungen gewiesen sind, eben so wenig als für die Lehre von dem Wesen und der Person des Erlösers an die messianischen Weissagungen. Im Allgemeinen aber ist nicht zu verkennen, dass die Fälle solcher Art von speciellen Vorhersagungen in unsern prophetischen Schriften vergleichungsweise selten sind, und sie waren auch wohl immer nur selten. Denn sehr treffend ist, was Nitzsch (System d. christl. Lehre §. 35) andeutet, dass die bestimmte Vorhersagungsgabe im Dienste der Offenbarung immer untergeordnet sein und sich selten und mässig erweisen musste, weil sie sonst das ganze Verhältniss zur Geschichte würde zerstört haben. Wir dürfen daher auch in dem Streben, einzelne specielle Thatsachen der späteren Zeit als den einzelnen Zügen dieser oder jener Weissagung entsprechend und als deren Erfüllung nachzuweisen, nicht weiter gehen, als sich uns bei einer unbefangenen Betrachtung der Weissagung selbst nach ihrem natürlichen Zusammenhange von selbst darbietet, und dürfen überhaupt hierauf im Vergleich zu dem übrigen Inhalte der prophetischen Aussprüche nicht zu überwiegenden Werth legen.*)

Jedenfalls aber haben wir keinen Grund zu vermuthen, dass sich in den Weissagungen der alttestamentlichen Propheten specielle Vorhersagungen über solche einzelne Begebenheiten vorfinden, welche schon diesseit des Eintrittes des neuen Bundes liegen; denn die Summe aller Weissagungen des alten Bundes hat in dem neuen Bunde ihr Ziel und ist grossentheils schon in dessen Stiftung erfüllt; und wenn es der göttlichen Weisheit nicht gefallen hat, über den Eintritt dieses neuen Bundes selbst so wie über die Erscheinung und die Person des Heilandes, der ihn gründen sollte, durch irgend einen der Propheten des alten Bundes einen ganz klaren und hellen Aufschluss zu ertheilen, so ist es wohl schon von vorne herein noch weniger wahrscheinlich, dass Gott dieselben werde klar in die einzelnen Verhältnisse haben schauen lassen, welche noch später fallen, in eine Zeit, die gegen die frühere durch das Dazwischentreten jener grossen Katastrophe so ganz und gar verändert ist; da alles Spätere mit der Weise,

*) Treffend sind die Bemerkungen von Nitzsch a. a. O. Ausg. 3ff. gegen Hengstenberg.

wie sich diese letztere selbst gestaltet hatte, nothwendig zusammenhängt. Doch ist dieses nicht so gemeint, als ob jene Weissagungen schon in der ersten Stiftung der christlichen Kirche bei der Fleischwerdung des Erlösers ganz vollständig erfüllt seien; — vielmehr werden sie ihre vollständige Erfüllung erst mit der Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Tage finden — sondern es ist hier nur von Vorhersagungen einzelner specieller Ereignisse die Rede; von diesen dürfen wir in den alttestamentlichen Weissagungen gewiss solche nicht erwarten, die sich auf Begebenheiten nach Christo bezögen.

Wir haben noch Einen Punkt kürzlich zu betrachten, die Frage über die Ermittelung des Zeitalters der Weissagungen. Die meisten der prophetischen Schriften des A. T. sind mit Ueberschriften versehen, worin im Allgemeinen das Zeitalter der Propheten, denen sie angehören, angegeben ist, nach den Königen, unter denen sie lebten; und einzelne Theile derselben wieder mit besonderen Ueberschriften oder Einleitungen, welche genauer die Zeit bestimmen, zu der, und die Umstände, unter denen der Ausspruch erlassen ist. Am genauesten sind in dieser Beziehung die Aussprüche des Haggai bezeichnet, nach Jahr, Monat und Tag. Nun gibt es aber einzelne prophetische Schriften, welche solche Angaben gar nicht enthalten, und bei denen wir auch aus anderweitigen gesicherten geschichtlichen Angaben nichts über das Zeitalter und die Verhältnisse der Verfasser wissen, z. B. Joel, Obadja, Nahum, Habakuk, Maleachi. Anderswo wird uns zwar im Allgemeinen das Zeitalter des Propheten angegeben, aber doch nichts Genaueres über die Zeiten, in welche die einzelnen seiner Aussprüche fallen; und dazu kommt, dass bei manchen derartigen Ueberschriften streitig ist, ob sie vom Propheten selbst herrühren, und bis zu welchem Grade sie zuverlässig sind. Es frägt sich daher: wie haben wir zu verfahren, um das Zeitalter der einzelnen Weissagungen auszumitteln, wo dieses uns nicht durch geschichtliche Zeugnisse bekannt ist, wenigstens nicht auf gesicherte Weise?

Hier kann nun die genauere Beachtung des Charakters der Sprache allerdings auch mit zum Beweise für ein früheres oder späteres Zeitalter dienen. Doch hat dieses Kriterium zur Zeit noch immer etwas sehr Unsicheres. Die Hauptregel aber, wonach wir für jene Untersuchungen verfahren, ergibt sich aus unserer bisherigen Betrachtung über die Beschaffenheit des

hebräischen Prophetismus; aus den beiden Momenten nämlich, a) dass der Zweck der hebräischen Propheten bei ihren Aussprüchen durchaus ein ethischer ist, wobei sie ihr Volk nach seinen Zuständen und Bedürfnissen vor Augen haben; und b) dass sie in ihrer Begeisterung immer klares Bewusstsein behalten haben und in ihrem Bewusstsein nie aus dem Zusammenhange mit den sie umgebenden Verhältnissen der Aussenwelt herausgetreten sind. Aus diesen Momenten ergibt sich uns von selbst die Regel, dass wir in den uns vorliegenden Aussprüchen auf diejenigen Verhältnisse achten, woran die eigentliche Weissagung angeknüpft ist, die dabei als gegenwärtig und bekannt vorausgesetzt werden; denn diese können wir auch als diejenigen ansehen, unter denen der Prophet sich beim Aussprechen oder Abfassen der Weissagung befand; und wenn diese Verhältnisse deutlich hervortreten und zugleich charakteristisch sind für ein bestimmtes Zeitalter oder einen bestimmten Zeitpunkt im Gegensatz gegen andere Zeiten, so haben wir damit eben die Zeit der Abfassung gefunden.

So z. B. wenn wir Weissagungen finden, in denen das jüdische Volk angeredet wird als seit längerer Zeit ausserhalb seiner Heimath unter fremden, götzendienerischen Völkern lebend, wobei Jerusalem sammt dem Tempel und die anderen Städte Juda's als in Trümmern liegend bezeichnet werden, worin das Volk aber getröstet wird durch die Hinweisung auf die nach göttlichem Rathschlusse ganz nahe bevorstehende Befreiung, Zurückführung in sein Land und Wiederherstellung seines Staates und Tempels; so können wir mit Sicherheit folgern, dass dieses Aussprüche eines Propheten zur Zeit des babylonischen Exils sind.

Doch werden wir freilich auch selbst bei Anwendung dieser Regel öfters zu keinem ganz sicheren Urtheile gelangen. Einmal nämlich sind die Verhältnisse der Gegenwart im Zusammenhange der Weissagung selbst gewöhnlich nicht ausdrücklich angegeben, sondern höchstens angedeutet, werden in der Regel nur vorausgesetzt, und sind daher oft nicht ganz leicht zu erkennen; und zweitens haben wir bei den sehr mangelhaften Quellen, welche uns über die israelitisch-jüdische Geschichte zu Gebote stehen, von den wenigsten Zeitabschnitten derselben eine hinlänglich detaillirte und sichere Kenntniss, um uns darnach ein lebendiges anschauliches Bild von den Verhältnissen des Volkes in jedem dieser einzelnen Abschnitte gestalten zu können. Wenn daher auch in einer Weissagung einzelne be-

stimmte Verhältnisse deutlich hervortreten, so sind wir doch nicht immer sogleich im Stande, mit Sicherheit anzugeben, in welchen Zeitabschnitt diese hineingehören. Daher wird denn bei solchen Weissagungen, welche nicht selbst in Ueberschriften oder geschichtlichen Einleitungen näher den Zeitpunkt angeben, in den sie fallen, in Ansehung dieses Punktes häufig eine grössere oder geringere Unsicherheit und Unbestimmtheit bleiben.

Aber immer müssen wir jene Regel festhalten und mittelst ihrer die historische Untersuchung über das Zeitalter der einzelnen Propheten und der einzelnen Weissagungen derselben so weit führen, als den jedesmaligen Umständen nach möglich ist; und so haben wir auch diese Regel anzuwenden, um in dieser Beziehung die Richtigkeit der Ueberschriften der einzelnen Aussprüche selbst zu prüfen.

Im Widerspruche mit dem hier entwickelten Grundsatze findet sich unter den neueren Auslegern Hengstenberg u. A., die ihm gefolgt sind. Seine Ansicht ist (auch noch in der 2. Ausg. d. Christol.), a) dass sich den Propheten auch die Verhältnisse der Zukunft immer in der Form der Anschauung darstellen; und b) dass der Prophet sich mit seiner Anschauung in diese oder jene Verhältnisse einer oft sehr fernen Zukunft versetzt und von diesem von ihm als gegenwärtig angenommenen Zeitpunkt aus weiter geweissagt habe, dass z. B. auch Propheten, die lange vor dem babylonischen Exil lebten, ihren Standpunkt im Exil hätten nehmen können und nun von da aus, indem sie die Verhältnisse des Exils als gegenwärtig behandelten, das noch weiter Bevorstehende verkündigen.

Aber schon das ist eine sicher falsche, wenigstens ganz unerweisliche Annahme, dass den Propheten der Inhalt ihrer Weissagung überall in der Anschauung gegeben sei; das lässt sich nur bei eigentlichen Gesichten annehmen, wo sie selbst erzählen, dass ihnen Visionen zu Theil geworden seien; bei andern Weissagungen haben wir gar kein Recht vorauszusetzen und findet gar keine Wahrscheinlichkeit statt, dass sie den Propheten gerade in dieser Form der Anschauung geoffenbart seien.

Aber auch selbst in den Visionen der alttestamentlichen Propheten finden wir nirgends ein solches Herausversetztwerden derselben aus den Verhältnissen ihrer Zeit in die Verhältnisse einer ganz anderen, viel späteren Zeit, sondern immer eine enge Beziehung auf die ersteren und deren Bedürfnisse. Noch mehr ist dieses in den Weissagungen anderer Art der Fall. Wenn der Prophet hier auch mitunter sich über die ihm unmittelbar gegenwärtigen Verhältnisse hinaus zu versetzen scheint, so dass er dasjenige, was ihm geoffenbart ist, und was er als bevorstehend weissagen will, als gegenwärtig setzt, so geschieht das allenfalls nur für einen Augenblick und nicht anders, als um auf poetische Weise die Sache lebendiger und anschaulicher zu schildern, und immer so, dass auch seiner unmittelbaren Umgebung,

seinen Zeitgenossen, auf welche seine Rede sich immer zunächst bezieht, nicht verborgen bleibt, um was es sich hier handelt, von welchen Verhältnissen hier die Rede ist. Bei einer solchen Vorstellung übrigens, wie die Hengstenbergische, würde eine Ausmittelung des Zeitalters der einzelnen Weissagungen aus ihrem Inhalte natürlich ganz und gar unmöglich sein. Der ethische Charakter des hebräischen Prophetismus aber geht dabei so gut wie ganz verloren.

Was nun die prophetischen Schriften in unserm Kanon betrifft, so sind es folgende Männer, unter deren Namen sich uns solche erhalten haben: a) in der zweiten Abtheilung des Kanons: Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die sogenannten zwölf kleinen Propheten, und b) unter den Hagiographen noch von Jeremia die Klagelieder, und Daniel. Bei den meisten dieser Schriften ist auch nur wenig oder gar nicht Streit darüber, dass sie im Allgemeinen Werke der Männer sind, nach denen sie genannt werden, nämlich bei Jeremia, Ezechiel und den kleinen Propheten mit Ausnahme des Jona und des Sacharja.

Hinsichtlich des Buches Jona ist bei sonstiger Verschiedenheit der Ansichten über dasselbe doch so viel ziemlich anerkannt, dass es in die Sammlung der prophetischen Bücher aufgenommen ist, weil der Inhalt sich auf die Geschichte eines Propheten bezieht; und dass die Benennung des Buches sich auch zunächst weniger auf den etwaigen Verfasser bezieht, als auf die Hauptperson, welche darin auftritt. Beim Buche Daniel ist in neuerer Zeit die Authentie der ganzen Schrift und das wirkliche Zeitalter der Entstehung derselben Gegenstand fortdauernden Streites; bei den Büchern Jesaja und Sacharja aber ist streitig, ob die sämmtlichen in denselben enthaltenen Aussprüche denselben Propheten angehören, dem Jesaja und dem Sacharja, die in den Ueberschriften als Verfasser genannt werden, oder einzelne Theile derselben anderen Propheten und aus anderen Zeiten.

Wir behandeln hier diese Schriften im Allgemeinen nach der Reihenfolge im hebräischen Kanon, jedoch so, dass wir die Untersuchnng über die Klagelieder unmittelbar auf die über die Weissagungen des Jeremia folgen lassen, und das Buch Jona von den kleinen Propheten zuletzt betrachten; auf dieses folgt zum Schlusse die Untersuchung über das Buch Daniel.

Jesaja.

Der Name dieses Propheten, nach welchem die erste der eigentlich prophetischen Schriften sowohl in den gedruckten Ausgaben des hebräischen A. T., als in der lutherischen Uebersetzung benannt wird, ist im hebräischen יְשַׁעְיָהוּ, oder in abgekürzter Form, wie er als Titel des Buches geschrieben wird, יְשַׁעְיָה = Heil Jehova's; im Griechischen Ἡσαΐας, oder richtiger Ἠσαΐας, im Lateinischen Esaias, auch Isaias; Luther schreibt: Jesaia.

Jesaja war der Sohn des Amoz אָמוֹץ (Kp. 1, 1; 2. Kön. 19, 2; 20, 1), eines sonst unbekannten Mannes.*) Seinen Aufenthalt scheint er bleibend in Juda und zwar in Jerusalem gehabt zu haben; dafür sprechen alle Andeutungen in seinen Aussprüchen, am entschiedensten 7, 3 ff.; 22, 1 ff. — Dass er verheirathet war und mehrere Söhne hatte, geht aus 7, 3; 8, 3. 18 hervor; so wie aus 7, 14 ff., in Vergleich mit V. 3 mit Wahrscheinlichkeit, dass er zweimal verheirathet war.

Als das Zeitalter des Jesaja wird in der auf das ganze Buch sich beziehenden Ueberschrift 1, 1 angegeben die Regierungszeit der jüdischen Könige Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, von denen der Erstgenannte um 759 starb, Hiskia aber von 728 bis 699 regierte. Aus der Regierungszeit des Ahas und Hiskia besitzen wir auch deutliche Zeugnisse der Wirksamkeit des Propheten, theils in ausdrücklichen Angaben einzelner Aussprüche unseres Buches und, hinsichtlich der Regierungszeit des Hiskia, auch des 2. Buches der Könige (Kp. 19 f.), theils in unverkennbaren Spuren im Inhalte verschiedener Aussprüche.

Unter dem götzendienerischen Ahas finden wir den Jesaja namentlich wirksam in den ersten Jahren seiner Regierung, als Juda durch die verbündeten Könige von Syrien und Israel, den Rezin und den Pekah, angegriffen und hart bedrängt ward, und der jüdische König gegen die Warnung des Propheten sich den Beistand des assyrischen Königs Tiglat-Pilesar erkaufte; hierdurch ward Juda freilich, indem jene Feinde gedemüthigt wurden, aus der augenblicklichen Bedrängniss errettet, kam aber zugleich in eine immer drückender werdende Abhängigkeit von den Assyrern, an welcher es besonders unter Hiskia zu leiden hatte, nachdem im

*) Nicht zu verwechseln mit dem Propheten Amos (עָמוֹס), womit mehrere Kirchenschriftsteller ihn identificiren, da im Griechischen und Lateinischen beide Namen auf dieselbe Weise geschrieben werden (Ἀμώς, Amos).

sechsten Jahre dieses Königs das Reich Israel durch den assyrischen König Salmanassar völlig aufgelöst worden war. Namentlich auch auf die Verhältnisse Juda's zu den Assyrern, insbesondere auf die Bedrängnisse durch dieses Volk unter Sanherib im 14. J. des Hiskia, war nach ausdrücklichen Angaben die Wirksamkeit Jesajas in sehr eingreifender Weise gerichtet.

Der König Usia wird ausser der Ueberschrift noch 6, 1 genannt, nämlich sein Todesjahr als die Zeit, wo dem Propheten die dort erzählte Vision zu Theil geworden sei. Diese Vision trägt ganz den Charakter der Einweihung des Propheten zur prophetischen Thätigkeit überhaupt an sich, so dass der Anfang derselben in die hier bezeichnete Zeit fällt. Doch, glaube ich, lässt sich — besonders auch nach Vergleichung einer analogen Bezeichnung der Zeit 14, 28 — mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass dieses nicht gemeint ist: „vor dem Tode des Königs, in dem Jahre, in welchem derselbe nachher starb," wie es von vielen Auslegern gefasst wird, sondern: „in dem Jahre, in welchem er gestorben war"; so dass also diese Vision bald nach dem Tode Usias, in den Anfang der Regierung Jothams fällt. Es ist demnach als eine Ungenauigkeit der in dieser Gestalt ohne Zweifel nicht vom Propheten selbst, sondern von einem spätern Sammler herrührenden Angabe der Ueberschrift 1, 1 zu betrachten, wenn dort auch die Tage Usias mit genannt werden für die Zeit, worin die Aussprüche des Jesaja fallen.

Abgesehen von dieser Angabe 6, 1 übrigens wird Jotham und dessen Regierung in keiner einzelnen Weissagung unseres Buches ausdrücklich genannt, und bei keiner auch sprechen innere Gründe mit besonderer Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie den folgenden Jahren dieses Königs angehöre, sei es nun, dass der Prophet seine damals gehaltenen prophetischen Vorträge überhaupt nicht niedergeschrieben hat, oder dass sie uns verloren gegangen sind.

Die späteste sichere Angabe über die prophetische Thätigkeit Jesajas finden wir unter Hiskia nach dem Abzuge des Heeres des Sanherib von Jerusalem, so wie nach der Krankheit und Genesung des Hiskia, bei Gelegenheit einer Gesandtschaft des babylonischen Königs Merodach-Baladan an denselben, wo Hiskia den Gesandten aus Eitelkeit alle seine Schätze zeigte; da, wird erzählt, habe Jesaja ihm die bevorstehende babylonische Dienstbarkeit des jüdischen Volkes verkündigt, die

etwa 125 J. später erfolgte (2. Kön. 20; Jes. 38 f.). Dieses fällt wohl auf jeden Fall einige Zeit nach dem 14. J. des Hiskia (714 v. Chr.), also wenigstens 46 Jahre nach Usias Tode, wo Jesaja seine Berufung zum Propheten erhielt.

Von seiner Wirksamkeit während der übrigen Regierungszeit Hiskias (noch 15 Jahre) fehlt es an ausdrücklichen Angaben. Doch können wir nicht zweifeln, dass er auch noch ferner wirksam gewesen ist, und zwar bis in die Regierungszeit Manasses hinein. Denn wir wissen, wie wir schon früher (S. 155 f.) gesehen haben, dass Jesaja wie eine Geschichte des Usia, so auch eine des Hiskia geschrieben hat. Die erstere wird 2. Chron. 26, 22 citirt, die letztere ebendaselbst 32, 32. Wir sehen aus den Worten des letzteren Citats, dass dieses Werk über Hiskia in das grosse Werk der Geschichte der Könige von Juda und Israel aufgenommen war, und nach der Weise, wie darauf hingewiesen wird für „die übrige Geschichte des Hiskia und seinen frommen Wandel," können wir nicht zweifeln, dass es ein vollständigeres, von Jesaja erst nach dem Tode dieses Königs verfasstes Werk war. Dem entsprechend ist denn auch eine alte Ueberlieferung, dass Jesaja erst unter Manasse gestorben sei und zwar als Märtyrer, indem er auf Befehl dieses Königs zersägt worden sei.

Es findet sich dieselbe im Talmud (tr. Jebamoth f. 49, 2; Sanhedr. f. 103, 2), und bei Rabbinen, so wie bei Justin. Mart. (dial. c. Tryph. p. 349), Tertull. (de patientia c. 14) u. a. Kirchenvätern, und in einem Apokryphum des Jesaja, Ἀναβατικόν, etwa aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., welches sich noch in einer äthiopischen und theilweise in einer alten lateinischen Uebersetzung erhalten hat (s. darüber de Wette §. 214. Anm. und Lücke Einl. in die Apokal. 2. Aufl. §. 16.). Nicht unwahrscheinlich bezieht sich darauf auch schon das ἐπρίσθησαν, Hebr. 11, 37.

Die Sache selbst ist auch bei dem abgöttischen und grausamen Charakter des Manasse nicht unwahrscheinlich, wenn man sie auch nicht gerade als sicher betrachten kann. In unserm Buche und im A. T. überhaupt finden sich ausdrückliche Zeugnisse für eine Wirksamkeit des Jesaja noch unter Manasse nicht; doch ist das nicht beweisend dafür, dass sie nicht so lange könnte gedauert haben. Der Prophet würde hiernach ein sehr bedeutendes Alter, wohl wenigstens von reichlich 80 Jahren,

erreicht haben, worin aber auch an sich nichts Unwahrscheinliches liegt.

Was aber das alttestamentliche Buch betrifft, welches sich unter dem Namen des Jesaja erhalten hat, so enthält dasselbe bei weitem dem grössten Theile nach weissagende Aussprüche, nur 4 Kapitel mit Geschichtserzählung. Es zerfällt schon auf den ersten Anblick in 3 Haupttheile.

A. Kpp. 1—35: eine Sammlung einzelner prophetischer Aussprüche, die zum Theil mit besonderen Ueberschriften und kurzen geschichtlichen Einleitungen versehen sind, zum Theil auch ohnedies durch ihren Inhalt sich von einander scheiden und als verschiedene Weissagungen aus verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Gegenstände und Verhältnisse sich beziehend sich zu erkennen geben.

B. Kpp. 36—39: ein geschichtlicher Abschnitt aus der Geschichte Hiskias, und zwar über die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer im 14. Jahre dieses Königs, die Befreiung der Stadt, die Krankheit und Genesung Hiskias und die babylonische Gesandtschaft an ihn.

C. Kpp. 40—66, enthält wieder lauter weissagende Aussprüche, die aber mehr in sich zusammenhangen als die Weissagungen des ersten Theiles, indem die eine sich an die andere anschliesst und sie alle wesentlich auf dieselben Zeitverhältnisse sich beziehen, nämlich auf die letzten Zeiten des babylonischen Exils der Juden und die Befreiung aus demselben.

Alle diese Bestandtheile unseres Buches wurden früher einem und demselben Verfasser beigelegt, nämlich eben dem Propheten Jesaja, Sohne des Amoz. Nur Aben-Esra*) hat leise Andeutungen gegeben, welche als seine Meinung durchblicken lassen, dass die Weissagungen des letzten Theiles einen späteren Propheten aus der Zeit des babylonischen Exils zum Verfasser haben. Doch blieben diese Andeutungen völlig unbeachtet. Ganz unabhängig aber von ihm ist die gleiche Ansicht in Beziehung auf diese Weissagungen von manchen protestantischen Theologen Deutschlands seit den beiden letzten Jahrzehenden des vorigen Jahrhunderts geltend gemacht, und dieselben haben denn auch verschiedene Stücke des ersten Haupttheiles dem Jesaja abgesprochen und anderen Propheten und anderen Zeiten beigelegt. Dem sind zwar andere gelehrte Theologen entgegengetreten und haben die Integrität des Buches

*) In seinem Commentar zu Jes. Kpp. 40. 49. 53; vgl. Geiger in der von ihm herausgeg. wissenschaftl. Zeitschr. für jüd. Theologie. Bd. 2 (Frankf. a. M. 1836) S. 553—557.

und die Einheit des Verfassers für alle Theile desselben mit entschiedenem Nachdrucke zu vindiciren gesucht.*) Doch, glaube ich, kann eine unbefangene Betrachtung sich bei dieser traditionellen Ansicht nicht beruhigen. So zunächst namentlich nicht in Beziehung auf den dritten Hauptheil, Kpp. 40—66. Dass diese Weissagungen im Allgemeinen nicht dem Jesaja und dessen Zeitalter angehören, können wir unter Zugrundelegung der früher (S. 445) aufgestellten Regel aufs deutlichste erkennen, wenn wir auf die Verhältnisse achten, welche hier vorausgesetzt werden, und an welche die eigentliche Weissagung sich anschliesst. Denn diese sind ganz andere als die im Zeitalter des Jesaja, sind solche, wie sie bestimmt nur im babylonischen Exil und zwar gegen das Ende desselben stattfanden. Denn hier wird nicht etwa geweissagt, wie man bei Weissagungen aus dem jesajanischen Zeitalter erwarten würde, wenn dem Propheten auch die äussern Verhältnisse der fernen Zukunft auf klare Weise enthüllt vorgelegen hätten, dass, wie das Reich Israel, so auch Juda werde aufgelöst werden, das Volk nach Babylonien fortgeführt, Jerusalem und die anderen jüdischen Städte zerstört werden, sondern dieses erscheint als schon vor geraumer Zeit geschehen, Jerusalem und andere Städte Juda's liegen in Trümmern, und geweissagt wird nur, dass sie jetzt sollen wieder aufgerichtet werden; das jüdische Volk wird angeredet als in Babylonien befindlich, wegen seiner Sünden von seinem Gotte verstossen, ein Raub der Feinde und ringsum von Götzendienern umgeben; und es wird getröstet durch die Verkündigung, dass Jehova jetzt sich seiner wieder erbarmen, dass er es befreien und in sein Heimathland zurückführen wolle. So wird auch nicht etwa geweissagt, wie es vom Standpunkte des Jesaja aus zu erwarten gewesen wäre, dass anstatt der Assyrer im Laufe der Zeit die Babylonier die Herrschaft gewinnen und ihre Macht auch zur Knechtung der Juden anwenden würden; sondern die Chaldäer erscheinen als schon auf dem Gipfel der Macht befindlich, aber auch ihrem

*) So, um nur bei den deutschen protestantischen Theologen zu bleiben, Hengstenberg (Christol. Bd. II.), Kleinert (Ueber die Echtheit sämmtlicher in dem Buche Jesaja enthaltenen Weissagungen. 1. Thl. Berl. 1829), Hävernick, Drechsler (Der Proph. Jes. 3 Thle. 1845 bis 57), Keil, Stier (Jesaias, nicht Pseudo-Jesaias. Auslegg. von Kpp. 40—66. Barmen. 1850) u. A.

Untergange schon nahe, und geweissagt wird nur, dass jetzt das göttliche Strafgericht für sie da sei, und sie namentlich wegen ihrer Grausamkeit gegen die Juden treffen werde. Als Befreier der Juden aus der babylonischen Knechtschaft und Bezwinger der Babylonier wird hier der persische König Cyrus bezeichnet und dieser zweimal sogar mit Namen genannt (44, 28; 45, 1); aber es wird nicht etwa geweissagt, dass dereinst ein solcher Fürst mit Namen Cyrus auftreten werde, sondern derselbe erscheint als schon gegenwärtig und Allen bekannt, als von Jehova schon durch frühere Siege ausgezeichnet, als ein Fürst, auf den schon die Augen Aller gerichtet sind; und geweissagt wird von ihm nur, dass er auf Jehovas Antrieb und mit seinem Beistand jetzt die Macht der Chaldäer beugen, Babel zerstören, die Juden in ihre Heimath entlassen, Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen werde. Bei solcher Beschaffenheit der Weissagungen dieses Theiles sind wir nach meinem Ermessen vollkommen berechtigt, ja genöthigt, zu urtheilen, dass sie nicht dem jesajanischen Zeitalter angehören können, sondern einer bedeutend späteren Zeit, deren Verhältnisse hier so deutlich als gegenwärtig vorausgesetzt werden, der letzten Zeit des babylonischen Exils. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich auf natürliche Weise Inhalt und Ausführung dieser Aussprüche.

Es war damals bereits ein halbes Jahrhundert seit der Auflösung des jüdischen Staates und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels verflossen, während dessen der Stamm des jüdischen Volkes sich im Exil in Babylonien befand. Dort scheinen viele Juden sich so festgesetzt zu haben, dass sie alle Sehnsucht, in die verödete Heimath zurückzukehren, verloren hatten; und diese schlossen sich auch an die götzendienerischen Völker, unter denen sie lebten, enger an, ja nahmen selbst an ihrem Cultus mit Theil, oder trieben wenigstens Bilderdienst. Diese waren denn beim Kampfe des Cyrus mit den Babyloniern theils gleichgültige Zuschauer, theils nahmen sie wohl selbst Interesse für die Babylonier. Geringer dagegen war die Zahl derjenigen Juden, welche, wie der Prophet, auch im Exil treu an Jehova festhielten, die auch hier das Gesetz ihres Gottes, so weit es ohne Tempel und Opferdienst geschehen konnte, beobachteten, besonders durch Heilighaltung des Sabbathes und durch Begehen gewisser Fasttage, namentlich solcher, welche an die von Jehova über ihr Volk verhängten Strafgerichte erinnerten, und durch Fernhaltung von Allem, was auf den Götzendienst Bezug hatte. Diese bewahrten die Sehnsucht nach dem Heimathlande und nach Wiederherstellung des Tempels und des Jehova-Cultus in

sich, und das um so mehr, je mehr gerade sie im Exil zu leiden hatten, durch Verfolgungen von Seiten der heidnischen Zwingherren und der Masse ihrer eigenen Volksgenossen. Sie begleiteten die Bewegungen des Cyrus gegen Babel wohl von Anfang an mit warmer Theilnahme und waren um so eher geneigt, in ihm ein von Jehova zu ihrer Befreiung berufenes Werkzeug zu erkennen, da die Religion der Perser mit dem Monotheismus der Juden eine viel grössere Verwandtschaft darbot, als die Religionen anderer heidnischer Völker, und dieselben vor der Anbetung von Götzenbildern den gleichen Abscheu hegten, wie die gesetzlich strengeren Juden.

So preist denn unser Prophet wiederholt den Cyrus als einen von Jehova besonders begnadigten Fürsten, den Er bestimmt habe, Babel zu beugen, die gefangenen Juden in ihre Heimath zurückzuführen, Jerusalem und den Tempel wiederherzustellen. Dabei bekämpft er den Götzen- und Bilderdienst wiederholt auf's Nachdrücklichste und weiss ihn durch treffende, fast sarkastische Ironie in seiner Nichtigkeit und Lächerlichkeit darzustellen, während er auf Jehova hinweist als den alleinigen, lebendigen, allmächtigen und allwissenden Gott, der schon vor Zeiten habe vorher verkündigen lassen, was jetzt im Begriff sei zu geschehen, die Besiegung des Heidenthums und die Befreiung seines Volkes, dessen Erlösung nur durch die fortdauernde Sündhaftigkeit in seiner Mitte aufgehalten werde. Doch werde Jehova dieselbe sicher eintreten lassen; er werde die Sünden des Volkes sühnen und so dasselbe geschickt machen, des grossen ihm bestimmten Heiles theilhaftig zu werden, welches hier unmittelbar an die Rückkehr des Volkes aus der Gefangenschaft angeknüpft und, wie diese selbst, auf glänzende Weise in poetischen Bildern geschildert wird.

Dass übrigens diese ganze Reihe von Weissagungen einen und denselben Verfasser hat, geht schon aus der grossen Gleichartigkeit in Darstellung und Sprache hervor, welche sich durch das Ganze im Allgemeinen hindurchzieht, und ist auch bei weitem von den meisten derjenigen, die dieselbe dem Jesaja absprechen, anerkannt; vgl. de Wette §. 208b. Doch ist in der Beziehung noch Folgendes zu bemerken:

1) Von dem Abschnitte 56, 9—57, 11*) lässt sich mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen, wie jetzt auch Ewald meint, dass derselbe ursprünglich als ein prophetischer Ausspruch vor dem Exil verfasst ist, vielleicht von Jesaja selbst, wahrscheinlicher nicht lange vor dem Exil, jedenfalls zur Zeit, wo der jüdische Staat noch bestand; denn nur unter dieser Voraussetzung lässt sich Inhalt und Fassung desselben begreifen.

*) Vgl. Vorlesungen über Jesaja z. d. St.: „Es erstreckt sich dieses hier eingelegte Stück auf keinen Fall über 57, 11 hinaus; vielleicht gehört schon 57, 11b nicht mehr dazu (so Ewald)".

Es werden darin die Feinde des jüdischen Volkes aufgefordert, herbeizukommen, dasselbe zu verschlingen, was ihnen nicht schwer sein werde, da die Wächter des Volkes, denen dessen Beschützung anvertraut ist, schlafen, ganz blind sind bei aller Gefahr und nicht vermögen dagegen zu warnen.*) Das setzt schon durchaus das Bestehen des jüdischen Staates voraus; ebenso, wenn 57, 6—11 die Rede an Jerusalem gerichtet und dieselbe als Buhlerinn bezeichnet wird, die mit den Götzen Unzucht treibt; s. auch ib. V. 3. Auch die Weise, wie 57, 1—10 überhaupt von dem unerlaubten Opferdienst die Rede ist, als einem Höhendienste, und V. 5, sowie wahrscheinlich auch V. 9, als dem (ammonitischen) Molochsdienst, stimmt mehr zu dem, was wir bei den vorexilischen Propheten finden, namentlich aus der letzten Zeit vor dem Exil, als zu der Weise, wie sonst in dieser Reihe von Weissagungen der Götzendienst im Exil von seiner lächerlichen Seite dargestellt wird. Aus der Zeit des Exils selbst ist sonst keine Spur, dass die Israeliten Molochsdienst getrieben haben.**)

Doch ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Ausspruch vom Verfasser dieser Reihe von Weissagungen Kpp. 40—66 selbst aufgenommen und in seine eigenen Aussprüche eingeschaltet ist, und zwar wohl eben wegen der darin enthaltenen ernsten Strafreden wider den Götzendienst des Volkes, woran es auch zu seiner Zeit nicht fehlte, wenn er auch in etwas anderer Gestalt getrieben ward.

2) Was sonst den Verfasser dieser Reihe von Weissagungen betrifft, so lässt sich nicht zweifeln, dass er bei der Abfassung derselben sich nicht in Aegypten befunden hat,***) sondern im allgemeinen in Babylonien selbst; doch mag der Verfasser mit den damaligen Verhältnissen des jüdischen Lan-

*) Vgl. hierzu auch Vorlesungen über Jesaja z. d. St.: Ist dieses der Sinn von 56, 9ff., so kann dieses, wie mir scheint, unmöglich mit dem Vorhergehenden in einem Zusammenhange geschrieben sein. Es ist durchaus unglaublich, dass der Prophet nach den Verheissungen, dass kein Unheil irgend einer Art das Volk wieder treffen solle (Kp. 55), dass die Zeit des Heils ganz nahe sei, an dem auch die Fremdlinge im Volke mit theilnehmen sollten (56, 1ff.), nun plötzlich die fremden Völker sollte aufgefordert haben, sein Volk zu verschlingen etc.

**) Vgl. Vorlesungen über Jesaja: Durch Alles dieses bin ich schon seit der ersten Vorlesung über Jesaja, 1820—21, zu der Ueberzeugung gekommen, dass dieser Abschnitt, der sich auch durch seine Sprache von den ihn umgebenden Weissagungen deutlich unterscheidet, ursprünglich vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Auch Umbreit bekennt, dass das Stück etwas Fremdklingendes habe.

***) Dies ist die Ansicht von Ewald, der ihn für einen Nachkommen derjenigen hält, die mit Jeremia nach Aegypten gezogen waren, und Bunsen (Gott in der Geschichte, Thl. 1), der ihn bestimmt für Baruch, den ehemaligen Diener des Jeremia, hält.

des auch durch eigne Anschauung bekannt gewesen sein. Ferner sind diese Weissagungen vom Verfasser aller Wahrscheinlichkeit nach eben in der Reihenfolge geschrieben, worin wir sie besitzen, doch nicht gerade alle zu einer und derselben Zeit. Der erste Theil fällt sicher noch vor der Einnahme Babels durch Cyrus, wenigstens bis Kp. 47 incl., und so auch wohl noch manche der folgenden. Von den späteren dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie erst nach geschehener Einnahme der Stadt verfasst sind, als sich die Hoffnung der baldigen Befreiung und glänzenden Wiederherstellung des jüdischen Volkes nicht auf der Stelle verwirklichte. In eine noch etwas spätere Zeit, nachdem ein Theil des Volkes, und darunter auch der Prophet, bereits nach Palästina zurückgekehrt war, fallen wohl die letzten Kapitel, vielleicht schon von Kp. 58 an, sicherer noch die vier letzten Kpp. 63—66, die sich überhaupt von den vorhergehenden mehr trennen, als verschiedene je in sich abgeschlossene prophetische Aussprüche, aber wohl gleichfalls von demselben Propheten.

a) 63, 1—6 ein schön in sich abgerundeter Ausspruch, Ankündigung eines göttlichen Strafgerichts über die heidnischen Völker und besonders über Edom. Hier macht V. 4 („denn ein Tag der Rache war in meinem Sinn, und das Jahr meiner Erlöseten war gekommen") es sehr wahrscheinlich, dass die Abfassung in eine Zeit fällt, wo das Bundesvolk sich länger in Druck und Gefangenschaft befunden hatte und wohl vor Kurzem daraus befreit war; da konnte eine Weissagung wider die Feinde des Volkes Jehovas leicht gerade eine so besondere Richtung wider die Edomiter nehmen, da diese sich bei der Auflösung des jüdischen Staates gegen die Juden ganz besonders feindselig und schadenfroh bewiesen hatten.

b) 63, 7—65 fin., zuerst bis 64 fin.: Sündenbekenntniss des Volkes und Fürbitte des Propheten für dasselbe. Hier wird 64, 10 der zerstörte Tempel als ein solcher bezeichnet, „wo dich unsere Väter priesen", und doch findet sich keine Andeutung, dass der Verfasser sich im Exil befand. Sehr wahrscheinlich gehört auch dies einer Zeit an, wo durch die ersten zurückgekehrten Exulanten ein, obwohl noch sehr schwacher, Anfang mit dem Wiederaufbau Jerusalems gemacht war. Hiermit hängt Kp. 65 zusammen, als Antwort Jehovas auf jene Klagen und Bitten, wo der Inhalt gleichfalls es höchst wahrscheinlich macht, dass der Verfasser nicht mehr, wie meistentheils angenommen wird, im Exil lebte, sondern in Palästina, und dass es verfasst ist zu einer Zeit, wo ein Theil der Juden aus dem Exil zurückgekehrt war und sich mit dem im Lande befindlichen Theile der Juden vereinigt hatte, wo aber der neue Staat sich noch fortwährend in grosser

Noth und Bedrängniss befand, was der Prophet als gerechte Strafe der noch fortwährenden Sündhaftigkeit des Volkes betrachtet.

c) Kp. 66 ist ähnlichen Inhalts wie Kp. 65. Auch hier führt aber Alles auf einen Propheten, der in Palästina lebte, in Jerusalem oder dessen Nähe, zu einer Zeit, wo dort wieder Opferdienst getrieben ward (V. 3. 6. 20), nämlich auf dem Brandopferaltare, den die Zurückgekehrten dort errichteten, und wohl zu einer Zeit, wo der Tempelbau bereits begonnen hatte.

Was den ersten Hauptheil des Buches betrifft, Kpp. 1 bis 35, so enthält dieser, wie schon bemerkt, verschiedene einzelne Aussprüche, und darunter manche, die auch nicht dem Jesaja und dessen Zeitalter angehören können, und zwar auch wieder, weil darin die Verhältnisse anderer Zeiten als gegenwärtig vorausgesetzt erscheinen. Ueber die einzelnen hier nur einige kurze Andeutungen. — Es lässt sich dieser Theil am bequemsten nach drei Abtheilungen betrachten, Kpp. 1—12. 13—23. 24—35.

I. Kpp. 1—12. Diese Abtheilung enthält nach der wahrscheinlichsten Ansicht acht verschiedene Aussprüche, die sich theils durch besondere Ueberschriften, theils auch ohne solche nur durch den Inhalt von einander sondern. Mit Ausnahme eines kurzen Abschnittes (2, 2–4) enthält die ganze Abtheilung nur echt Jesajanisches.

Die einzelnen Aussprüche sind folgende:

1) Kp. 1, Straf- und Ermahnungsrede an Juda und Jerusalem, gesprochen, nachdem Jehova eine schwere Züchtigung über das Land verhängt hatte, am wahrscheinlichsten entweder unter Ahas nach dem Einfalle der Syrer und Israeliten in Juda, oder noch wahrscheinlicher unter Hiskia, im 14. J. dieses Königs, nach dem Abzuge der Assyrer aus dem jüdischen Lande. Der verhältnissmässig mehr allgemeine Inhalt dieses Ausspruches gab wohl die Veranlassung, ihn an die Spitze des ganzen Buches zu stellen, wie eine Art Proömium zu demselben.

2) Kpp. 2—4, nach der Ueberschrift ebenfalls ein Ausspruch über Juda und Jerusalem, Androhung des göttlichen Strafgerichts wegen der im Lande herrschenden Schwelgerei und Götzenverehrung, aber mit einem neuen Segen verheissenden Schlusse, am wahrscheinlichsten aus der Regierungszeit des Ahas, geraume Zeit nach dem Einfalle der Israeliten und Syrer in Juda, als dieses Reich durch den Beistand der Assyrer wieder äusserlich befestigt war. Der jesajanische Ausspruch beginnt aber erst mit 2, 5. Die vorhergehenden Verse, 2, 2—4, die eine in weiterem Sinne messianische Verheissung enthalten, finden sich eben so, fast wörtlich übereinstimmend, Micha 4, 1—3. Wie dieses zu erklären sei, ist sehr streitig. Ich glaube aber, a) dass sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen lässt, dass der Ausspruch

bei Micha der ursprüngliche ist, wie er denn bei ihm in einem sehr passenden Zusammenhange steht, und b) dass er dieser Weissagung des Jesaja ursprünglich gar nicht angehört hat, auch nicht als ein vom Propheten anderswoher entlehnter Spruch, sondern dass er hier erst durch spätere Leser oder Sammler eingeschaltet ist, wohl zuerst an den Rand gesetzt und dann später in den Text eingerückt.

3) Kp. 5, Parabel vom Weinberge, in Beziehung auf Israel und Juda, und daran sich anschliessende Drohrede wider das Volk, namentlich wider die Grossen in Jerusalem, ohne Hinzufügung einer Verheissung; wahrscheinlich aus der späteren Regierungszeit des Ahas.

4) Kp. 6, die Vision, wodurch der Prophet zu seinem Berufe eingeweiht ward, im Todesjahre des Usia, d. i. am Anfange der Regierung des Jotham (s. oben S. 449); die schriftliche Aufzeichnung dieser Vision fällt aber höchst wahrscheinlich erst später, vielleicht auch in die Regierung des Ahas.

5) Kp. 7, ein Ausspruch, der mit einer geschichtlichen Einleitung versehen ist, wodurch er in die Zeit des Angriffes der verbündeten Syrer und Israeliten auf Juda unter Ahas, und zwar höchst wahrscheinlich am Anfange seiner Regierung, fällt. Der Prophet verkündet dem Könige den sichern Untergang dieser Feinde und bezeichnet ihm als Gewähr für die Zuverlässigkeit dieser Ankündigung die Geburt eines Knaben von einer עַלְמָה — wahrscheinlich der Braut oder jungen Frau des Propheten selbst —, droht dann aber am Schlusse die gänzliche Verheerung des jüdischen Landes durch die Aegypter und Assyrer. Diese Drohung V. 17—25 schliesst sich an das Vorhergehende auf sehr abrupte Weise an, so dass sich wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass beim mündlichen Vortrage noch Anderes dazwischen gelegen hat.

6) Kpp. 8, 1 — 9, 6; ebenfalls aus der Regierungszeit des Ahas, aber 1—2 Jahre später fallend als die vorige Weissagung. Der Prophet bedroht die dem davidischen Hause feindseligen Israeliten mit Verheerung von Seiten der Assyrer, ermahnt Juda und Israel zum Vertrauen auf Jehova, und schliesst mit einer messianischen Weissagung, mit der Verheissung der Befreiung des Volkes, namentlich auch derjenigen Stämme des Reiches Israel, die wohl schon durch die Assyrer hart bedrückt wurden, der gänzlichen Besiegung der Feinde und zwar durch einen zukünftigen glorreichen Fürsten, der als gerechter Herrscher auf dem davidischen Throne fort und fort regieren werde.

7) Kpp. 9, 7 — 10, 4, ein Ausspruch wider das Reich Israel, welches Jehova strafen werde durch Niederlage und Gefangenschaft und indem er die Mitglieder des Volkes werde die einen gegen die anderen wüthen lassen. Derselbe fällt wahrscheinlich einige Jahre später, als der vorige Ausspruch, nachdem das Volk sich von den Schlägen durch Tiglat-Pilesar wieder etwas erholt hatte.

8) Kpp. 10, 5 — 12, 6; dieser Ausspruch fällt seinem Inhalte nach in die Regierungszeit des Hiskia, nach der Auflösung des Reiches Israel, wahr-

scheinlich in das 14. J. des Hiskia, am Anfange des Feldzuges des Sanherib wider Juda. Der Prophet bedroht die Assyrer wegen ihres Uebermuthes und der gegen sein Volk geübten Bedrückung, kündigt ihnen die Vereitlung ihrer Unternehmung gegen Jerusalem an, und schliesst mit der Verheissung der Geburt des Messias vom Stamme Davids, unter welchem allgemeiner Friede auf Erden herrschen, zu dem selbst heidnische Völker sich versammeln werden, und der Zurückführung aller Zerstreuten des Volkes Israel in ihr Heimathland. Es ist keine Veranlassung da, mit einigen Auslegern den letzten Theil dieses Abschnittes, Kpp. 11 u. 12, oder auch nur Kp. 12, wie Ewald, für einen späteren Zusatz zu halten.

II. Kpp. 13—23. Diese Abtheilung enthält, mit Ausnahme von Kp. 22, lauter Weissagungen gegen oder über auswärtige Völker, dergleichen sich auch bei anderen Propheten zusammengestellt finden, Jer. 46—51; Ez. 25—32. Die meisten Aussprüche dieser Abtheilung haben in der Ueberschrift vor den anderen Weissagungen unseres Buches das Eigenthümliche, dass der Ausspruch durch מַשָּׂא bezeichnet wird, was wohl von dem Sammler dieser Abtheilung herrührt; doch sind auch hier nicht alle einzelnen Aussprüche durch Ueberschriften von einander getrennt. Am wahrscheinlichsten zerfällt diese Abtheilung in 15 verschiedene Aussprüche, von denen mehrere nicht wohl von Jesaja sein können.

So gleich der erste: 1) Kp. 13, 1—14, 23, Androhung des Unterganges der Stadt Babel und ihres Königs durch die Meder, der Befreiung der Juden aus dem so harten Drucke der Babylonier und der Zurückführung derselben in ihr Heimathland. Der Inhalt führt uns entschieden darauf, dass der Ausspruch in die letzte Zeit des babylonischen Exils fällt; jedoch noch vor der Einnahme der Stadt Babel durch Cyrus, und von einem Propheten verfasst ist, welcher selbst wohl nicht in der Stadt Babel, aber im Lande Babylonien lebte.

2) Kp. 14, 24—27 bezieht sich auf ganz andere Verhältnisse als die vorhergehende Weissagung und ist ohne Zweifel, ebenso wie der folgende, ein echt jesajanischer Ausspruch; und zwar bezieht er sich nach dem Inhalte deutlich auf den Einfall der Assyrer in Juda unter Hiskia und verkündigt, dass Jehova diese in seinem Lande aufreiben werde. Der Ausspruch fällt wohl ein wenig später als Kpp. 10, 5—12, 6, in die Zeit, da die Assyrer sich schon im Lande befanden.

3) Kp. 14, 28—32, fällt nach der Ueberschrift in das Todesjahr des Ahas, was ohne Zweifel — darauf führt der Inhalt — gemeint ist: nach erfolgtem Tode dieses Königs. Der Ausspruch ist gerichtet wider die Philister und will, wie es scheint, diese warnen, nicht zu frühzeitig über den Tod des Ahas zu frohlocken, da ihnen in dessen Sohne und Nachfolger ein noch gefährlicherer Widersacher erstehen werde.

4) Kpp. 15. 16, wider die Moabiter, Ankündigung der bevorstehenden Verwüstung ihres Landes, wogegen sie vergebens zu ihren Göttern ihre Zuflucht nehmen werden. Die letzten Verse des Abschnittes, 16, 13. 14, enthalten einen Epilog, worin angekündigt wird, dass der vormals in der vorhergehenden Weissagung von Jehova angedrohte Untergang Moabs jetzt genau in 3 Jahren eintreten werde. Ueber die Zeit der Abfassung der Weissagung selbst und über das Verhältniss des Epilogs zu derselben sind die Ansichten sehr verschieden. Mir ist am wahrscheinlichsten, a) dass die Hauptweissagung entweder von Jesaja ist oder wenigstens aus dessen Zeitalter, verfasst zur Zeit des assyrischen Königs Tiglat-Pilesar, als dieser in den ersten Jahren des Ahas seine kriegerischen Einfälle in diese Gegenden machte; b) dass aber der Epilog, obwohl er in der Sprache an Jesaja erinnert, doch erst in bedeutend späterer Zeit hinzugefügt ist, vielleicht erst um die Zeit des babylonischen Exils.

5) Kp. 17, 1—11, nach der Ueberschrift ein Ausspruch über Damascus. Aber nach dem Inhalte ist derselbe nicht bloss wider das damascenische Syrien, sondern zugleich und noch mehr wider das Reich Ephraim gerichtet, das wie Damascus mit Verödung werde heimgesucht werden, zur gerechten Strafe dafür, dass es seinen Gott vergessen und sich an Fremde gehängt habe. Der Ausspruch ist ohne Zweifel von Jesaja, aus der Regierungszeit des Ahas, am wahrscheinlichsten verfasst, als die von Ahas zu Hülfe gerufenen Assyrer bereits in Syrien eingefallen waren.

6) Kp. 17, 12—14 bildet, wie es scheint, einen besonderen Ausspruch; er ist gerichtet wider feindliche Völker, am wahrscheinlichsten wider die Assyrer bei ihrem Angriffe auf Jerusalem im 14. Jahre des Hiskia.

7) Kp. 18, ein sehr dunkler Ausspruch, der sich aber wahrscheinlich auf dieselben Zeitverhältnisse bezieht, wie der vorhergehende, auf die Feindseligkeiten der Assyrer wider Juda und Jerusalem unter Hiskia, und auf die Vernichtung ihres Heeres durch die den Juden zu Hülfe kommenden Aethiopier, von denen der Prophet weissagt, dass sie Jehova's Macht anerkennen und ihm in Jerusalem Opfergaben darbringen werden.

Beide Aussprüche (6 und 7) sind ohne Zweifel von Jesaja und sind ungefähr gleichzeitig verfasst, und zwar am wahrscheinlichsten nach der Niederlage und dem Abzuge der Assyrer.

8) Kp. 19, über Aegypten, zuerst strafend und drohend, dann von V. 18 an verheissend und zwar in dem Sinne, dass Jehova auch von Seiten der Aegypter werde anerkannt und verehrt werden, und so auch von Seiten der Assyrer, welche beide sich in schönem Bunde mit Israel zu gemeinsamem Gottesdienste vereinigen, und alle drei von Jehova als sein Volk werden anerkannt und gesegnet werden. Ursprung und Integrität dieser Weissagung ist streitig. Aber mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass das Ganze, wie es uns vorliegt, ein echt jesajanischer Ausspruch ist, nur wahrscheinlich aus der spätesten Zeit der Wirksamkeit dieses Propheten, aus einer Zeit, wo die Macht der Assyrer bereits geschwächt war, nach dem 14. Jahre des Hiskia, vielleicht gar erst aus dem Anfange der Regierung des Manasse.

9) Kp. 20, Erzählung und Deutung einer symbolischen Handlung, die der Prophet im Auftrage Jehova's verrichtet, um anzudeuten, dass die Aegypter und Aethiopier in schmählichem Aufzuge würden durch die Assyrer fortgeführt werden. Nach der Ueberschrift fällt dieses in die Regierungszeit eines assyrischen Königs Sargon, welcher uns sonst nicht bekannt ist, aber entweder derselbe mit Salmanassar gewesen sein muss, oder ein König, der wohl nur kurze Zeit zwischen Salmanassar und Sanherib regiert hat. Dessen Kriegsheer belagerte nach V. 1 das philistäische Asdod, Grenzfestung gegen Aegypten. Die Juden wurden wohl zugleich mit den Philistern durch die Assyrer sehr bedrängt und bedrückt, und hofften auf Befreiung durch die Aegypter; der Prophet aber will sie ermahnen, nicht so auf Menschen, noch dazu Götzendiener, ihr Vertrauen zu setzen, sondern allein auf ihren Gott.

10) Kp. 21, 1—10, über den Sturz Babels durch die Elamiter und Meder, den der Prophet seinem so bedrückten und gemisshandelten Volke zum Troste ankündigt; diese Weissagung gehört wieder ohne Zweifel in die letzte Zeit des babylonischen Exils und ist nicht unwahrscheinlich von demselben Verfasser wie 13, 1—14, 23, fällt nur vielleicht ein wenig früher.

11) Kp. 21, 11. 12, ein Ausspruch wider Duma, einen ismaelitischen Stamm in Arabien; und

12) Kp. 21, 13—17 wider Arabien. Ueber das Zeitalter dieser beiden Aussprüche lässt sich aus ihrem Inhalt etwas Bestimmtes nicht ersehen; ein besonderer Grund, sie dem Jesaja abzusprechen, findet nicht statt.

13) Kp. 22, 1—14 eine Drohrede wider Jerusalem, bei einer feindlichen Belagerung der Stadt, wahrscheinlich bei der Belagerung durch Sanherib. Wahrscheinlich hatte das jüdische Kriegsheer sich schon mit dem Feinde geschlagen, aber dabei theils sich gefangen nehmen, theils sich zurückdrängen lassen. Der Ausspruch fällt wohl etwas später, als Kp. 10, 5 ff., vielleicht auch als Kp. 14, 24—27.

14) Kp. 22, 15—25, wider einen gewissen Sebna, bisherigen praefectus palatii, Schlosshauptmann; ihm wird angedroht, dass Jehova ihn züchtigen werde durch Entfernung von seinem Amte und Verbannung in die Fremde, und an seiner Statt einen andern Mann erheben werde, den Eljakim, Sohn des Hilkia. Dieser bekleidete dies Amt zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch Sanherib (36, 3. 22; 37, 2), so dass dieser Ausspruch demnach in eine frühere Zeit, vor dem 14. Jahre des Hiskia, fallen muss.

Kein Streit übrigens findet darüber statt, dass diese beiden Aussprüche in Kp. 22 dem Jesaja angehören.

15) Kp. 23, über den Sturz von Tyrus. Das Zeitalter dieser Weissagung ist sehr streitig. Bei der Weise aber, wie V. 13 die Chaldäer genannt werden, ist nach meinem Ermessen sehr wahrscheinlich, dass sie nicht von Jesaja ist, dem unter Andern Gesenius, Umbreit, Knobel, sowie de Wette Ausg. 2 ff. sie beilegen, sondern der Zeit der chaldäischen Oberherrschaft angehört, dem Zeitalter des Jeremia; nach V. 18 muss sie aber noch vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels verfasst sein, wohl während der Regierungszeit des Jojakim. Mir ist immer sehr wahr-

scheinlich gewesen, dass dies ein Ausspruch des Jeremia selbst ist, und die gleiche Ansicht hat auch Movers *) geltend zu machen und näher zu begründen gesucht, und zwar dahin, dass sie aus dem 4. Jahre des Jojakim sei. **)

*) In der theol. Quartalschrift 1837. 3. S. 506—537.

**) In den Vorlesungen über Jesaja z. Kp. 23 begründet der Verfasser dies in folgender Weise: Nach der ganzen Einkleidung und Darstellung der Weissagung lässt sich nicht wohl zweifeln, dass zur Zeit ihrer Abfassung die Tyrier wirklich schon von dem Volke bedroht waren, von dem der Prophet verkündigt, dass sie so hart gezüchtigt werden sollen. Als solches werden aber V. 13 ausdrücklich die Chaldäer genannt, ein Volk, von welchem in Jesajas Zeitalter bei den Hebräern fast gar nicht die Rede ist, und welches damals am wenigsten in diesen Gegenden kann Eroberungskriege geführt haben. Die Chaldäer erscheinen aber auch nicht etwa als Vasallen der Assyrer, wie Gesenius u. A. meinen, sondern so wie sie hier aufgeführt sind, werden wir weit eher veranlasst, sie uns als die eigentliche Macht zu denken, von der die Belagerung und Eroberung ausgehen soll. (V. 13 ist sehr schwierig, und vielleicht muss man auf eine als gesichert zu achtende Erklärung verzichten, am wahrscheinlichsten aber ist wohl mit Döderlein und Koppe so zu erklären: Siehe das Land der Chaldäer, dieses Volk, welches nicht Assyrien ist — dem es nicht so gehen wird, wie den Assyrern bei ihren Angriffen auf Tyrus, — bereitet es [Tyrus] für Steppenthiere, d. h. verwüstet es etc. Uebrigens würden wir auch bei den anderen jetzt gangbaren Erklärungen in eine nach-jesajanische Zeit geführt, wo nämlich die Chaldäer an ihrem neuen Sitze schon ein selbständiges Volk und Reich bildeten). Dazu kommt noch ein anderer Grund, auf den Movers hingewiesen. Aus der Stelle des Menander (bei Joseph. Ant. IX, 14, 2) über die Belagerung von Tyrus durch Salmanassar ergibt sich, dass damals die Cyprier mit den Tyriern in feindlichem Verhältniss standen, während sie hier aufgeführt werden als mit ihnen in gutem Einvernehmen stehend, an ihrem Unglück theilnehmend (V. 1. 12). Endlich weicht dass Stück in der Darstellung und Sprache von den jesajanischen Weissagungen ab (vgl. Hitzig Jesaja S. 272f.); doch will ich hierauf nicht zu grosses Gewicht legen, da in dieser Beziehung das Urtheil so sehr auf subjectivem Gefühl beruhen muss. Durch den ersteren Grund aber werden wir in eine Zeit geführt, wo die Chaldäer schon in diesen Gegenden ihre Macht auszubreiten anfingen, was nicht vor dem vierten Jahre Jojakims (606 v. Chr.) war. Auf der andern Seite aber halte ich es für falsch, wenn Hitzig unsere Weissagung erst nach der Zerstörung Jerusalems setzt. Wir können vielmehr aus V. 18 mit ziemlicher Sicherheit entnehmen, dass damals der Tempel in Jerusalem und der Jehovadienst noch bestand. Auch ist wiederum nach V. 13 wahrscheinlich, dass die Chaldäer vor ganz Kurzem erst als eroberndes Volk aufgetreten waren. Ferner führt auch V. 5 (Gleichwie bei der Kunde über Aegypten, so wird man erbeben etc.) sehr wahrscheinlich in eine Zeit nicht lange nach der Schlacht bei Circesium. Wir werden demnach in die Regierung Jojakims geführt, unter dem als Prophet besonders Jeremia thätig war, schon seit dem 13. Jahre Josias (629 v. Chr.). Hier hat es für mich immer etwas sehr wahrscheinliches gehabt, dass der Ausspruch dem Jeremia selbst angehört. Besonders bin ich durch V. 15ff. auf diese Vermuthung geführt, da gerade Jeremia sich wiederholt der runden Zahl 70 bedient zur Bezeichnung der Dauer der

III. Kpp. 24—35. Die in dieser Abtheilung vereinigten Weissagungen sind wieder verschiedenen Inhaltes und aus verschiedenen Zeiten. Sie werden am besten nach drei Hauptmassen gesondert, Kpp. 24—27. 28—33. 34—35.

1) Kpp. 24—27. Diese vier Kapitel bilden wahrscheinlich eine zusammenhangende Weissagung. Sie bietet in ihrem Inhalte manches Schwierige dar. Wahrscheinlich aber ist sie nicht von Jesaja, sondern aus späterer Zeit, von einem in Juda oder Jerusalem lebenden Propheten geschrieben, nach der Zerstörung des assyrischen Reiches, als die Juden von anderen feindlichen Völkern, wahrscheinlich von den Aegyptern, sehr zu leiden hatten; das betrachtet der Prophet als das Zeichen eines allgemeinen Gerichts, welches Gott wegen der Sündhaftigkeit der Menschen über die Erde verhängen werde, wobei die Hoffnung ausgesprochen wird, dass Jehova nach vollzogenem Strafgerichte sich seines Volkes wieder annehmen, dessen Feinde vernichten, Jerusalem zum Sammelplatze aller Völker machen, dort jegliche Thräne trocknen und den Tod selbst vernichten werde. Die Abfassung fällt wahrscheinlich in das Zeitalter des jüdischen Königs Josia oder unmittelbar darauf.

2) Kpp. 28—33. Dieser Abschnitt enthält verschiedene einzelne Aussprüche, aber wahrscheinlich lauter echt jesajanische und aus der Regierungszeit des Hiskia.

a) 28, 1—22, ein Ausspruch, der noch vor der Zerstörung Samarias fällt, aber wohl nur kurze Zeit vorher, als das Verderben wider die Stadt schon heranzog; er beginnt mit einer Drohrede wider diese Stadt, ist aber seinem Hauptheile nach wider Juda und Jerusalem gerichtet, namentlich wider die unfläthigen, ruchlosen, frivolen Frevler, die sich im Volke fanden, selbst unter Priestern und Propheten, welche Jehova unversehens durch fremde

Herrschaft der Chaldäer über die Juden und die Völker dieser Gegenden überhaupt (Jer. 25, 11. 12; 29, 10). — Movers sucht auch aus Stellen des Jeremia nachzuweisen, dass Jeremia gerade im 4. Jahre Jojakims ein Orakel gegen Tyrus und die Sidonier geschrieben habe, welches sich in seinem Buche nicht finde und ohne Zweifel eben das Jes. 23 erhaltene sei. — Obwohl mir nicht Alles, was Movers anführt, beweisend erscheint, so stimme ich doch im allgemeinen Resultate ganz mit ihm überein.

Später hat Movers selbst (Phönizier II, 1. S. 396. Anm. 36) dies dahin modificirt, die Weissagung sei ursprünglich von Jesaja gesprochen, bei Salmanassars erstem Feldzuge gegen Phönicien, wo Sidon, Palätyrus und andere Städte von Insel-Tyrus abgefallen waren; sie liege aber hier in einer Umarbeitung aus dem chaldäischen Zeitalter, wahrscheinlich durch Jeremia, vor.

Völker verderben wird, während nur diejenigen werden ruhig sein können, welche auf den bewährten Eckstein vertrauen, den Jehova auf dem Zion gründet, die Theokratie.

b) Der übrige Theil des Kapitels (28, 23—29) bildet offenbar einen besondern Ausspruch, aber eigentlich keine Weissagung, sondern einen Maschal, ein Lehrgedicht, welches nicht, wie die meisten Ausleger es fassen, das Verfahren Gottes gegen die Menschen kann darlegen sollen, sondern sich vielmehr unverkennbar auf das menschliche Handeln bezieht und an den Arbeiten des Landmannes die Wahrheit veranschaulichen will, dass jegliches Ding seine Zeit und seine Art habe, dass man weder immerfort dasselbe treiben dürfe, noch Alles und Jedes auf die gleiche Weise.

Dann folgt c) 29, 1—8 ein prophetischer Ausspruch wider Jerusalem (Ariel), wahrscheinlich etwa ein Jahr vor dem Angriffe Sanheribs auf die Stadt gesprochen, indem der Prophet diese Bedrängung der Stadt, sowie die Vertreibung und Vertilgung der Angreifer vorhersagt.

d) 29, 9—24, wider die Frevler im (jüdischen) Volke, die Jehova mit Blindheit geschlagen und binnen Kurzem vertilgen werde durch Gerichte in der Mitte seines Volkes, die dazu dienen sollen, das Volk zu bekehren und zu seinem Gotte zurückzuführen.

e) Kp. 30 und f) Kpp. 31, 1—32, 8 beziehen sich auf dieselben Verhältnisse; der Prophet züchtigt die Magnaten im Volke, welche bei dem Kampfe mit den Assyrern, statt auf Jehova zu vertrauen, Gesandte nach Aegypten sandten, um dessen Hülfe sich zu erkaufen; sowie überhaupt das widerspenstige Volk, welches auf die Propheten nicht hören wolle, wenn sie nicht seinem Gelüste gemäss weissagen; er verkündet, dass Jehova selbst seine Stadt schirmen und die Assyrer stürzen werde; dann werde in Israel Recht und Gerechtigkeit herrschen und die Verblendung unter den Menschen aufhören.

g) 32, 9—20, Straf- und Drohrede wider die üppigen Weiber in Jerusalem, Verkündigung der Verödung des Landes und der Stadt, sowie dann der Zurückführung der Fruchtbarkeit und zugleich des Friedens und der Gerechtigkeit durch den Geist Jehova's, und der Vertilgung der Uebermüthigen (der Feinde, wohl der Assyrer).

h) Kp. 33 fällt wahrscheinlich in die Zeit der schon begonnenen Belagerung Jerusalems durch das Heer des Sanherib und verkündet die Vernichtung des Feindes, die vor den Augen Aller stattfinden wird, so dass auch die Frevler in Jerusalem sich darob entsetzen, während die Frommen sicher unter Jehova's Schutze wohnen, Jehova seine Stadt schützen und schirmen werde.

3) Kpp. 34 u. 35. Androhung eines Strafgerichtes, das Jehova über die Völker, namentlich über die Edomiter, wegen der wider Zion geübten Feindschaft halten werde, und Ankündigung der Zurückführung der Zerstreuten des Volkes Jehova's nach Zion und der Beseligung, welche ihnen dort zu

Theil werden wird. Der Inhalt lässt uns nicht zweifeln, dass dieser Ausspruch wieder einem bedeutend späteren Zeitalter als dem jesajanischen angehört; doch ist nicht gerade bestimmte Veranlassung, ihn erst in die letzte Zeit des babylonischen Exils zu setzen, wie Kpp. 40ff.; er kann auch schon in die ersten Jahre des exilischen Zeitalters fallen, kurz nach der Zerstörung Jerusalems oder selbst noch vor dieser Katastrophe.

So viel über den ersten Haupttheil unseres Buches. Getrennt sind die beiden prophetischen Haupttheile des Buches durch einen geschichtlichen Abschnitt Kpp. 36—39, welcher Ereignisse aus der Regierungszeit des Hiskia erzählt, von dem Kriegszuge des Sanherib wider Jerusalem an, im 14. J. des Hiskia, bis zur Krankheit und Wiedergenesung dieses Königs und der babylonischen Gesandtschaft an ihn. Diese Ereignisse finden sich auch 2. Kön. 18, 13—20, 19 erzählt. Nur fehlt dort das Danklied des Hiskia auf seine Genesung, Jes. 38, 9–20. Im Uebrigen aber stimmen beide Berichte sehr zusammen und meistens ganz wörtlich, so dass kein Zweifel sein kann, dass entweder der eine Schriftsteller von dem andern abhängig ist, oder beide von einer gemeinschaftlichen Quelle. Es ist nun nicht wohl statthaft, mit manchen früheren Auslegern anzunehmen, dass der Verfasser der Bücher der Könige den Abschnitt aus unserm Buche Jesaja genommen habe; und zwar schon deshalb, weil die Abfassung der Bücher der Könige ohne Zweifel früher fällt, als die gegenwärtige Gestaltung des Buches Jesaja; wozu kommt, dass, wo beide Texte Abweichungen gegen einander darbieten, bei weitem in den meisten Fällen der in 2. Kön. als der ursprünglichere sich zu erkennen gibt (s. darüber Gesenius und Knobel). So ist auch in hohem Grade wahrscheinlich, dass das ohne Zweifel echte Lied des Hiskia der Erzählung nicht schon ursprünglich angehört hat, sondern erst in die schon vorhandene Geschichtserzählung eingeschaltet ist, und auf eine nicht sehr geschickte Weise, mit Störung des natürlichen Verlaufes der Erzählung.

Wir haben früher (S. 155f.) gesehen, dass nach 2. Chron. 32, 32 Jesaja ein geschichtliches Werk über Hiskia verfasst hat, aber ohne Zweifel ein vollständigeres, und nicht bloss über diese einzelnen Ereignisse aus dem 14. J. seiner Regierung.

Dieses war, wenn auch nicht ganz vollständig, sondern abgekürzt oder überarbeitet, in das Buch der Könige von Juda und Israel eingerückt; und darnach hat ohne Zweifel der Verfasser unserer Bücher der Könige es benutzt und die betreffenden Erzählungen in sein Werk aufgenommen; und von hier aus erst ist es wahrscheinlich in unser Buch Jesaja aufgenommen, vom letzten Redacteur desselben, wobei möglich ist, dass derselbe zugleich das ältere Werk der Geschichte der Könige von Juda mit benutzt hat. Das Lied des Hiskia aber hat er höchst wahrscheinlich aus einer anderen Quelle herübergenommen, sei es aus einer Liedersammlung, oder dass er es noch einzeln circulirend vorfand.

Was den Sammler der Weissagungen Jesajas veranlasst hat, diesen erzählenden Abschnitt mit aufzunehmen, war ohne Zweifel die Rücksicht auf dasjenige, was darin auch über Jesaja's Betheiligung an den hier berichteten Ereignissen gemeldet wird; wie denn darin (37, 21—35) selbst ein vollständiger prophetischer Ausspruch Jesajas mitgetheilt wird. Dass er dem Abschnitte gerade hier seine Stelle gab, ist wohl besonders deshalb geschehen, weil, was am Schlusse desselben erzählt wird, dass Jesaja schon dem Hiskia die bevorstehende babylonische Gefangenschaft seines Volkes verkündet habe, als eine angemessene Vorbereitung auf den Inhalt der folgenden die Verhältnisse dieser babylonischen Knechtschaft betreffenden Weissagungen erschien.

Schon nach dem Bisherigen lässt sich aber schliessen, dass die gegenwärtige Zusammensetzung unseres Buches nicht in eine sehr frühe Zeit fällt, sondern jedenfalls erst nach dem babylonischen Exil und selbst längere Zeit nach der Abfassung der spätesten darin enthaltenen Weissagungen. Bei keiner derjenigen Weissagungen des Buches, welche einer späteren Zeit als der jesajanischen angehören, ist irgend Grund zu vermuthen, dass der Verfasser darauf ausgegangen wäre, für den Jesaja gehalten zu werden, dass er sie überhaupt in der Person eines älteren Propheten geschrieben hätte; bei allen einzelnen vielmehr — sowohl Kpp. 40ff., als auch bei den hierher gehörigen im ersten Haupttheile — können wir nach ihrer ganzen Beschaffenheit nicht zweifeln, dass der Verfasser sie nicht anders geschrieben und ausgegeben hat, als um für seine Aussprüche und seiner Zeit angehörig gehalten zu werden, als ihm von Jehova offenbart. Es kann daher nur erst durch Versehen von Seiten des oder der späteren Sammler geschehen sein, dass hier mit

den jesajanischen Weissagungen zu einem Buche auch solche vereinigt sind, die anderen und späteren Propheten angehören.

Es konnte das leicht geschehen, wenn die verschiedenen Weissagungen ursprünglich einzeln ausgegeben waren und dabei nicht immer mit dem Namen des Propheten bezeichnet; war dieser auch den ersten Lesern bekannt, denen er seine Weissagungen übergab, so konnte derselbe doch leicht im Laufe der Zeit verloren gehen, und sich darüber nach späterer Vermuthung eine ungenaue oder falsche Ansicht bilden.

Bei Jesaja aber lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass nicht er selbst, wie manche andere Propheten, eine Sammlung seiner verschiedenen Aussprüche veranstaltet hat. Was den späteren Sammler bewogen hat, gerade ihm so manche einer späteren Zeit angehörende Weissagungen beizulegen, lässt sich nicht angeben; doch ist er dazu, ihm die das babylonische Exil betreffenden Weissagungen beizulegen, vielleicht eben dadurch veranlasst, weil er in der geschichtlichen Erzählung (39, 6ff.) las, dass Jesaja diese Gefangenschaft vorhergesagt habe. Doch lässt sich dies immer nur bei der Annahme begreifen, dass die Sammlung erst geraume Zeit nach dem Exil veranstaltet ist.

Damit hängt auch wohl zusammen, dass dieses Buch im hebräischen Kanon ursprünglich, wie es scheint, seine Stellung hinter Jeremia und Ezechiel gehabt hat, obwohl Jesaja bedeutend früher lebte als diese beiden, und er auch von jeher bei den Juden in einem noch grösseren Ansehen gestanden hat (s. S. 35 f.).

Uebrigens gehört das Buch Jesaja, und zwar sowohl die eigenen Aussprüche des Jesaja, als die anderen Propheten angehörenden Weissagungen in demselben, schon in schriftstellerischer Hinsicht, was die Form und Sprache betrifft, zu den schönsten Ueberbleibseln der hebräischen Litteratur. Von ganz besonderem Werthe sind aber die Weissagungen dieses Buches durch ihren religiös-sittlichen Charakter, und besonders in messianischer Beziehung.

Hier zeigt sich aber eine Verschiedenheit zwischen Kpp. 40 ff. und den Weissagungen des Jesaja selbst. Der letzte Theil des Buches hat fast durchaus einen messianischen Charakter, ist eine zusammenhängende Reihe von messianischen Weissagungen, sofern sie alle sich damit beschäftigen, anzukündigen, dass die Zeit nahe bevorstehe, wo Gott sich seines Volkes wieder annehmen und dasselbe zum Heile führen werde. Dazu wird hier zuvörderst die nahe bevorstehende Zurückführung des Volkes aus der Gefangenschaft verkündigt und daran die Verheissung eines ungestörten Friedens nach innen

und aussen angeknüpft, nebst dem Genusse des grössten göttlichen Segens in dem wieder hergestellten Staate; nicht minder aber wird wiederholt hervorgehoben, wie Jehova seinem Volke die Sünden vergeben werde, um so dasselbe geschickt zu machen, des ihm bestimmten Heiles theilhaftig zu werden. Als Tugenden, wodurch das neue Geschlecht sich auszeichnen werde, sind besonders Gottesfurcht und Gotteserkenntniss genannt; und zwar wird auch verkündigt, dass zugleich andre Völker, wie an diesen Tugenden, so auch an dem Heile des Volkes Gottes mit Theil haben sollen. Die Herbeiführung dieses Heiles wird aber besonders dem Knechte Jehova's beigelegt; er wird geschildert als von seinem Gotte bisher mit Trübsal und Elend aller Art behaftet, als in Gefangenschaft und selbst dem Tode preisgegeben, und dieses nicht sowohl wegen eigener Schuld, als um der Uebertretung Andrer willen, als mit dem Geiste Jehova's begabt, als bestimmt, zur höchsten Herrlichkeit zu gelangen und sowohl der Bundesmittler zwischen dem Volke (Israel) und Jehova, als auch das Licht für die (heidnischen) Nationen zu werden.

Hier ist unter den Auslegern sehr streitig, wie wir nach der Absicht des Propheten diesen Begriff des Knechtes Jehova's zu fassen haben. Wenn wir aber nicht bloss einzelne Stellen für sich betrachten, sondern den ganzen Zusammenhang der Weissagungen, durch welche dieser Begriff sich hindurchzieht, so lässt sich nach meiner Ueberzeugung als entschieden ansehen, dass der Prophet darunter nicht gerade eine einzelne Person versteht, sondern dass die frommen und standhaften Verehrer und Diener Jehova's im Allgemeinen gemeint sind, das Israel κατὰ πνεῦμα, das eigentliche Volk Gottes, im Gegensatz nicht bloss gegen die heidnischen Völker, sondern auch gegen die Masse des Volkes Israel. Und so haben die Weissagungen in der Beziehung einen etwas allgemeineren Charakter, sofern sie nicht bestimmt die Erscheinung einer zukünftigen einzelnen Person als Heilandes und Messias verkündigen. Aber die Schilderung des Charakters des Knechtes Gottes ist hier ganz ideal, und so, dass ihr kein einzelner, wenn auch noch so frommer Knecht des wahren Gottes in seiner Erscheinung vollkommen entsprechen konnte, ausser nur der Eine, welchem diese Bezeichnung im eminentesten Sinne zukommt, der ohne Sünde ist, da er zugleich der Sohn Gottes ist, und so hat auch durch ihn erst wesentlich dasjenige seine vollständige Erfüllung finden können, was hier als die Bestimmung des Knechtes Gottes im Allgemeinen bezeichnet wird.

Unter den Weissagungen des Jesaja selbst dagegen finden sich auch einige, welche bestimmt die Erscheinung eines Einzelnen als Heilandes verkündigen. So namentlich 9, 5. 6 und 11, 1 ff. In beiden wird er als ein mit göttlichen Eigenschaften begabter Fürst Israels verkündigt, der auf dem Throne Davids sitzen und sein Volk mit Gerechtigkeit und Kraft beherrschen werde; in der letzteren aber ist zugleich mehr hervorgehoben, dass durch ihn sich Friede und Gottesfurcht allgemein im Lande verbreiten, und dass auch andre Völker sich um ihn vereinigen und somit am Heile des Volkes Gottes Theil nehmen sollen.

Jeremia.

Der Name dieses Propheten kommt im Hebräischen in derselben zwiefachen Form vor, wie der des Jesaja, יִרְמְיָה und יִרְמְיָהוּ, die erstere im Titel des Buches in den hebräischen Handschriften und Ausgaben, die letztere ganz gewöhnlich im Buche selbst; doch findet sich auch hier die wahrscheinlich spätere kürzere Form יִרְמְיָה, z. B. 27, 1 [in einer unechten Ueberschrift]; 28, 5. 6. 10. 11. 12. 15; 29, 1; sowie Dan. 9, 2. Etymologisch bedeutet der Name, der unter beiderlei Formen im A. T. auch von verschiedenen anderen Personen vorkommt, nach der Zusammensetzung aus יִרְמֶה יְהוָה: Jehova wirft, schleudert, z. B. Blitze. Gesenius erklärt den Namen: den Jehova aufstellt, constituit; was er aber nicht wohl heissen kann. — Im Griechischen Ἱερεμίας; lateinisch Jeremias und Hieremias, im Deutschen nach Luther: Jeremia (Ewald: Jeremja).

Die Wirksamkeit dieses Propheten fällt in die traurigsten und verhängnissvollsten Zeiten des jüdischen Staates, in die Regierungszeit der letzten jüdischen Könige vom 13. Jahre des Josia an bis zu der Zerstörung Jerusalems, und noch später, sie umfasst demnach einen Zeitraum von mehr als 40 Jahren.

Da er selbst während dieser ganzen Zeit an den Schicksalen seines Volkes wie an dem Thun und Treiben der Fürsten und Magnaten im Innern wie nach aussen hin den lebendigsten thätigen Antheil nahm, und da das unter seinem Namen uns erhaltene Buch nicht bloss prophetische Aussprüche von ihm giebt, sondern theilweise auch sehr lebendige Erzählungen seiner Kämpfe und Schicksale, welche mit denen des Volkes und Staates eng zusammenhängen und in dessen Verhältnisse eingreifen, so liefert dasselbe uns mehr Stoff, als irgend eine andere Schrift des A. T., namentlich auch die geschichtlichen Bücher, um in mancher Beziehung die Zustände und Verhältnisse des Volkes zu dieser Zeit auf genauere anschauliche Weise kennen zu lernen.

Gebürtig war Jeremia aus Anathoth 1, 1; 29, 27, einer im A. T. öfters genannten Priesterstadt im Stamme Benjamin, nordöstlich von Jerusalem, nach Josephus 20 Stadien davon entfernt.*) Er war aus priesterlichem Geschlechte, Sohn eines Priesters Hilkia.

Dabei denken Viele an den Hohepriester Hilkia, unter dem im 18. Jahre des Josia das Gesetzbuch im Tempel gefunden ward; so schon Clemens

*) Ohne Zweifel das heutige Anata, ein ärmliches Dorf auf einem Bergrücken, 1¼ Stunde nordöstlich von Jerusalem (s. Robinson Palästina. II, 319f., auch Winer Realw. unter d. W. Anathoth.).

Al., Hieronymus, Jos. Kimchi, Abarbenel, und viele Andere, noch von Bohlen (Genesis, Einl. S. CLXVI) und Umbreit (Jeremia, Einl. S. Xf.) Allein dieses ist sicher nicht richtig nach der Weise, wie 1, 1 der Vater unseres Propheten bezeichnet wird, nicht als הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, oder auch bloss הַכֹּהֵן, sondern nur als „einer von den Priestern zu Anathoth." Der Hohepriester würde auch seinen Wohnsitz mit seiner Familie schwerlich ausserhalb Jerusalems gehabt haben. Jeremia's Vater war demnach ohne Zweifel nur ein einfacher Priester, der zufällig mit dem damaligen Hohepriester denselben Namen führte, und der gerade, um ihn von diesem zu unterscheiden, 1, 1 auf die bemerkte Weise bezeichnet wird; der Name Hilkia war überhaupt nicht selten, wie derselbe 29, 3 noch von einer anderen Person vorkommt.

Seine Familie besass zu Anathoth Grundeigenthum, wie sich aus 32, 6 ff. ergibt, wonach Jeremia von einem Hanameel, Sohn seines Vatersbruders, als nächster Angehöriger ein Ackerstück zu Anathoth kauft, für 17 Sekel, woraus wir zugleich ersehen, dass Jeremia auch noch in späterer Zeit (im Gefängniss, im 10 J. des Zedekia) sich nicht in ärmlichen Umständen kann befunden haben. In der ersten Zeit seiner prophetischen Thätigkeit scheint Jeremia auch noch zu Anathoth gewohnt zu haben; s. 11, 18–23, wonach die Anathothiter ihm wegen seiner Weissagungen nachstellen, ihn zu tödten. In späterer Zeit aber hat er wohl seinen bleibenden Aufenthalt in Jerusalem gehabt, bis zur Einnahme der Stadt durch die Chaldäer.

Aus 16, 2 lässt sich entnehmen, dass Jeremia damals wenigstens nicht verheirathet war und auch für die nächste Zeit — die Weissagung fällt wahrscheinlich unter Jojakim — nicht geheirathet hat. Wahrscheinlich hat er auch später nicht geheirathet; wenigstens findet sich in seinem Buche keine Spur, dass er Frau oder Kinder gehabt hätte, da es doch an Gelegenheit, dergleichen anzudeuten, bei den zum Theil umständlichen Erzählungen über seine Schicksale nicht fehlte.

Als Jeremia zum Propheten berufen ward, war er noch ziemlich jung, wie sich schon aus der langen Dauer seiner Wirksamkeit schliessen lässt, sowie aus der Erzählung seiner Berufung selbst, wobei er sich (1, 6. 7) als נַעַר bezeichnet und eben deshalb sich für unfähig hält zur öffentlichen prophetischen Wirksamkeit im Dienste Jehova's.

Dass seine Berufung und der Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit in das 1, 2 angegebene 13. J. des Josia (c. 628

v. Chr.) fällt, zeigt auch 25, 3, wo er im 4. Jahre Jojakims sagt, dass er von jenem 13. Jahre des Josia an bis auf jenen Tag, 23 Jahre lang, unaufhörlich im Namen Jehova's zu ihnen geredet habe; also, da Josia im Ganzen 31 Jahre regierte, unter ihm 18—19 Jahre; unter Joahas 3 Monate; dazu die 4 ersten Jahre Jojakims = 23 Jahre. Wir sehen daraus, wie er schon in dieser ersten Zeit fortwährend durch prophetische Rede thätig gewesen ist. Nur ein Theil dieser Reden hat sich uns erhalten, und die meisten derselben sind wohl überhaupt nicht niedergeschrieben worden.

In die Regierungszeit Josia's fällt der Sturz der assyrischen Monarchie durch die Meder unter Cyaxares und die Chaldäer unter Nabopolassar, von welchen Völkern sich besonders das letztere für die folgende Zeit nach Westen hin ausbreitete.

Aus Herodot I, 15. 103—106 ergibt sich, dass auch die Scythen in diesem Zeitalter sich in Asien an der Küste des mittelländischen Meeres ausgebreitet und, wie Medien und Kleinasien, so Syrien und Palästina überschwemmt haben, bis der ägyptische König Psammetich sie zur Umkehr bewog. Manche der neueren Ausleger nun, wie Eichhorn, Hitzig, Ewald, Umbreit, Movers (Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theologie. Heft 12. S. 98f. Anm.) nehmen an, dass dieses eben in die Zeit der prophetischen Wirksamkeit Jeremia's falle, und dass der Prophet in verschiedenen seiner frühesten Aussprüche (namentlich Kpp. 4—6), wo er mit einem Volke des Nordens droht, die Scythen gemeint habe. Schwierig erscheint dies freilich insofern, als in manchen Aussprüchen Jeremia's, wo er auch nur im Allgemeinen von einem Volke des Nordens spricht, womit Jehova sein Volk züchtigen werde, entschieden und anerkannt die Chaldäer gemeint sind, und sich in der Bezeichnung und Schilderung in den andern Aussprüchen nicht gerade eine wesentliche Verschiedenartigkeit zeigt, so dass wir dadurch bestimmt berechtigt würden, anzunehmen, er hätte hier ganz andere Völker im Sinne gehabt. Dazu kommt, dass in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern von diesem Einfall der Scythen sich überhaupt nicht die geringste Andeutung findet, und so auch in anderen Schriften des A. T. nirgends eine ganz sichere Spur; wesshalb wir wohl vermuthen können, dass Judäa, wenn überhaupt von ihnen berührt, doch nicht gerade besonders durch sie gelitten hat. Indessen kann man sich doch wohl denken, dass der Prophet, wenn sie in der Nähe des jüdischen Landes waren, das widerspenstige Volk mit einem verheerenden Einfall von ihrer Seite als einer göttlichen Strafe bedrohen konnte.

Josia kam um 611, in einer Schlacht gegen den ägyptischen Pharao Necho bei Megiddo. Der jüdische König war dem ägyptischen entgegengezogen, als dieser auf einem Feld-

zuge nach dem Euphrat begriffen war. Das jüdische Volk ernannte jetzt zum Könige Josia's jüngeren Sohn, Joahas.*) Nach drei Monaten nahm aber Necho den Joahas zu Ribla, an der Nordgrenze von Palästina, gefangen und liess ihn nach Aegypten bringen, wo er auch starb, zum jüdischen König aber setzte er an seiner Statt seinen älteren Bruder Eljakim ein, der als König den Namen Jojakim führte.

Von den Weissagungen unseres Buches ist auf ausdrückliche Weise als in die Zeit Josia's fallend, abgesehen von Kp. 1, wo die göttliche Berufung des Propheten gemeldet wird, nur 3, 6 — 6, 30 bezeichnet.

Der Prophet rügt, dass Juda, ohne sich durch die Bestrafung Israels warnen zu lassen, sich durch allerlei Götzendienst noch schwerer vergehe, und droht, Jehova werde zu ihrer Bestrafung ein altes Volk aus dem fernen Norden, vom äussersten Ende der Erde, mit Bogen und Wurfspiess senden, dessen Sprache sie nicht verstehen; doch werde er sie nicht ganz und gar vertilgen; dabei Verheissungen für Israels Zurückführung, wenn es sich bekehre.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich aber annehmen, dass der Regierung Josia's auch angehören: a) die vorhergehende Weissagung 2, 1 — 3, 5; b) 7, 1 — 9, 25; u. c) 11, 1–17.

a) Die Weissagung 2, 1—3, 5 fällt wahrscheinlich in die erste Zeit der prophetischen Wirksamkeit Jeremia's, in eine Zeit, wo Juda mit Aegypten in gutem Einvernehmen stand; der Prophet rügt den Ungehorsam, die Abgötterei, den Baals- und Höhendienst, dem das Volk sammt seinen Priestern und Propheten sich hingab, verkündet, dass ihr Vertrauen auf Aegypten zu Schanden werden solle, und bedroht sie mit Verderben von den Aegyptern selbst. Es erklärt sich dieses Orakel recht gut, wenn man annimmt, dass es in die Zeit fällt, wo die Scythen ihre Züge in diese Gegenden machten, und die Juden hofften, durch die Aegypter gegen sie geschützt zu werden; vielleicht ist es eben aus dem 13. Jahre Josia's; und vielleicht fällt bald darauf jene Weissagung 3, 6—6, 30.

b) 7, 1—9, 25, gleichfalls Rüge der Ruchlosigkeit und des Götzendienstes, selbst im Tempel, mit Drohung, dass Jehova, wenn sie sich nicht bessern würden, an ihrem Heiligthume thun werde, wie er an Silo gethan habe,

*) Jeremia 22, 11 nennt ihn Schallum, vielleicht eben mit Beziehung auf seine kurze Regierung, mit Anspielung auf den israelitischen König Schallum, den Mörder des Königs Sacharja, der nur Einen Monat regierte (2. Kön. 15, 13); vielleicht hatte aber Joahas den Namen Schallum wirklich geführt und den Namen Joahas nur als König angenommen.
Falsch ist wohl, wenn 1. Chron. 3, 15 Schallum als ein von Joahas verschiedener Sohn des Josia aufgeführt wird.

das Land verheeren und das Volk zerstreuen unter Völker, die sie nicht kennen.

c) 11, 1—17, Aufforderung an die Juden, die Worte des Bundes zu hören, die der Prophet allen Städten des Landes kundmachen soll, mit der Verkündigung, dass Jehova, wo sie sich ungehorsam bewiesen, alle Drohungen, die im Bunde ausgesprochen seien, über sie kommen lassen werde, wegen ihres Götzendienstes etc.

Hier findet die grösste Wahrscheinlichkeit statt, dass dieses Orakel sehr bald nach der Auffindung des Gesetzbuches im 18. Jahre Josia's fällt; dagegen die vorhergehenden vor dieser Zeit, also zwischen dem 13. und 18. Jahre dieses Königs.

Vielleicht gehören seiner Regierungszeit auch noch andere Stücke unseres Buches an, was sich aber nicht mit einiger Sicherheit ermitteln lässt.

Ausdrücklich datirte Weissagungen gibt das Buch uns erst wieder aus der Regierungszeit Jojakims, der, bei seiner Thronbesteigung 25 Jahre alt, 11 Jahre regierte, 611—600 v. Chr., der aber nach der Weise, wie Jeremia 22, 13–19 von ihm (nach seinem Tode) spricht, ein ungerechtes, gegen seine Unterthanen gewaltthätiges und unbeliebtes Regiment scheint geführt zu haben. Mit dem Pharao Necho, der ihn eingesetzt hatte, scheint er in gutem Einvernehmen gestanden zu haben.

Aus dem Anfange seiner Regierung ist nach der ausdrücklichen Angabe Kp. 26. Als Jeremia im Vorhofe des Tempels wieder verkündet, wenn sie nicht auf Jehova's Worte hören wollten, solle dieses Haus wie Silo gemacht werden, und die Stadt allen Völkern zum Fluche; wird er von Priestern, Propheten und dem Volke ergriffen und bei den Obersten Judas angeklagt, aber dieses Mal freigesprochen, wobei Ahikam, Gedalja's Vater, als sein Beschützer genannt wird. Dabei wird dann zugleich erzählt, wie ein anderer Prophet, Uria, der in gleichem Sinne wie Jeremia weissagte, von Jojakim verfolgt und, obwohl nach Aegypten fliehend, von dort durch königliche Boten zurückgeholt und getödtet ward. Auch dieses deutet auf ein freundschaftliches Verhältniss zwischen Jojakim und dem Könige von Aegypten.

Doch wurde die Macht Aegyptens bald gebrochen. Im 4. Jahre Jojakims, 607 v. Chr., wurde Necho in der Schlacht bei Karkemisch oder Circesium am Euphrat geschlagen, durch die Chaldäer unter Anführung Nebukadnezars, als Feldherrn seines durch Alter geschwächten Vaters Nabopolassar.

Darauf bezieht sich der Ausspruch wider die Aegypter 46, 2—12, dessen Abfassung höchst wahrscheinlich unmittelbar nach der über diese Schlacht eingegangenen Nachricht fällt.

In demselben Jahre noch kam Nebukadnezar zur Regierung, nach Jer. 25, 1, wo (wenigstens im hebräischen Texte) das 4. Jahr Jojakims als das erste Jahr Nebukadnezars als Königs von Babel bezeichnet wird.

Dies ist wohl schwerlich, wie Einige, Hitzig, Keil, F. R. Hasse*) wollen, vom ersten Jahre seiner Herrschaft zu Jerusalem gemeint, wo er die Juden sich unterwürfig machte, 2. Kön. 24, 1, sondern vom ersten Jahre seiner Herrschaft über das Reich seines Vaters nach dessen Tode; und dazu stimmt auch die Angabe des Berosus (Joseph. Ant. X, 11, 1), wonach Nebukadnezar damals (nach der Besiegung des ägyptischen Herrschers) bald durch die Nachricht von seines Vaters Tode zur Rückkehr nach Babylonien veranlasst ward.

In dieses Jahr fällt denn die Weissagung 25, 1—14, worin das Volk darauf hingewiesen wird, wie ungehorsam es sich bisher auf seine prophetischen Ermahnungen bewiesen habe, und der Prophet droht, dass Jehova ein Volk aus dem Norden kommen lassen werde wider das Land und alle umliegenden Völker, und das Land verheeren und sie 70 Jahre unter den Völkern (nach LXX) dienen lassen werde, wonach er auch jenes Volk selbst züchtigen werde; daran schliesst sich (im masorethischen Texte) V. 15—38, eine Verkündigung des Strafgerichtes, das Jehova wie über sein Volk, so über die fremden Völker umher (durch die Chaldäer) werde ergehen lassen.

In demselben 4. Jahre Jojakims liess Jeremia durch seinen Diener Baruch auf eine Rolle die sämmtlichen Weissagungen aufschreiben, welche er bisher seit der Zeit Josia's zu ihnen geredet hatte, und diese dann im 9. Monate des 5. Jahres zur Zeit eines allgemeinen Fastens dem im Tempel versammelten Volke durch Baruch vorlesen. Die Sache kam zu den Ohren des Königs, der sich die Rolle holen und vorlesen liess, sie aber zerschnitt und auf der Kohlenpfanne verbrannte. Er befahl, den Jeremia und Baruch zu holen, die aber sich verbargen, um seinem ersten Zorn zu entgehen. Jeremia liess dann auf eine neue Rolle den Inhalt der vorigen und noch manche andere Aussprüche aufschreiben. Den Zorn des Königs hatte die Ankündigung hervorgerufen, der König von Babel werde kommen und dieses Land verderben (Kp. 36; vgl. Kp. 45, eine persönliche Weissagung an Baruch aus derselben Zeit).

Aus der Bewegung, welche jene Ankündigung Jeremia's hervorbrachte, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit entnehmen,

*) In seinem Programm Dissertatio de prima Nebucadnezaris adversus Hierosolyma expeditione, Bonn 1856. S. 7. 16.

dass bis dahin, also bis zum 9. Monat des 5. Jahres Jojakims, die Chaldäer noch nicht in Jerusalem gewesen waren, was mit Unrecht Hasse (a. a. O. S. 16f.) u. A. leugnen. Wann sie zuerst Judäa besetzt haben, darüber findet sich nirgends eine bestimmte und gesicherte Angabe. Da es 2. Kön. 24, 1 heisst, Jojakim sei dem Nebukadnezar, als dieser wider ihn heranzog, unterthan geworden auf drei Jahre und darnach wieder von ihm abgefallen; und da Jojakim im Ganzen 11 Jahre regiert hat, so kann die Unterwerfung Jojakims und der erste Einfall Nebukadnezars in Juda nicht später fallen, als ins 8. Jahr Jojakims, und nicht früher als in den 9. Monat des 5. Jahres, also wohl zwischen dem 6. und 8. Jahre, nicht aber, wie Hasse a. a. O. will, schon im 4. Jahre.

In diese Zeit gehört Kp. 35, welches die Ueberschrift in die Regierung Jojakims setzt, und welches dem Inhalte nach in die erste Zeit der Annäherung der Chaldäer fällt, wo die Rechabiter, ein kleiner Nomadenstamm an der Grenze Palästina's, sich zurückgezogen und in die feste Stadt Jerusalem geflüchtet hatten. Diese bewiesen hier eine grosse Treue in der Festhaltung der von ihrem Stammvater ihnen überlieferten Satzungen, namentlich in der Enthaltung von allem Weine, so dass Jeremia sie zum Beispiel für die Juden aufstellt, mit der Drohung, dass Jehova wegen ihrer Untreue und Abgötterei über sie alles Unheil bringen werde, was er verkündigt habe.

Ob die Chaldäer damals nach Jerusalem selbst gekommen sind, oder Jojakim sich dem Nebukadnezar schon beim Herannahen seines Heeres unterworfen hat, ist nicht bekannt. Letzteres ist wohl wahrscheinlicher.

Der Zeit seiner Regierung gehören wahrscheinlich auch noch mehrere andere Weissagungen unseres Buches an.

So namentlich 16, 1—17, 18, Bedrohung des Volkes wegen Abgötterei und Uebertretung des göttlichen Gesetzes mit Verbannung in ein Land, das sie nicht kennen, in das Land des Nordens etc.; und wohl mehrere andere, wie vielleicht

17, 19—27, Ermahnung an die Könige von Juda und alle Juden, den Sabbath nicht durch Arbeit zu entweihen;

Kpp. 14. 15, aus der Zeit einer grossen Dürre, wo der Prophet schon lange wirksam gewesen und verkannt war;

Kp. 18, welches sich auf Kp. 14 bezieht, Symbol des vom Töpfer geänderten Topfes in Bezug auf das verschiedene Verfahren Jehova's gegen sein Volk je nach ihrem Benehmen;

11, 18—12, 17, über den Mordanschlag der Anathothiter gegen den Propheten, nebst Weissagung wider die feindseligen Nachbarn der Israeliten.

Als Jojakim nun nach dreijähriger Zinsbarkeit wieder von Nebukadnezar abfiel, da, heisst es 2. Kön. 24, 2, habe Jehova die Schaaren der Chaldäer und anderer benachbarten Völker wider ihn gesandt, um Juda zu Grunde zu richten. Etwas Genaueres wird über diesen Kriegszug nicht angeführt; sondern, nachdem V. 5 für die übrige Geschichte Jojakims auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Juda hingewiesen ist, heisst es V. 6: „Und Jojakim legte sich zu seinen Vätern, und Jojachin, sein Sohn, ward König an seiner Statt." Dagegen wird 2. Chron. 36, 6 berichtet, Nebukadnezar sei wider ihn herangezogen und habe ihn mit Ketten gebunden, um ihn gen Babel zu führen.

Es ist sicher falsch, wenn Hasse (a. a. O. S. 4. 10. 11) a) dieses auf dasselbe bezieht, wie 2. Kön. 24, 1, den ersten Zug Nebukadnezars wider Jerusalem, wo Jojakim ihm auf 3 Jahre unterthan ward; es bezieht sich vielmehr sicher auf ein späteres Ereigniss in der letzten Zeit der Regierung Jojakims; und b) wenn er glaubt (wie Movers und Bertheau) das לְהוֹלִיכוֹ בָּבֶלָה wolle sagen, Jojakim sei nicht wirklich nach Babel weggeführt worden. Das ist gewiss nicht im Sinne des Chronisten, wie auch V. 7 zeigt. Aber allerdings verursacht die Angabe selbst über die Wegführung Jojakims nach Babel Schwierigkeit.

Nach der Weise, wie es 2. Kön. lautet, würden wir eigentlich darauf geführt, dass er eines natürlichen Todes und zwar zu Jerusalem gestorben wäre, wohl bevor die gegen ihn abgesandten Kriegsschaaren nach Jerusalem gekommen waren.

Doch ist dem auch Jer. 22, 19 entgegen, wo der Prophet und zwar in einem Ausspruch aus Zedekia's Zeit, darauf hinweist, dass Jehova dem Jojakim habe androhen lassen, er werde begraben werden, wie man einen Esel begräbt, geschleift und geworfen jenseit der Thore Jerusalems; vgl. 36, 30. So wie Jeremia dort noch in einem späteren Ausspruche auf diese Drohrede zurückweist, lässt sich wohl mit Sicherheit annehmen, dass dieselbe sich erfüllt hat; und darnach können wir wohl schliessen, dass Jojakim zwar nicht nach Babel geführt, aber doch auch nicht in Jerusalem eines natürlichen Todes gestorben ist; vielleicht war er den Feinden entgegen gezogen und so ausserhalb Jerusalems getödtet worden.

Sein nach seinem Tode den Thron besteigender achtzehn-

jähriger Sohn Jojachin*) scheint nach der Weise, wie Jeremia 22, 24 ff. sich über ihn äussert, schöne Hoffnungen erweckt zu haben, behauptete aber diese Würde nur 3 Monate und 10 Tage; denn das chaldäische Kriegsheer mit Nebukadnezar selbst zog bald vor Jerusalem, worauf Jojachin hinausging und sich dem Nebukadnezar ergab. Er ward mit seiner Mutter (Nehusta), seinen Weibern, seinen Beamten und den Vornehmsten wie den wehrhaftesten Einwohnern,**) worunter auch der Prophet Ezechiel, nach Babel geführt; der königliche Pallast und der Tempel von Nebukadnezar ihrer Schätze und Kostbarkeiten beraubt, und von ihm als König eingesetzt ein Oheim des Jojachin, Bruder des Jojakim, Sohn des Josia, Mattanja, der als König den Namen Zedekia führte.

Vielleicht gehört in die kurze Zeit der Regierung Jojachins oder in die letzte Zeit Jojakims Kp. 10, 17—25, wo der Prophet die Juden auffordert, ihre Habe vom Lande einzuziehen, da Jehova dieses Mal sie schleudern wolle, ein Verderben von Norden herbeiführen, die Städte Juda's zur Wüste machen; mit der Bitte an Jehova, die Züchtigung mit Billigkeit zu machen und seinen Zorn auszuschütten wider die Völker, die Jakob verzehren und seine Wohnung verwüsten.

Ferner vielleicht Kp. 13, die symbolische Handlung mit dem Gürtel, den der Prophet nach dem Euphrat gebracht und dann verfault gefunden habe, was auf Juda und Jerusalem gedeutet wird, mit der Drohung an den König und die Gebieterin (wahrsch. Königin-Mutter), dass sie ihre Krone verlieren sollen, dass die aus dem Norden das Land beherrschen und das Volk wegen seines Götzendienstes werde zerstreut werden. Es wird dieses von Ewald, Hitzig, Umbreit unter Jojachin gesetzt, kann aber auch gar wohl unter Jojakim fallen, da, wenn die V. 18 neben dem Könige genannte Gebieterin auch die Königin-Mutter ist, dieses gar wohl sich auf die Sebuda, die Mutter Jojakims, beziehen kann (der beim Antritt seiner Regierung erst 25 Jahre alt war, bei seinem Tode also 36 Jahre).

Am meisten bestimmte Nachrichten über die prophetische Thätigkeit Jeremias finden wir aus der Regierungszeit Zedekia's. In die erste Zeit dieses Königs gehört die Vision Kp. 24.

Der Prophet sieht hier zwei Körbe mit guten und mit schlechten Feigen, von denen die ersteren auf die nach Babel Weggeführten bezogen werden, die letzteren auf Zedekia und die in Juda zurückgebliebenen wie die in Aegypten wohnenden Juden; den letzteren verkündet der Prophet, dass Jehova sie aus dem Lande tilgen werde durch Schwert, Hunger und Pest,

*) Bei Jer. 24, 1 Jechonjahu, יְכָנְיָהוּ; 22, 24. 28; 37, 1 Chonjahu כָּנְיָהוּ.

**) Nach 2. Kön. 24, 16: 7000; nach Jer. 52, 28: 3023.

den ersteren, dass Jehova ihnen wohlwolle, sie zurückführen und zu sich bekehren werde.

Es fällt dies wahrscheinlich sehr bald nach der Wegführung Jojachins, wo der Prophet selbst noch einige Hoffnung hegte, dass die Weggeführten bald in ihre Heimath würden zurückgeführt werden. Doch wurde ihm bald klar, dass dieses nicht dem Willen Jehova's gemäss sei. Er benutzte daher eine Gelegenheit, als Zedekia eine Gesandtschaft an Nebukadnezar nach Babel sandte (den Eleasa und Gemarja), an die Exulanten in anderem Sinne zu schreiben, Kp. 29.

Hier ermahnt er sie, sich in Babel anzusiedeln, für das Wohl Babels zu beten und sich nicht durch falsche Propheten in ihrer Mitte, wie namentlich einen Ahab und einen Zedekia, die den Wünschen des Volkes schmeichelten und sich auch durch ehebrecherischen Wandel schändeten, täuschen zu lassen; denn erst nach 70 Jahren werde Jehova sich nach ihnen umsehen, sie heimführen und seine guten Verheissungen an ihnen erfüllen.

Als ein anderer Pseudoprophet im Exil, Semaja, über diesen Brief Jeremia's nach Jerusalem an den Priester Zephanja schrieb und ihm Vorwürfe machte, dass er den Jeremia frei gewähren lasse, schrieb Jeremia eine Drohrede wider ihn (29, 24—32).

Nicht unwahrscheinlich ist auch an die Exulanten in dieser Zeit der Ausspruch 10, 1–16 gerichtet.

Der Prophet schildert die Lächerlichkeit des heidnischen Dienstes selbstgemachter Götzen, preist die Macht und Grösse Jehova's und ermahnt die Juden, sich nicht an den Weg der Heiden zu gewöhnen und vor den Zeichen des Himmels zu verzagen.

Unter Voraussetzung dieser Veranlassung erklärt sich sehr gut die ganze Gestaltung dieses Ausspruches, und auch der Umstand, dass V. 11 es in chaldäischer Sprache heisst: „Solchergestalt sollt ihr zu ihnen sprechen: die Götter, welche Himmel und Erde nicht gemacht, werden verschwinden von der Erde und hinweg unter diesem Himmel," ohne dass man genöthigt wird, diesen Vers, den auch die LXX übersetzen, für unecht zu erklären, noch auch mit Movers, de Wette, Hitzig den ganzen Ausspruch erst in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen und einem im Exil selbst lebenden Propheten beizulegen.

Ferner fällt in die ersten Jahre der Regierung Zedekia's Kpp. 27. 28.

Der Prophet macht sich Joche und Bande am Halse, um den in Jerusalem befindlichen Gesandten fremder Völker, wie dem Zedekia selbst anzudeuten, dass Jehova's Wille dem Könige von Babel alle diese Länder unterworfen habe; und schilt die falschen Propheten, welche die alsbaldige Zurückbringung der nach Babel geführten heiligen Gefässe verkündigten.

Sodann straft er namentlich einen falschen Propheten Hananja, welcher ihm die Bande vom Halse nahm, mit der Verkündigung, Jehova werde binnen 2 Jahren das Joch des Königs von Babel vom Halse aller Völker zerbrechen und alle jüdischen Gefangenen sammt Jojachin und den Tempelgeräthen aus Babel zurückführen. Jeremia kündigte dagegen ihm an, dass er, Hananja, noch dieses Jahr sterben werde, was auch eintraf.

Die Ueberschrift im masorethischen Texte 27, 1: „Im Anfange der Regierung Jojakims" kann nur auf einem Versehen der Schreiber beruhen (aus 26, 1), da der Inhalt deutlich zeigt, dass der Ausspruch in die Zeit Zedekia's fällt. Es ist daher entweder mit Syr., einer arabischen Uebersetzung und einigen Handschriften zu lesen: „Im Anfange der Regierung Zedekia's", oder mit LXX bloss: *οὕτως εἶπε κύριος*, ohne Zeitbestimmung.

28, 1 hat der masorethische Text: „Im Anfange der Regierung Zedekia's, des Königs von Juda, im 4. Jahre im 5. Monate." Das Eine passt nicht recht zum Anderen. Entweder muss man mit Ewald die nähere Bestimmung für späteren Zusatz halten, oder die ersten Worte „im Anfange etc."; die letzteren fehlen in der LXX, welche dagegen die andere Bestimmung hat.

In das 4. Jahr Zedekia's fällt ferner nach der ausdrücklichen Angabe 51, 59 die grosse Weissagung wider Babel Kpp. 50, 51.

Der Prophet verkündigt den Sturz Babels durch Völker aus dem Norden, namentlich durch die Meder u. A., und zugleich die Heimkehr der Israeliten wie der Juden nach Zion und ihre Bekehrung zu Jehova, ihrem Gott. Im Epilog zu dieser Weissagung wird 51, 59—64 berichtet, dass Jeremia dieselbe einem Beamten Zedekia's, Seraja, mitgegeben habe, als dieser im genannten Jahre nach Babel ging*), mit dem Auftrage, sie bei seiner Ankunft zu lesen und dann mit einem daran gebundenen Steine in den Euphrat zu versenken, als Andeutung, dass so Babel solle versenkt werden.

Diese Weissagung ist seit Eichhorn von manchen neueren Auslegern in Zweifel gezogen, dem Jeremia abgesprochen und in die spätere Zeit des Exils versetzt worden. Allerdings bietet der Ausspruch auch einige Schwierigkeit dar, seinem Inhalte und der darin sich kundgebenden Stimmung nach, wenn wir vergleichen, wie Jeremia sich sonst über die Chaldäer ausspricht. Allein man müsste dann annehmen, was auch Ewald annimmt, dass der Verfasser den Ausspruch doch wie im Namen des früheren Propheten, des Jeremia, verfasst, und, damit er für einen Ausspruch dieses Propheten gälte, den Epilog hinzugefügt hätte; was schon an sich nicht wahrscheinlich ist. Aber auch im Inhalte selbst finden sich Anzeichen, dass der Ausspruch in Judäa selbst verfasst ist, bei Bestehen des Heilig-

*) Nach dem hebräischen Texte ging Seraja mit dem jüdischen Könige (אֶת), nach der wahrscheinlichen Lesart der LXX: von Seiten seiner (מֵאֵת), als sein Gesandter.

thums auf dem Zion (50, 5; 51, 50), sowie der Stadt Jerusalem (51, 35). Auch die Worte 51, 51: „Fremde waren eingedrungen in die Heiligthümer des Hauses Jehova's" passen wohl für die angegebene Zeit Zedekia's, da damals nach Jojachin's Gefangennehmung Nebukadnezar den Tempel geplündert hatte, nicht aber auf eine Zeit nach dessen gänzlicher Zerstörung. Darauf würden auch 50, 28; 51, 11 selbst nach der masorethischen Lesart („die Rache für seinen Tempel") nicht nothwendig führen; doch sind hier wahrscheinlich nach LXX die Worte an der ersteren Stelle unecht, und an der letzteren hat ursprünglich gestanden: „Rache für sein Volk" (ἐκδίκησις λαοῦ αὐτοῦ ἐστιν).

In die Regierungszeit Zedekia's fällt ferner dem Inhalte nach 22, 1 — 23, 8.

Mit Zurückweisung auf die drei Vorgänger Zedekia's und die über sie verkündigten Weissagungen ermahnt der Prophet den König, wenn er mit seinem Geschlechte Glück schauen wolle, ein gerechtes Regiment zu führen; er spricht einen Weheruf aus über die Hirten, die Jehova's Heerde zerstreuen; verheisst aber sodann die Rückkehr der übriggebliebenen Zerstreuten des Bundesvolkes und ihre Sammlung unter gute Hirten und unter einen gerechten König aus dem Hause Davids, dessen Name Jahveh Zidkenu sein werde.

Ebenso fällt die Weissagung wider falsche Propheten 23, 9-40 unter Zedekia.

Eine Reihe von Jahren blieb der schwache König Zedekia dem Nebukadnezar, der ihn eingesetzt hatte, unterthan. Dann aber liess er sich durch seine Obersten und Rathgeber verleiten, um sich von den Chaldäern unabhängig zu machen, ein Bündniss mit dem ägyptischen Könige einzugehen (Ez. 17, 15), dem Pharao Hophra (חָפְרַע nach Jer. 44, 30),*) der etwa zwanzig Jahre oder darüber regiert hat. Dieses hatte zur Folge, dass Nebukadnezar mit seinem Kriegsheer wider Juda zog, die festen Städte des Landes eroberte und Jerusalem selbst belagerte. Der Anfang der Belagerung der Stadt fällt nach Jer. 39, 1 in das 9. Jahr Zedekia's, in den 10. Monat, und zwar nach Jer. 52, 4; Ez. 24, 1 auf den 10. Tag dieses Monats.

Wahrscheinlich in die Zeit des Abfalls des Zedekia, ehe noch das chaldäische Heer nach Judäa kam, fällt wohl Kpp. 19. 20, sinnbildliche Handlung des Propheten und seine Gefangennehmung durch Paſchur.

*) LXX: Οὐαφρῆ, Clemens Al.: Οὐάφρης, bei Manetho: Οὐάφρις, bei Herodot und Diod. Sic.: Ἀπρίης.

Auf Jehova's Befehl zerbricht Jeremia eine Flasche im Thale Topheth, mit der Androhung, wegen der gräulichen Abgötterei, des Dienstes des Baal, Moloch und des Heeres des Himmels werde Jehova die Stadt mit ihren Häusern zum Gespött und Entsetzen machen und ihre Bewohner durch der Feinde Schwert, sowie die Einen durch die Anderen umkommen lassen. Als der Prophet hierauf diese Weissagung im Tempel dem Volke wiederholt, wird er von dem Priester und Oberaufseher des Tempels, Paschur, dem Sohne Immers, geschlagen und gefangen gesetzt, doch am folgenden Tage wieder frei gelassen, worauf er drohende Verkündigungen ausspricht wider Paschur sowie gegen ganz Juda, welches Jehova in die Hand des Königs von Babel geben und nach Babel fortführen lassen werde, mit Klagen über die Verfolgungen, welche er, der Prophet, im Dienste Jehova's zu erdulden habe, der ihm aber beistehen und seine Verfolger stürzen werde.

Später, in die erste Zeit der Einschliessung Jerusalems, fällt a) 34, 1-7, in die Zeit, wo von den festen Städten des Landes ausser Jerusalem noch Lachis und Aseka übrig waren.

Jeremia verkündigt dem Zedekia, Nebukadnezar werde Jerusalem einnehmen und verbrennen, und auch Zedekia in seine Gewalt kommen, nach Babel geführt werden, jedoch dereinst in Frieden sterben und mit königlichen Ehren bestattet werden.

b) Kp. 21 fällt wohl ein wenig später, aber auch noch in die erste Zeit der Einschliessung Jerusalems, als das jüdische Kriegsheer noch ausserhalb der Stadt mit den Chaldäern stritt (V. 4).

Zedekia lässt den Jeremia durch zwei Abgeordnete fragen, ob nicht Jehova ihnen Errettung bringen werde. Der Prophet aber verkündigt, Jehova werde die Waffen der Juden zurückwerfen, die Bewohner Jerusalems durch Schwert, Hunger und Pest schlagen, die Uebriggebliebenen sammt dem Könige in Nebukadnezars Hand geben, die Stadt durch Feuer vernichten; nur wer zu den Chaldäern hinausgehe, werde am Leben bleiben; zugleich ermahnt er das königliche Haus, gerechtes Gericht zu üben und sich der Unterdrückten anzunehmen.

Eine Zeit lang schien zwar die Sache für die Belagerten eine günstige Wendung zu nehmen. Es war ein Kriegsheer der verbündeten Aegypter im Anzuge; und dadurch wurden die Chaldäer veranlasst, ihnen entgegenzuziehen und die Belagerung Jerusalems einstweilen aufzuheben (37, 5. 11). Alsbald überliessen die Juden sich wieder ihrem Leichtsinne. In der Bedrängniss hatten sie sich feierlich im Tempel verpflichtet, ihre einheimischen Knechte und Mägde freizulassen; daran dachte aber jetzt niemand mehr. Wegen dieser Meineidigkeit züchtigt

Jeremia sie im Namen Jehova's und verkündet ihnen, Jehova werde die Chaldäer zurückführen und durch diese die Stadt belagern, einnehmen und verbrennen lassen, sowie den König und seine Obersten in ihre Hand geben (34, 8–22). Dasselbe verkündet der Prophet in dieser Zeit den Boten, welche Zedekia an ihn sandte, ihn aufzufordern, er möge für sie zu Jehova beten (37, 3–10). Die Chaldäer kehrten nun auch wirklich zurück und begannen die Belagerung von neuem, indem die Aegypter sich wohl zurückgezogen hatten, vielleicht ohne einmal eine Schlacht zu wagen.

Inzwischen hatte Jeremia seine Freiheit verloren. Er hatte sich aus Jerusalem in sein Stammgebiet Benjamin begeben wollen, war aber am Thore durch einen Aufseher Jerija unter dem Vorwande, er wolle zu den Chaldäern übergehen, festgehalten und zu den Obersten geführt worden, die ihn schlugen und in dem zu einem Gefängnisse eingerichteten Hause eines Schreibers Jonathan gefangen setzten (37, 11–15). Von dort liess nach längerer Zeit der König ihn heimlich zu sich kommen, um von ihm ein Wort Jehova's zu vernehmen; und obwohl er ihm verkündigte, dass er in die Hand des Königs von Babel fallen werde, liess Zedekia auf seine Klage und Bitte ihn in ein anderes, wohl besseres und anständigeres Gefängniss, einen Wachthof bringen, und ihm, so lange überhaupt in der Stadt noch Brod war, täglich aus der Bäckerstrasse ein Laib Brod verabreichen (37, 16–21). Hier genoss er überhaupt eine gewisse Freiheit und war vom Verkehre mit dem Volke nicht abgeschnitten.

Hier war es, wo er, zu einer Zeit, als die Wälle der Belagerer schon bis an die Stadt gerückt waren, im 10. Jahre des Zedekia, im 18. des Nebukadnezar, von seinem Vatersbruder Hanameel ein Stück Feld, woran er als nächster Anverwandter das Einlösungsrecht hatte, für 17 Sekel erstand und den Kaufbrief sorgfältig verwahrte, als Andeutung einer zukünftigen friedlicheren Zeit, wo im Lande Häuser und Felder würden gekauft werden. Auf Jeremia's Gebet eröffnet Jehova ihm, die Stadt werde zwar allerdings für jetzt, zur Strafe ihres Ungehorsams und gräulichen Götzendienstes, durch Schwert, Hunger und Pest dem Könige von Babel preisgegeben werden; dann aber werde Jehova die Zerstreuten aus allen Ländern sammeln, sie an diesen Ort zurückbringen, ihnen ein frommes Herz geben und einen ewigen Bund mit ihnen schliessen, so dass man dann mit aller Freudigkeit und Sicherheit im ganzen Lande Felder kaufen und darüber Contracte abschliessen werde (Kp. 32).

So empfängt er auch Kp. 33 an demselben Orte der Haft — zu einer Zeit, wo schon Häuser der Stadt, und selbst königliche, abgebrochen wurden, um Wälle gegen die Belagerer zu errichten (V. 4) — fröhliche Verheissungen über die Zurückführung der Gefangenen Juda's und Israels und die Wiederfüllung der entvölkerten Strassen Jerusalems etc. (V. 1—13).*)

Vielleicht fällt in dieselbe Zeit, noch vor der Einnahme Jerusalems, auch Kpp. 30. 31, wo der Prophet die ihm von Jehova geoffenbarten Verheissungen über Israel und Juda mittheilt. Der erste und grösste Theil dieses Ausspruches, bis 31, 22, bezieht sich auf die Ephraimiter, welche Jehova nach dem über sie verhängten Verderben erlösen will, nach Samarien zurückführen und zum Dienste Jehova's auf Zion unter dem davidischen Königshause bekehren; nicht minder wird Jehova Juda's Gefangene zurückführen und wird allgemeine Lust schaffen am heiligen Berge Zion (31, 23—26); Jehova wird das Land Israel und Juda fruchtbar sein lassen an Menschen und Vieh, wird hinfort jeglichen nur seine eigenen Vergehungen büssen lassen, nicht zugleich die der Väter, wird einen neuen ewigen Bund mit Israel und Juda schliessen und Jerusalem neu aufbauen und erweitern (V. 27—40).

Als aber einst mehrere der Oberen den Jeremia von dieser Haft aus zum Volke reden hörten, Jehova werde die Stadt dem chaldäischen Heere preis geben und nur diejenigen, die zu ihnen hinausgingen, würden erhalten werden, die aber in der Stadt Bleibenden durch Schwert, Hunger und Pest umkommen, drangen sie in den König, ihn, der Heer und Volk entmuthige, zu tödten und liessen ihn, da der schwache König ihnen nicht Widerstand leisten konnte, mit Stricken in eine ganz schlammige Zisterne auf dem Wachthofe werfen. Doch erhielt ein Verschnittener am Hofe des Königs, der Aethiopier Ebedmelech, auf seine Bitte vom Könige die Erlaubniss, den Propheten aus dieser Zisterne wieder herauszuziehen, worauf er wieder in den Wachthof gebracht ward, wo er auch bis zur Einnahme der Stadt blieb (38, 1–13. 28). Es war dieses wohl schon in der letzten Zeit der Belagerung, als in der Stadt schon Mangel an Brod herrschte (V. 9).

Aus dieser Zeit ist die kleine Weissagung 39, 15—18 an Ebedmelech, dem er verheisst, dass er bei dem über die Stadt kommenden Unheile am Leben bleiben werde.

Noch einmal veranstaltete der König eine heimliche Unterredung, um ihn um Rath zu fragen. Der Prophet rieth ihm, sich den chaldäischen Obersten zu ergeben, da werde er sein

*) V. 14—26 fehlen in der LXX und sind vielleicht später hinzugefügt.

und der Seinigen Leben und die Stadt erretten, während er sonst doch nicht den Feinden entrinnen und nur die Verbrennung der Stadt herbeiführen werde. Der König scheute sich jedoch, des Propheten Rath zu folgen, am meisten aus Furcht vor den Juden, welche schon zu den Chaldäern übergegangen waren (38, 14–28).

Bald darauf — am 9. Tage des 4. Monats des 11. Jahres des Zedekia, etwa 1½ Jahr nach dem ersten Anfange der Belagerung — ward die Mauer der Stadt von den Belagerern durchbrochen. Zedekia suchte sich mit seinem Heere durch nächtliche Flucht aus dem Stadtthore zu retten; die Chaldäer setzten ihm aber nach, holten ihn bei Jericho ein und führten ihn zu Nebukadnezar nach Ribla im Lande Hamath. Dort wurden seine Söhne und seine Obersten vor seinen Augen getödtet, er selbst geblendet und gebunden nach Babel geführt, wo er im Gefängnisse starb. Bald darauf zog das chaldäische Heer unter Nebukadnezars Anführung wieder nach Jerusalem, wo der Tempel, der königliche Pallast und andere Häuser verbrannt, die Mauern niedergerissen und die angeseheneren Einwohner nach Babel geführt wurden (nach Jer. 52, 29 aus Jerusalem 832 Seelen). Die Geringeren vom Volke wurden im Lande gelassen, und ihnen Aecker und Weinberge übergeben. Diese Verbrennung der Stadt geschah am 7. oder 10. des 5. Monats nach 2. Kön. 25, 8; Jer. 52, 12.

Nach Ez. 33, 21 könnte man geneigt sein, dieselbe erst in das folgende Jahr zu setzen, also reichlich ein Jahr nach der Durchbrechung der Mauer. Allein nach der Weise, wie Jer. und 2. Kön. a. a. O. der 5. Monat genannt ist, ohne Angabe des Jahres, lässt sich nicht wohl zweifeln, dass dasselbe Jahr gemeint ist, dessen 4. Monat kurz vorher genannt war, also noch das 11. Jahr Zedekia's, so dass also die Verbrennung der Stadt nur Einen Monat nach ihrer Einnahme fällt; und dies wird auch bei Ezechiel selbst durch die Angabe 40, 1 ausdrücklich bestätigt. Vgl. auch Jer. 1, 3, wo die „Gefangenschaft" Jerusalems auch wohl von dieser Zerstörung der Stadt zu verstehen ist, und wo dafür ebenfalls der 5. Monat des 11. Jahres Zedekia's angegeben ist.

Was den Jeremia betrifft, so hatten gleich bei der ersten Einnahme Jerusalems die Obersten des Königs von Babel, da sie wohl durch Ueberläufer oder sonst wie von ihm und seinem Schicksale gehört hatten, ihn aus dem Wachthofe zu sich kommen lassen, um ihn dem Gedalja, dem Sohne Ahikams, zu

übergeben, und so blieb er Anfangs in der Stadt (Kp. 39). Als nachher Nebusaradan wieder gegen Jerusalem gezogen war und es verbrannt hatte, wurde mit den anderen Juden, die nach Babel deportirt werden sollten, auch Jeremia gebunden fortgeführt; aber er nur bis zur Stadt Rama. Hier setzte Nebusaradan ihn in Freiheit und liess ihm die Wahl, mit ihm nach Babel zu ziehen oder im jüdischen Lande zu bleiben. Als der Prophet das letztere wählte, setzte er ihm einen bestimmten Unterhalt nebst einem Geschenke aus und verwies ihn an Gedalja, der selbst das Land Juda als Statthalter des Königs von Babel zur Verwaltung empfing und seine Residenz zu Mizpa aufschlug. Bald kamen auch viele solcher Juden, die Anfangs aus Furcht in die benachbarten Länder geflohen waren, wieder zurück; Gedalja ward aber bald (im 7. Monate) durch Ismael, den Sohn Nathanjas, aus dem Geschlechte der jüdischen Könige, und andere verschworene Juden bei einem Gastmahle ermordet, nebst den Juden und Chaldäern, die bei ihm waren. Die Mörder wurden zwar durch die jüdischen Obersten selbst verfolgt; doch konnte man ihrer nicht habhaft werden. Aus Furcht vor der Rache der Chaldäer dachten die jüdischen Obersten jetzt daran, nach Aegypten zu fliehen. Sie fragten deshalb Jeremia um Rath, der nach zehn Tagen darüber eine göttliche Offenbarung empfing und darnach ihnen ihr Vorhaben entschieden widerrieth, und ihnen ankündigte, wenn sie im Lande blieben, werde Jehova sie schützen und auch gegen den König der Chaldäer schirmen, während sie in Aegypten mit Verderben durch Schwert, Hunger und Pest würden heimgesucht werden (Kpp. 40—42). Doch fand Jeremia bei den jüdischen Obersten kein Gehör, welche vielmehr sammt anderen Juden, Männern und Weibern, nach Aegypten auswanderten und jetzt auch Jeremia und Baruch mit sich nahmen. So kamen sie zunächst nach Tachpanhes, d. i. Daphne bei Pelusium (43, 1–7).

Hier sprach Jeremia das von einer symbolischen Handlung begleitete Orakel 43, 8–13, worin er ankündigt, Jehova werde den Nebukadnezar Aegypten erobern und namentlich auch die ägyptischen Götzenhäuser verbrennen lassen.

Später noch fällt, aus demselben Lande, das Orakel Kp. 44, gesprochen zu den Juden aus verschiedenen Städten Unterägyptens und aus Pathros, die wohl, sei es zu gemeinschaft-

licher Feier eines Festes, oder aus einem anderen Grunde zusammengekommen waren.

Die Juden hatten auch in Aegypten fortgefahren, und mit besonderem Eifer, wie es scheint, die Weiber, sich am Götzendienste, besonders der Himmelskönigin, zu betheiligen. Als Jeremia ihnen das jetzt vorhielt, mit Hinweisung auf das an Jerusalem und den jüdischen Städten wegen des Götzendienstes vollzogene Strafgericht, erklärten sie hartnäckig, dass sie davon nicht lassen wollten. Der Prophet weissagt ihnen daher von neuem, dass alle Juden in Aegypten durch Schwert, Hunger und Pest umkommen würden, nur wenige von ihnen in's Land Juda zurückkehren; und als Zeichen für das Eintreffen dieses Strafgerichtes verkündet er, dass Jehova den Pharao Hophra in die Hände seiner Feinde geben werde.

Seit dieser Zeit ist uns über die Wirksamkeit und Schicksale Jeremia's etwas Gesichertes nicht mehr bekannt. Er war bei der Niederlassung in Aegypten als Prophet schon über 40 Jahre wirksam gewesen, befand sich also wohl in einem Alter von wenigstens 60 Jahren. Mehrere Kirchenschriftsteller wollen wissen, dass er wegen seiner Weissagungen zu Daphne vom Volke (wohl doch dem jüdischen) gesteinigt sei.*) Ob dieses Grund hat, lässt sich nicht ermitteln; wahrscheinlich ist aber wohl, dass er nach der Niederlassung in Aegypten dort bis zu seinem Tode geblieben ist.

Unter den Juden war theilweise die Vorstellung herrschend, dass, wie einige andere Männer des A. B., namentlich Elia und Moses, so auch Jeremia wiederkehren werde, unmittelbar vor der Erscheinung des Messias, wohl um ihm durch seine Busspredigt die Wege zu bereiten; vgl. Matth. 16, 14. Nach einer anderen Vorstellung von ihm, die wir schon 2. Makk. 2, 4ff. finden, hat Jeremia bei der Verbrennung des Tempels die Bundeslade sammt anderen Heiligthümern gerettet und in eine Höhle des Berges Horeb verborgen, von wo sie erst in den Tagen des Messias wieder zum Vorschein kommen werden; vgl. die Ausleger zu Offb. 11, 19.

Das Buch, welches wir unter Jeremia's Namen besitzen, enthält ausser den prophetischen Aussprüchen theilweise auch geschichtliche Erzählungen, namentlich über die Veranlassung zu einzelnen Weissagungen oder über deren Wirkungen, sodann aber auch über die Schicksale des Propheten und die damit zusammenhangenden des jüdischen Volkes aus der Zeit nach der

*) Tertull. scorpiace c. 8; Pseudo-Epiph. de vitis proph. Opp. II, 239; Hieron. adv. Jovin. lib. II, 19; Isidor. Hisp. de vita et obitu sanctor. c. 38.

Verbrennung Jerusalems durch die Chaldäer. Es ist besonders in der neuesten Zeit streitig geworden, ob und inwiefern Jeremia Alles selbst aufgeschrieben habe oder habe aufschreiben lassen, wann dies geschehen sei, und inwiefern sich uns der Text des Buches in seinen einzelnen Theilen unverfälscht erhalten habe. Besondere Veranlassung zu Zweifeln in dieser Beziehung hat der Umstand gegeben, dass das Buch in einer zwiefachen, zum Theil sehr abweichenden Recension vorhanden ist, der masorethischen in den hebräischen Handschriften und Ausgaben, und der alexandrinischen in der Uebersetzung der LXX.

Wie das Buch sich im hebräischen Kanon findet, lässt es sich nach folgenden Bestandtheilen sondern:

I. Kpp. 1—39, prophetische Aussprüche, zum Theil mit Erzählung der Veranlassung und Wirkung derselben, und fast nur in Beziehung auf das Bundesvolk, vom ersten Auftreten des Propheten an bis zur Einnahme und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer.

II. Kpp. 40—45, Geschichtserzählung mit Weissagungen aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, vor und nach der Flucht nach Aegypten; wo jedoch Kp. 45 einen Ausspruch an Baruch aus dem vierten Jahre Jojakims enthält.

III. Kpp. 46—51, Aussprüche über verschiedene fremde Völker. Auf diese Sammlung bezieht sich die Ueberschrift 46, 1.

Es sind folgende einzelne Aussprüche:

1) Zwei über Aegypten: a) 46, 2—12, aus dem 4. Jahre Jojakims, nach der Schlacht bei Karkemisch; b) 46, 13—28, Ankündigung, dass Jehova Aegypten in die Hand Nebukadnezars geben werde; vielleicht, aber nicht sicher, aus der Zeit des Aufenthaltes des Propheten in Aegypten.

2) Kp. 47, wider die Philister, die bedroht werden mit Wassern von Norden her (wohl mit den Chaldäern). Das Datum lautet im hebräischen Text: „ehe der Pharao Gaza schlug"; was in der LXX fehlt.

3) Kp. 48, wider Moab; zum Theil Nachbildung von Jes. 15. 16. Aus V. 13 lässt sich schliessen, dass das Orakel noch vor der Auflösung Juda's fällt, und wohl in eine Zeit, wo Juda nicht augenblicklich hart bedrängt war. („Zu Schanden wird Moab ob des Camos, sowie das Haus Israel zu Schanden geworden ob Bethel, ihrer Zuversicht").

4) 49, 1—6, wider die Ammoniter, denen die Besitznahme des Gebietes der Gaditer zum Vorwurfe gemacht, und die deshalb mit Verderben bedroht werden.

5) 49, 7—22, wider die Edomiter, die nicht ungestraft bleiben sollen

(während die, denen es nicht gebühre, den Kelch trinken müssen) ungeachtet ihres Vertrauens auf ihre Weisheit und die natürliche Festigkeit des Landes (vgl. unten zu Obadja).

6) 49, 23—27, „über Damaskus" (auch Hamath und Arpad).

7) 49, 28—33, „über Kedar und die Reiche Chazors (חָצוֹר, nur an d. St.), welche Nebukadnezar, der König von Babel, schlug.

8) 49, 34—39, über Elam; nach der Ueberschrift aus dem Anfange der Regierung Zedekia's.

9) Kpp. 50. 51, gegen Babel, aus dem 4. Jahre Zedekia's (s. S. 479 f.).

IV. Kp. 52, ein geschichtlicher Anhang über die Einnahme Jerusalems, die Plünderung und Verbrennung des Tempels und der Stadt, und damit zusammenhangende Begebenheiten, bis zum 26. Jahre nach jener Katastrophe.

Die LXX bieten nun eine Differenz vom hebräischen Kanon schon hinsichtlich der Anordnung der Weissagungen dar. Nämlich die Weissagungen wider fremde Völker (Kpp. 46—51) stehen bei den LXX hinter 25, 13 bis Kp. 31, und zwar in sehr abweichender Ordnung.*) Dann erst folgt als Kp. 32 die Verkündigung des Strafgerichtes, das Jehova wie über Israel so über die fremden Völker werde ergehen lassen, die sich im Hebräischen als 25, 15–38 findet; woran sich denn in gleicher Ordnung auch die folgenden Abschnitte anschliessen, Hebr. Kpp. 26—45 = LXX Kpp. 33–51 (die letzte der Weissagungen dieses Abschnittes ist die persönliche an Baruch; Hebr. Kp. 45; LXX hinter Kp. 51). Der geschichtliche Anhang Kp. 52 findet sich auch in LXX am Schlusse des ganzen Buches.

Aber auch abgesehen von dieser verschiedenen Reihenfolge der einzelnen Abschnitte bietet die Uebersetzung der LXX die zahlreichsten Abweichungen vom hebräischen Texte dar. Nur selten hat die LXX Zusätze, und nur in einzelnen Worten oder Gliedern bestehend; dagegen häufig Auslassungen von Wörtern, Sätzen, Versen und ganzen Stellen, oder Aenderungen von Stellen, und zwar theilweise nicht ohne Einfluss auf den Sinn.

Dieses Verhältniss beider Texte zu einander bezeugt schon Origenes, Ep. ad African.: *πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ κατενοήσαμεν, ἐν ᾧ τὴν πολλὴν μετάθεσιν καὶ ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν προφητευομένων εὕρομεν.*

*) Nämlich so: 8) Elam; 1) a) und b) Aegypten; 9) Babel; 2) Philister; 5) Edom; 4) Ammoniter; 7) Kedar und Reiche Chazors; 6) Damaskus; 3) Moab.

Was den Ursprung dieser Verschiedenheit betrifft, so war früher die herrschende Annahme, dass der hebräische Text das Buch durchaus in der ursprünglicheren älteren Gestalt liefere, und dass die Abweichungen der LXX nur durch Nachlässigkeit oder Willkühr theils der Abschreiber, theils der Uebersetzer selbst entstanden seien. So sieht es schon Hieronymus*) an, und ebenso auch bei weitem die meisten Späteren. Auch de Wette ist noch Ausg. 4 seiner Einleitung geneigt, alle Abweichungen auf Willkühr der Uebersetzer zu schieben.

Dagegen haben schon Eichhorn, Bertholdt u. A. angenommen, dass die Uebersetzer eine von der masorethischen abweichende hebräische Recension benutzt haben. (Dabei nimmt Eichhorn verschiedene vom Propheten selbst besorgte Ausgaben an; und so auch später Dahler)**). Einen entschiedenen Vorzug der alexandrinischen Recension behauptet schon J. D. Michalis,***) ist jedoch nicht dazu gekommen, dieses, wie er vorhatte, näher auszuführen. Grossen Fleiss und viel kritischen Scharfsinn hat dann Movers †) auf die Untersuchung dieses Verhältnisses gewandt.

Movers nimmt zuvörderst bei mehreren Weissagungen unseres Buches grössere Ueberarbeitungen durch einen anderen Schriftsteller an, besonders durch Deutero-Jesaja, dem er 10, 1—16 ganz beilegt (darüber aber s. oben S. 478). Dann nimmt er eine mehrfache Ausgabe der gesammelten Weissagungen an, wovon die eine bald nach dem Exil durch den Redacteur der Bücher der Könige geschehen sein soll, welche noch nicht Kpp. 27—31 u. 33 enthalten habe, die andere vollständigere, wodurch das Buch die Gestalt erhielt, welche es gegenwärtig im hebräischen Kanon hat, durch Nehemia. Wenig später, wahrscheinlich in das Zeitalter Alexanders d. Gr., falle der Ursprung der alexandrinischen Recension. Bei beiden, der masorethischen und der alexandrinischen Recension, liege eine gemeinschaftliche frühere Recension zu Grunde, die schon mannigfaltige Aenderungen des ursprünglichen jeremianischen Textes enthalten habe, von denen die alexandrinische Recension sich indessen weit mehr frei gehalten habe, als die masorethische.

*) Prooeem. ad comment. in Jerem.: Jeremiae ordinem librariorum errore confusum (in der griechischen und lateinischen Uebersetzung); und Praef. in Jerem.: Praeterea ordinem visionum, qui apud Graecos et Latinos omnino confusus est, correximus.

**) Jérémie traduit, accompagné des notes etc. 2 Thle. Strassb. 1825. 30.

***) Anmerkungen für Ungelehrte zum N. T. 1. Thl. (1790) S. 285; vgl. Supplementa s. v. שֵׁשַׁךְ.

†) De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae, indole et origine. Hamb. 1837. 4.

An Movers Resultate hat sich de Wette Ausg. 5 u. 6 fast ganz angeschlossen, nur auf skeptische Weise. Auch Hitzig ist in manchen Punkten einverstanden, namentlich darin, dass er vielfach dem alexandrinischen Texte vor dem masorethischen den Vorzug ertheilt.

In viel geringerem Grade ist das bei Ewald der Fall.

Ewald spricht zwar, wie schon manche Frühere, Kpp. 50. 51, sowie Kp. 52, dem Jeremia ab, und legt jene einem Schriftsteller aus der letzten Zeit des babylonischen Exils bei, der auch einiges in Kp. 25 eingeschaltet haben soll; aber in den Abweichungen jener beiden Recensionen ertheilt er überwiegend der masorethischen den Vorzug und schiebt wenigstens viele Abweichungen der LXX auf Rechnung der Flüchtigkeit oder Willkür der Uebersetzer. Doch glaubt auch er, dass sich nicht selten die ursprünglichere Lesart in der LXX erhalten habe.

Dagegen erklären A. Küper*) (jetzt Cons. Rath in Stettin), Hävernick, Joh. Wichelhaus**) (zu Halle, † 1858), und Keil sich aufs entschiedenste für die Integrität des masorethischen Textes und betrachten durchaus alle Abweichungen der LXX als Verfälschungen aus Nachlässigkeit oder Willkühr und zwar der Uebersetzer selbst. Allein eine sorgfältige, unbefangene Erwägung der vorliegenden Erscheinungen berechtigt nicht, ein solches Urtheil zu fällen. Wir können uns hier indessen nicht in die Untersuchung des Einzelnen einlassen; ich muss mich mit der Angabe und kurzen andeutenden Begründung der allgemeinen Hauptpunkte begnügen, welche sich mir scheinen feststellen zu lassen; und das sind folgende:

1) Die Uebersetzung der LXX ist bei diesem Buche theilweise so wortgetreu und dermassen sich an den hebräischen Ausdruck anschliessend, dass es schon desshalb durchaus unwahrscheinlich ist, dass der oder die Uebersetzer selbst sich anderswo und an so vielen Stellen solche willkührliche Aenderungen und besonders Auslassungen sollten erlaubt haben, als der Fall müsste gewesen sein, wenn von ihnen alle die Aenderungen herrührten, welche ihr Text gegen den hebräisch-masorethischen darbietet. Ebenso wenig ist irgend wahrscheinlich, dass dieselben im Allgemeinen auf Rechnung späterer Abschreiber der LXX kommen sollten. Denn da würden in den

*) Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex (Berl. 1837) S. 167 bis 202.

**) De Jeremiae versione Alexandrina. Halle 1847.

Handschriften der LXX selbst grössere Abweichungen und theilweise grösseres Zusammentreffen mit dem hebräischen Texte stattfinden, als der Fall ist und als schon zu Origenes Zeit der Fall war. Es lässt sich daher zuvörderst das als sicher feststellen, dass schon die griechischen Uebersetzer einen im Wesentlichen so gestalteten hebräischen Text unseres Buches vorgefunden haben, als worauf ihre Uebersetzung führt. Es muss daher das Buch auch in hebräischen Handschriften in Aegypten zur Zeit der Abfassung der Uebersetzung im Wesentlichen eine solche von der masorethischen Recension abweichende Gestalt gehabt haben; wie wir auf der andern Seite nicht zweifeln können, dass es in Palästina, von der Zeit an, wo es in die Sammlung der prophetischen Bücher aufgenommen ist (durch Nehemia; s. Gesch. d. Kanons), stets eine solche Gestaltung, wie jetzt in der masorethischen Recension, gehabt hat.

2) Wenn wir die einzelnen Abweichungen beider Texte unbefangen betrachten, so lässt sich nach inneren Gründen in vielen Fällen mit dem grössten Grade von Wahrscheinlichkeit urtheilen, dass hier die alexandrinische Recension uns noch den ursprünglichen Text liefert, die masorethische einen etwas überarbeiteten.

Dies gilt zuvörderst in Bezug auf etwas grössere Stellen, welche der masorethische Text hat, nicht aber die LXX, wo überall viel wahrscheinlicher ist, dass dieselben spätere Zusätze sind, als dass sie, dem Text ursprünglich angehörend, sollten durch spätere Abschreiber oder Sammler ausgelassen sein.

Dahin gehören namentlich folgende Stellen:

a) Kp. 29, in Jeremia's Brief an die mit dem Könige Jojachin Weggeführten. Hier hat der masorethische Text, V. 16—20, eine Androhung des Verderbens über Zedekia und die in Jerusalem Zurückgebliebenen, welche in LXX fehlt und höchst wahrscheinlich auch ursprünglich dem Briefe nicht angehört hat, wie mit Recht Hitzig urtheilt. Unverkennbar wird dadurch, wie schon Cappellus gesehen, der Zusammenhang gestört, während V. 21 sich sehr passend an V. 15 anschliesst: 15) „Weil ihr sprechet, Jehova hat uns Propheten erweckt in Babel; 21) so spricht Jehova der Heerschaaren, der Gott Israels, von Ahab etc., die euch Lüge prophezeien in meinem Namen: Siehe ich gebe sie etc."

b) Kp. 39. Hier fehlt in der LXX, was der masorethische Text V. 4—13 hat über Zedekia's Gefangennehmung und was damit zusammenhängt, sowie dass Nebukadnezar dem Nebusaradan den Jeremia besonders

empfohlen habe. Aber auch dieses ist sicher, wie richtig Movers und Ewald urtheilen, eine spätere, sehr ungeschickte und den Zusammenhang störende Einschaltung (im Wesentlichen aus 52, 7—12); es kommt dadurch in die Erzählung eine grosse Unklarheit und Ungenauigkeit; während V. 14 sehr gut mit V. 3 zusammenhängt, indem dann erzählt wird, dass nach der Einnahme Jerusalems die Obersten des Königs von Babel sich am Mittelthore setzten, dorthin den Jeremia aus seiner Haft holen liessen und ihn dem Gedalja übergaben.

c) In dem geschichtlichen Anhange Kp. 52 hat der masorethische Text V. 28—30 eine Liste der zu verschiedenen Zeiten nach Babel deportirten Juden, welche in LXX fehlt. Diese Liste hat ganz den Anschein der Genauigkeit; doch lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sie dieser Erzählung nicht ursprünglich angehört hat; denn es würde sich gar kein Grund entdecken lassen, wesshalb sie sollte später ausgelassen sein. Sie ist also wohl von einem späteren Abschreiber vorgefunden und hier eingeschaltet worden. Dass sie nicht vom Verfasser des übrigen Kapitels herrührt, würde sich, die Richtigkeit des masorethischen Textes im übrigen Theile des Kapitels vorausgesetzt, auch daraus schliessen lassen, dass hier V. 29 eine Deportation in das 18. Jahr Nebukadnezars gesetzt wird, welche ohne Zweifel von der gemeint ist, die zur Zeit der Zerstörung der Stadt geschah. Diese wird nun aber V. 12 — nach einer andern Berechnungsweise der Regierungsjahre Nebukadnezars — in das 19. Jahr dieses Königs gesetzt, welche Angabe indessen dort in LXX auch fehlt. Endlich spricht dafür auch, dass der Inhalt dieser Verse im parallelen Abschnitt 2. Kön. 25 ebenfalls fehlt.

d) Die Verheissung Kp. 33 erstreckt sich in der LXX nur bis V. 13. Im masorethischen Text aber ist die Weissagung noch fortgesetzt V. 14—26, in drei verschiedenen Absätzen, und zwar hier namentlich in Bezug auf die Erhaltung und Mehrung des Samens Davids und des Geschlechtes Levi's. Wäre dieser Abschnitt schon ursprünglich ein Bestandtheil dieser Weissagung gewesen, so würde sich schlechterdings nicht begreifen lassen, wie er bei seinem Inhalte sollte durch spätere Abschreiber ausgelassen oder ausgeworfen sein. Wenn der Abschnitt vielleicht auch wirklich eine Weissagung Jeremias ist, so müsste man doch annehmen, dass sie ursprünglich nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden niedergeschrieben wäre, sondern als besonderer Ausspruch, wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems, und dass sie erst, nachdem das Buch sonst gesammelt war, aufgefunden und hier eingeschaltet wäre. Doch vielleicht ist es überhaupt ein Zusatz von einem anderen Schriftsteller, der für die ersten Verse (V. 14—16) die Weissagung Jeremia's 23, 5. 6 vor Augen hatte. Dabei ist zu bemerken, dass, während Kp. 23 Jahveh Zidkenu als Name des gerechten Sprosses Davids, des Messias, bezeichnet ist, dieses hier als Name des wiederhergestellten Jerusalems erscheint.

Kürzere Stellen des masorethischen Textes, die in der LXX fehlen, mit denen es aller Wahrscheinlichkeit nach die

gleiche Bewandtniss hat, sind z. B. 8, 10b – 12 (spätere Einschaltung aus 6, 13–15); 10, 6–8. 10; 27, 19–22; 17, 1–4; 51, 44c bis 49a u. a.

Zusätze von einzelnen Sätzen und Worten, oder kleine Aenderungen, die aber auf den Sinn Einfluss haben, sind z. B. folgende:

30, 17b: „Denn die Vertriebene nannte man dich, Zion, nach welcher niemand fragt." Zion fehlt in der LXX und ist ohne Zweifel spätere Glosse, und zwar falsche, aus einer unrichtigen Beziehung der Stelle auf Juda und Jerusalem hervorgegangen, da diese Weissagung sich von 30, 1 — 31, 22 auf die Erlösung der Israeliten, Ephraimiter, bezieht (s. S. 483).

In der Weissagung 25, 15—38, über den Zornbecher, den Jehova alle Völker trinken lässt, heisst es V. 26b, nachdem schon verschiedene andere Völker genannt sind: „und der König von Scheschach (Babel) soll nach ihnen trinken." Dieses Glied fehlt in der LXX und passt hier auch nicht recht in den Zusammenhang; es ist sonder Zweifel ein späterer Zusatz. Dabei wird Babel Scheschach genannt, per Athbasch,*) eine kabbalitische Bezeichnungsweise, wovon auch wenig wahrscheinlich ist, dass Jeremia selbst sie sollte angewandt haben.

Das Athbasch findet sich in unserem Buche noch: a) in demselben Falle 51, 41: „Wie ist Scheschach erobert etc.," wo das Wort in der LXX fehlt und auch ganz gut fehlen kann; es ist auch dort ohne Zweifel späterer Zusatz. b) 51, 1: יֹשְׁבֵי לֵב קָמָי = יֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים, was hier auch ursprünglich ohne Zweifel gestanden hat; die LXX hat *τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους*, dieselben Worte wie V. 35 für יֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים.

In der Weissagung 25, 1—14 bietet die LXX mehrfache Abweichungen dar, hat aber im Ganzen gewiss das Ursprüngliche. So ist V. 9 und V. 12 weder Nebukadnezar noch Babel speciell gemeint, was erst als spätere Glosse eingeschaltet ist, (wie ebenso 21, 4. 7 u. a.). V. 11 heisst es nicht, dass „diese Völker dem Könige von Babel," sondern dass „Juda unter den Völkern" 70 Jahre dienen solle. V. 14 fehlt ganz.

Dergleichen gibt es noch manches Andere.

3) Auf der andern Seite gibt es aber auch Fälle, wo bei Abweichungen beider Recensionen der masorethische Text sehr wahrscheinlich das Ursprünglichere hat, der Text in der LXX aber in einer veränderten, überarbeiteten Gestalt vorliegt. Doch ist dies verhältnissmässig selten.

So z. B. in dem Abschnitt 29, 24—32 wider den falschen Propheten Semaja. Hier erscheint z. B. V. 26 in der LXX als Worte Jeremia's; nicht

*) Nach dem Athbasch (אתבש) wird statt א ein ת gesetzt, statt ב ein ש, statt ג ein ר, u. s. w., statt jedes Buchstabens der entsprechende in der umgekehrten Ordnung des Alphabets. B.

wie im hebräischen Text, und wie ohne Zweifel das Echte ist, als briefliche Worte Semaja's an den Priester Zephanja.

4) Das Verhältniss zwischen den beiden uns jetzt vorliegenden Recensionen lässt sich mit Wahrscheinlichkeit nicht wohl so erklären, dass zwei verschiedene von einander ganz unabhängige Sammler an verschiedenen Punkten die Weissagungen Jeremias, welche bis dahin einzeln oder in kleinen Particular-Sammlungen in Umlauf waren, gesammelt und redigirt hätten. Denn dann wäre zu erwarten, dass beide Recensionen hinsichtlich ihres Umfanges und Inhaltes viel bedeutendere Abweichungen darbieten würden, als der Fall ist; denn es hätte kaum fehlen können, dass dem einen Sammler manche Stücke würden entgangen sein, welche dem anderen, ganz unabhängig von ihm verfahrenden, zukamen. Beide müssten wenigstens auch schon eine grössere Sammlung vorgefunden haben, welche Kpp. 1—45 und Kp. 52 enthielt, da die darin enthaltenen Abschnitte in beiden Recensionen in gleicher Reihe aufeinander folgen, und nur die Orakel wider fremde Völker an verschiedenen Orten eingereiht sind, und diese auch in verschiedener Reihe aufeinander folgen. Allein es ist durchaus unwahrscheinlich, dass, wenn einmal ein so umfassendes Werk über die Weissagungen und Schicksale Jeremia's angefertigt ward, wie Kpp. 1 bis 45. 52 sein würde, dessen Urheber, wo er auch sein mochte, die Orakel wider fremde Völker nicht sollte auch schon mit aufgenommen haben.

Darnach werden wir veranlasst, anzunehmen, dass die masorethische und alexandrinische Recension sich zu einander, und zwar auch was die Stellung und Reihenfolge der Orakel wider fremde Völker betrifft, nicht wie zwei unabhängig von einander entstandene verhalten, sondern wie eine frühere ursprünglichere und eine spätere aus jener geänderte.

5) Was nun die Frage über die Priorität betrifft, so wird ganz gewöhnlich ohne weiteres angenommen, auch noch von Ewald, dass die ursprünglichere Stellung dieser Orakel die in der masorethischen Recension befindliche sei. Es lässt sich auch die Möglichkeit nicht leugnen, dass der Urheber der alexandrinischen Recension, wenn er auch die Orakel an dem Platze fand, wo sie im hebräischen Kanon stehen, durch

25, 13*) veranlasst worden wäre, sie von dort fortzunehmen und hier einzuschalten. Allein ebenso gut lässt sich denken, dass, wenn sie ursprünglich hier ihre Stellung hatten, ein späterer Redacteur es angemessen finden konnte, die Orakel wider die einzelnen fremden Völker ganz ans Ende der Sammlung zu stellen. Dass dieses sich wirklich so verhält, dass die LXX auch in dieser Beziehung die Sammlung in der ursprünglicheren Gestalt gibt, dies zu vermuthen, werden wir schon durch das Resultat unserer bisherigen Betrachtungen über das Verhältniss beider Recensionen hinsichtlich des Textes der einzelnen Weissagungen veranlasst. Eben dafür spricht auch die Beachtung der Reihenfolge der einzelnen Orakel wider fremde Völker gegen einander.

Wäre die masorethische Recension die ursprünglichere, so würde sich durchaus nicht begreifen lassen, wie ein späterer alexandrinischer Redacteur, wenn er auch diesen Orakeln im Allgemeinen im Buche eine andere Stellung gab, als worin er sie vorfand, sollte dazu gekommen sein, auch die einzelnen gegeneinander so umzustellen, wie sie in der LXX sich finden, dass er das Orakel über Elam (im masorethischen Texte das vorletzte) zuvörderst stellte, das über Babel (im masorethischen Texte das letzte) als das dritte, u. s. w. Weit eher kann man sich dagegen denken, wenn diese Orakel früher die Stellung und Reihenfolge wie in der LXX hatten, wie der spätere Redacteur, der sie von dort an das Ende der ganzen Sammluug stellte, dazu kommen konnte, auch ihre Aufeinanderfolge zu ändern. Denn, da kurz vorher die Einwanderung der Juden mit dem Propheten in Aegypten erzählt war, mit Weissagungen über das Verderben, welches sie dort treffen werde, so wie über die Eroberung des Landes durch Nebukadnezar und den Untergang des Pharao Hophra, so konnte er leicht veranlasst werden, von der Sammlung der Orakel über die einzelnen fremden Völker die beiden über Aegypten, welche erst hinter dem über Elam standen, an die Spitze zu stellen; und ebenso konnte er es angemessen finden, das grosse Orakel über den Hauptwidersacher des Bundesvolkes, über die Chaldäer, welches unmittelbar auf die über Aegypten folgte, ganz an den Schluss zu stellen. Dadurch schon aber wurde von selbst und leicht eine Verrückung der Stellung dieser sämmtlichen Orakel herbeigeführt.

Dazu kommt aber noch die Verschiedenheit des Textes beider Recensionen an der Stelle 25, 13. Die genauere Betrachtung des hier stattfindenden Verhältnisses bietet ein bedeutendes Moment zur Bestätigung unseres Urtheils dar.

*) „Und ich lasse über dieses Land (Juda) kommen alle meine Worte, die ich über dasselbe geredet, Alles was geschrieben ist in diesem Buche, was Jeremia geweissagt hat **über alle Völker**."

So wie 25, 13 im hebräischen Texte lautet, ist es durchaus unpassend, da im vorhergehenden Theile des Buches sich noch gar keine Drohreden wider fremde Völker finden. Hier erklärt sich aber die Sache wieder durch Vergleichung der LXX. Dort lautet es: „Und ich lasse über dieses Land (Juda) kommen was in diesem Buche geschrieben ist." Dann folgt: ἃ ἐπροφήτευσεν Ἱερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη, als Ueberschrift zu den jetzt folgenden Weissagungen wider einzelne fremde Völker. So sind die entsprechenden hebräischen Worte אֲשֶׁר נִבָּא יִרְמְיָהוּ עַל־הַגּוֹיִם ohne Zweifel auch gemeint gewesen; so erscheinen sie aber nur passend, wenn jetzt, wie in der LXX, eine Reihe von Aussprüchen über fremde Völker folgt, viel weniger aber als Ueberschrift der im hebräischen Kanon folgenden einzelnen Weissagung 25, 15—38, obwohl auch dieser Ausspruch fremde Völker bedroht. Der Urheber der masorethischen Recension aber, der jene anderen Orakel wider einzelne Völker von hier an den Schluss des Buches verpflanzte, hat (wie richtig auch Movers bemerkt) die fraglichen Worte missverständlich mit zum Contexte der Weissagung gezogen — mit Einschaltung von כָּל und dann auch V. 14 (am Anfange) zur Anknüpfung an das Vorhergehende ein כִּי gesetzt, was ursprünglich ebenfalls nicht dastand, und was die LXX auch nicht ausdrückt.

6) Was die weitere Frage betrifft, über die Urheber der beiden Recensionen, so frägt es sich zuvörderst, ob die Sammlung in der älteren Gestalt, welche uns im Wesentlichen die LXX noch liefert, von Jeremia selbst veranstaltet und ausgegeben ist, oder von einem anderen Sammler. Hier ist nun freilich das Erstere dann nicht wahrscheinlich, wenn Kp. 52 als ein ursprünglicher Bestandtheil der Sammlung betrachtet wird. Denn, wie wir früher (S. 369; vgl. S. 368) gesehen haben, führt der geschichtliche Inhalt desselben uns bis nach dem Jahre 562 v. Chr., wo Jeremia schon gegen 90 Jahre alt gewesen sein müsste. Doch lässt sich dieses Kapitel vom übrigen Buche gar wohl trennen, und sich wohl denken, dass es von einem Anderen hinzugefügt ist, als welcher die vorhergehende Sammlung veranstaltet hat. Hier sind nun, um uns der Entscheidung unserer Frage zu nähern, folgende Momente in Betracht zu ziehen.

Nach Kpp. 36 u. 45 liess Jeremia im 4. Jahre Jojakims durch Baruch sämmtliche Weissagungen aufschreiben, welche Jehova ihm bis dahin von der ersten Zeit seiner prophetischen Thätigkeit an über das jüdische und andere Völker geoffenbart hatte; diese liess er im 5. Jahr öffentlich vorlesen, und als der König diese Rolle vernichtet hatte, sie wieder auf eine neue

Rolle schreiben, und auch andere Aussprüche dazu. Daraus darf man nun freilich schwerlich folgern, dass Jeremia bis dahin während der 22—23 Jahre seiner bisherigen Wirksamkeit von seinen prophetischen Aussprüchen noch gar nichts aufgeschrieben hatte; vielmehr lässt sich Kp. 36, 18 aus dem יִקְרָא zwar nicht mit Sicherheit, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen, dass Jeremia ihm die Aussprüche nicht blos aus seiner Erinnerung dictirt hat, sondern nach den früheren Aufzeichnungen der einzelnen ihm vorgelesen, um sie jetzt auf eine Rolle schreiben zu lassen. In unserm Buche kann sich nun freilich nicht wohl die Sammlung in der Gestalt, wie sie damals angelegt ward, erhalten haben, da sich schon lange vor Kp. 36 Weissagungen aus späterer Zeit finden, als dem 5. Jahre Jojakims, wie z. B. Kp. 21 schon aus der Zeit der Belagerung Jerusalems unter Zedekia u. a. Auf der anderen Seite aber ist sehr wahrscheinlich, dass diejenigen Weissagungen unseres Buches, welche in frühere Zeit fallen, als die Anfertigung jener Rolle, sich zunächst aus dieser, also aus der im 4. oder 5. Jahre Jojakims gemachten Sammlung erhalten haben.

Das ist namentlich wohl auch der Fall mit der nach der Ueberschrift eben in das 4. Jahr Jojakims fallenden Weissagung 25, 1—13. Mit Hinweisung auf seine bisherigen prophetischen Ermahnungen während eines so langen Zeitraumes, denen sie sich stets ungehorsam bewiesen, droht der Prophet hier mit dem Volke von Norden und mit 70jähriger Knechtschaft; wobei es V. 13 heisst: „Und ich lasse über dieses Land kommen alle meine Worte, die ich wider dasselbe geredet habe, Alles was in diesem Buche geschrieben ist" (vgl. S. 495f.). Diese Worte, worin die LXX mit dem hebräischen Texte zusammen stimmt, und die von den meisten neueren Auslegern für unecht erklärt werden, können gar wohl echt sein, dem Texte der Weissagung schon ursprünglich angehört haben, wenn man nur, was das Datum der Weissagung nothwendig macht, „dieses Buch" von jener durch Baruch angefertigten Rolle versteht. Demnach bildete wahrscheinlich diese Weissagung den Schluss der hier aufgenommenen Aussprüche über das israelitische Volk, und daran schlossen sich vielleicht einige der älteren Aussprüche wider fremde Völker an, die sich vielleicht, wenigstens zum Theil, mit in der Sammlung der hierauf sich beziehenden Aussprüche erhalten haben, die unser Buch enthält, und die in der LXX unmittelbar auf jene Weissagung 25, 1—13 folgen. An der Spitze dieser Sammlung standen vielleicht die Weissagungen Kpp. 2—9; 11, 1—17; und als Ueberschrift hatte sie wohl eben die, welche sich noch jetzt 1, 1. 2 (ohne V. 3) findet: „Weissagungen Jeremia's; , zu welchem das Wort Jehova's geschah in den Tagen Josia's, ... im 13. Jahre seiner Regierung."

Darnach findet sich aus späterer Zeit 30, 2, Jehova habe dem Jeremia befohlen, alle Worte, die Er zu ihm geredet, in ein Buch zu schreiben; doch bezieht sich das wohl auf die nächstfolgende Weissagung selbst, Kpp. 30. 31. — Aber nach dem, was uns über die frühere Sammlung seiner Aussprüche und die Zusammenschreibung derselben aus dem 4. Jahre Jojakims ausdrücklich erzählt wird, kann es uns nur wahrscheinlich bedünken, dass auch in späteren Jahren der Prophet selbst daran gedacht hat, seinen Volksgenossen seine ganze prophetische Thätigkeit und eine Auswahl seiner in früherer Zeit mitgetheilten Aussprüche in einer Schrift vor Augen zu stellen; und das kann gar wohl unser Buch sein in der Gestalt, welche sich im Wesentlichen in der alexandrinischen Uebersetzung erhalten hat. Wir können dann mit Sicherheit annehmen, dass der Prophet diese Sammlung in seinen späteren Jahren bei seinem Aufenthalte in Aegypten veranstaltet und sich dabei wieder der Hülfe Baruchs bedient hat, der (43, 6) mit ihm nach Aegypten gezogen war. Doch liesse sich auch denken, dass Baruch selbst die Sammlung auf mehr selbständige Weise gemacht hätte, sei es noch bei Lebzeiten Jeremia's und auf dessen eigene Veranlassung, oder erst nach seinem Tode. In letzterem Falle könnte er auch gleich mit dem übrigen Buche das 52. Kp. ausgegeben haben; sonst wäre am wahrscheinlichsten, dass dasselbe durch Baruch später hinzugefügt wäre.

Dass die Sammlung unsres Buches wirklich entweder von Jeremia selbst veranstaltet ist, oder von einem ihm sehr nahe Stehenden, wie Baruch, der mit seiner prophetischen Thätigkeit, wie seinen Schicksalen genau bekannt war, dafür spricht gar sehr der Umstand, dass unter den prophetischen Aussprüchen des Buches keiner ist, den wir nach meinem Erachten Grund haben, dem Jeremia abzusprechen, und dass ebenso die geschichtlichen Erzählungen alle etwas höchst Anschauliches haben, wie sich nur bei der Abfassung durch einen Betheiligten erklärt. Dass aber jedenfalls Baruch an der Sammlung und Redaction des Buches thätig Antheil genommen hat, dafür spricht auch die ihn persönlich betreffende Weissagung, nicht deren Aufnahme an sich, sondern ganz vorzüglich ihre Stellung.

Sie ist aus dem 4. Jahre Jojakims, steht aber in unserm Buche hinter der Erzählung über die Flucht und den Aufenthalt in Aegypten, also im

masorethischen Text Kp. 45 vor den Weissagungen wider fremde Völker; in der LXX aber und nach der ursprünglicheren Stellung ganz am Ende, unmittelbar vor dem geschichtlichen Anhange Kp. 52. Gerade wenn Baruch die Sammlung besorgte oder niederschrieb, kann man sich am ehesten denken, dass er diesen, ihn persönlich betreffenden Ausspruch, obwohl derselbe aus einer verhältnissmässig ziemlich frühen Zeit war, hier ans Ende stellte; und zwar hat es da auch noch grössere Wahrscheinlichkeit, dass er ihn ganz ans Ende der die prophetische Thätigkeit Jeremia's umfassenden Schrift gestellt hat, wie es in der LXX, als doch wieder mitten unter die anderen prophetischen Abschnitte, wie es im masorethischen Texte der Fall ist; so dass auch hierin wieder ein Moment für die grössere Ursprünglichkeit der alexandrinischen Recension vor der masorethischen liegt.

Bei Veranstaltung dieser Sammlung ist wahrscheinlich auch 1, 3 hineingekommen, als Zusatz zu der auf die ältere Sammlung aus dem 4. Jahre Jojakims sich beziehenden Ueberschrift. So sollte die Ueberschrift sich vielleicht auf das ganze Buch beziehen, worin sich zwar noch Einzelnes über und aus der Zeit nach dem hier angegebenen Endtermin (der Zerstörung Jerusalems, im 5. Monate des 11. Jahres Zedekia's) befindet, aber verhältnissmässig nicht Vieles, so dass man sich immer denken kann, Jeremia selbst oder Baruch habe diesen verhängnissvollen Zeitpunkt hier als den Punkt bezeichnen können, bis auf den seine prophetische Wirksamkeit, wie das Buch sie uns vorführen sollte, sich erstreckte.

7) So wie nun die Sammlung und Redaction des Buches ohne Zweifel in Aegypten geschehen ist, so scheint es dort im Wesentlichen unverändert durch Handschriften fortgepflanzt zu sein, bis zur Abfassung der griechischen Uebersetzung. — Mit grosser Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, dass das Buch aus Aegypten auch zeitig, noch während des Exils, nach Babylonien gekommen ist zu den dortigen Juden, für die es natürlich vom grössten Interesse sein musste. Und da möchte nicht unwahrscheinlich sein, dass es hier auch diejenige Redaction erfahren hat, worin es uns jetzt im masorethischen Texte vorliegt, und worin es ohne Zweifel von Anfang an in die hebräische Sammlung der prophetischen Schriften aufgenommen ist, so dass diese Redaction jedenfalls in eine Zeit fällt, wo das Buch noch einzeln im Umlauf war.

Welche Stellung aber das Buch im alttestamentlichen Kanon einnimmt, wie wichtig es schon in geschichtlicher Beziehung ist, um uns in die Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit des Propheten einzuführen, uns auf lebendige Weise die äusseren, wie inneren Verhältnisse desselben vor Augen zu stellen, ergiebt sich hinreichend aus dem, was aus dem Inhalte

desselben mitgetheilt ist. In seiner Persönlichkeit steht Jeremia als ein echter Prophet da, der ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit freimüthig verkündigte, was sich ihm als Wort und Wille Jehova's hinstellte; der unerschrocken sich im Dienste seines Gottes verzehrte, nur darauf bedacht, das Volk in Seinem Bunde zu bewahren, zu Seinem Dienste zurückzuführen, demselben anzuempfehlen, was allein zu seinem wahren Heile dienen konnte. Er wurde befeindet und verfolgt vom Volke wie von den Fürsten, besonders Jojakim, von den Obersten, gegen die selbst der charakterlose König Zedekia ihn nicht zu schützen vermochte, wie von Priestern und falschen Propheten, welche gerade zu seiner Zeit ihr Wesen zum Verderben des Volkes trieben und das Volk aufzureizen suchten unter Verhältnissen, wo demselben, wollte es nicht ganz zu Grunde gehen, nichts zu thun blieb, als sich ruhig zu verhalten und in geduldiger Ergebung den göttlichen Beistand zu erwarten.

Besonders mit den letzteren finden wir Jeremia wiederholt in Kampf, wie sie denn auch zum Theil einen unsittlichen Wandel scheinen geführt zu haben. 23, 9—40 ist ganz eigens wider falsche Propheten gerichtet, die sich scheinen gerühmt zu haben, in Träumen Offenbarungen von Jehova zu empfangen, die die Juden durch falsche Vorspiegelungen, dass kein Unglück über sie kommen werde, beruhigten, ohne auf sittliche Besserung des Volkes bedacht zu sein. S. ferner Kp. 28 (Hananja); Kp. 29 (Ahab, Zedekia, Semaja); vgl. auch 2, 8; 14, 13ff.; 18, 18; 26, 7f. 11. 16; 27, 14ff.; 37, 19.

Aus unserm Buche ersehen wir, wie sehr das jüdische Volk, auch selbst nach der Auffindung des Gesetzbuches und der Reformation des Königs Josia, fortwährend dem Götzendienst ergeben war, dem Gestirn- und selbst dem schändlichen Molochdienste, und nicht blos auf dem Lande, auf Höhen und in Hainen, sondern auch in Jerusalem, in den Strassen und auf den Dächern der Häuser (11, 13; 19, 4ff.; 32, 29) und sogar im Tempel selbst (32, 34). Dieses wird vom Propheten immer auf's nachdrücklichste gerügt und als die Ursache des göttlichen Zornes und Strafgerichtes über das Volk bezeichnet; er dringt überhaupt auf die Beobachtung des Gesetzes und scheint nach der Wiederauffindung desselben im 18. Jahre Josia's sehr eifrig dafür thätig gewesen zu sein, es zu verbreiten und einzuschärfen (11, 1—17; vgl. 17, 19—27, Warnung vor Entheiligung des Sabbaths durch Tragen von Lasten und andere Arbeit). Doch ist es ihm nicht um todte Beobachtung der äusseren Vorschriften des Gesetzes zu thun, um Darbringung der Opfer für Jehova, sondern um willigen Gehorsam gegen Gott (6, 20; 7, 22f.). Gegen seine Widersacher tritt er auf kräftige, nachdrückliche Weise auf, und da er sie nicht blos als seine persönlichen Feinde an-

sieht, sondern als Widersacher Gottes und Volksverderber, so fordert er Jehova zu ihrer Bestrafung auf (11, 20; 18, 21—23; 20, 11. 12).

Seine Weissagungen haben meistens einen drohenden Inhalt, das Verderben des Volkes wegen seiner Sündhaftigkeit verkündigend; doch lässt er es für die Zukunft auch nicht an fröhlichen Weissagungen mit einem messianischen Charakter fehlen.

So z. B. 3, 14—18, Verkündigung der Heimkehr des Volkes aus dem Exil, wenn es sich bekehre, und zwar Israels und Juda's, die vereint gehen werden; Verheissung gerechter Hirten des Volkes; Jerusalem werde der Thron Jehova's heissen, und zu ihm alle Völker um des Namens Jehova's willen sich versammeln, wobei von der alten Bundeslade nicht mehr die Rede sein, sie keinem mehr in den Sinn kommen werde.

23, 3—8, zum Theil ähnlichen Inhalts, zugleich mit der Verkündigung eines gerechten Sprosses von David, mit Namen Jahveh Zidkenu, der als König gerecht regieren, unter dem Juda und Israel werden beglückt werden.

Kpp. 30. 31, und hier namentlich 30, 8 f., dass Israel (Ephraim) sich bekehren, Jehova dienen werde und dem von Jehova aufgestellten Könige David, und 31, 31—37 von dem neuen Bunde, den Jehova mit Israel und Juda schliessen werde. — 32, 37—44; Kp. 33.

12, 14—17 verheisst der Prophet auch den benachbarten Völkern, dass, wenn sie sich zu Jehova bekehren, er nach dem Strafgerichte sich ihrer erbarmen und sie unter sein Volk aufnehmen wolle.

Die Klagelieder.

Ausser dem bis jetzt betrachteten Buche Jeremia's, welches seinen Platz unter den grossen Propheten hat, besitzen wir noch eine kleinere Schrift, aus 5 Kapiteln, mit eben so vielen elegischen Liedern, welche ebenfalls dem Jeremia beigelegt wird.

Der Titel des Buches ist jetzt in der Ueberschrift desselben in den hebräischen Handschriften und Ausgaben אֵיכָה, nach dem Anfangsworte des ersten, (sowie auch des zweiten und vierten) Liedes: „Ach wie doch", was geeignet war, auf die Tendenz und den Charakter dieser Lieder aufmerksam zu machen; im Talmud und bei den Rabbinen heissen sie gewöhnlich קִינוֹת, Trauerlieder, Klagelieder, Elegien; und so in der LXX und bei griechischen Kirchenschriftstellern *θρῆνοι*, bei Lateinern, wie in der Vulgata, Lamentationes, bei anderen auch Lamenta oder Threni.

Im hebräischen Kanon hat das Buch seinen Platz unter den Ketubim, als eines der 5 Megilloth zwischen Ruth und Prediger; dagegen in der LXX und Vulg. steht es hinter dem Jeremia (vgl. S. 35 u. 36). Es lässt sich aber sehr wahrscheinlich machen, dass es hier seinen Platz früher auch im hebräischen Kanon gehabt hat, wie das Buch Ruth, und erst später mit den anderen Megilloth zusammengestellt ist. Im hebräischen Kanon wird der Verfasser in der Ueberschrift nicht genannt, wie er auch auf ausdrückliche Weise im Inhalte der Lieder nicht genannt wird. Die LXX dagegen und Vulgata haben eine Ueberschrift, wodurch diese Lieder in enge Verbindung mit dem vorhergehenden Buche Jeremia gesetzt und bezeichnet werden als Klagelied von Jeremia über Jerusalem gesprochen nach der Wegführung Israels ins Exil und der Verheerung Jerusalems. So wird auch im Talmud Jeremia als Verfasser der Klagelieder genannt (s. S. 369 Anm.); und dasselbe setzt Josephus voraus; denn ohne Zweifel denkt er an unsere Klagelieder, wenn er Ant. X, 5, 1 sagt, Jeremia habe auf den Tod des Königs Josia ein Klagelied gedichtet, ὃ καὶ μέχρι νῦν διαμένει. In späterer Zeit ist zwar die Abfassung unserer Lieder durch Jeremia von Einzelnen bezweifelt worden, jedoch nur selten.

Z. B. von Herm. van der Haardt in einem Helmstädter Programm 1712, und später von einigen Anderen (s. Keil in der Fortsetzung von Hävernicks Einl. in das A. T. III, 517 f.). — Ewald (Gesch. Isr. IV, 22 ff.; vgl. Jahrb. f. bibl. W. VII, 151) hält für viel wahrscheinlicher, dass ein Schüler Jeremia's in Aegypten das Buch verfasst habe. Thenius (die Klagelieder; in d. 16. Lieferg. d. exeg. Handb. 1855) schreibt dem Jeremia Kpp. 2 u. 4 zu, die drei anderen Lieder anderen etwas späteren Dichtern. Bunsen (Gott in der Geschichte I, 426) legt sie dem Baruch bei.

Bei weitem die Meisten halten es für eine begründete Ueberlieferung, dass Jeremia Verfasser dieser Lieder sei; und dieses kann auch als sicher angenommen werden. Dafür spricht aufs Entschiedenste die Uebereinstimmung der Lieder mit Jeremia's Weissagungen im ganzen Charakter und Geiste, im Inhalt und in der Stimmung des Gemüths, wie in der Sprache (vgl. de Wette §. 274); eben dafür auch namentlich, was der Dichter über seine eigenen Schicksale 3, 52 ff. andeutet, vgl. Jer. 38, 6 ff.

Was die **Veranlassung** und den **Inhalt** dieser Lieder betrifft, so beziehen die beiden ersten und die beiden letzten sich auf das Elend, welches über das jüdische Volk und namentlich über Jerusalem verhängt war; das mittlere aber, Kp. 3, vornehmlich auf die persönlichen Leiden des Dichters.

Was die **Zeit der Abfassung** betrifft, so ist daran nicht zu zweifeln, dass sie alle in die Zeit nach der Einnahme Jerusalems durch das Kriegsheer Nebukadnezars (im 11. Jahre Zedekia's, im 4. Monat, am 9. Tage) fallen. Gewöhnlich wird angenommen, dass auch schon die Verbrennung der Stadt und des Tempels vorhergegangen war, welche durch Nebusaradan, zwar wohl noch in demselben Jahre (s. S. 484), aber doch einen Monat später geschah, im 5. Monat, am 10. Tage. Doch, glaube ich, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Abfassung vor die letzte Katastrophe fällt, also in die Zwischenzeit zwischen der Uebergabe der Stadt und der Zerstörung derselben, während welcher Jeremia in Jerusalem blieb (Jer. 39, 14).

Mit ziemlicher Sicherheit führt uns hierauf, wenigstens bei den Liedern allgemeineren Inhaltes (Kpp. 1. 2. 4. 5) der Inhalt derselben. Sie führen zwar alle deutlich in die Zeit, wo Jerusalem von den Feinden eingenommen und theilweise verödet war, wo manche Juden geflohen oder in Gefangenschaft fortgeführt waren, wo namentlich der König und die Obersten sich in Gefangenschaft unter Heiden befanden (2, 9; 4, 20), wo der Tempel profanirt und geplündert ward durch Heiden (1, 10; 2, 6f., 20) und keine Feste im Tempel gefeiert wurden (1, 4); aber sie enthalten auch mehrfache Andeutungen, dass die Stadt und der Tempel noch bestanden (s. 1, 2. 4. 16. 19; 2, 6ff. 10ff. 19ff.; 4, 1. 5. 18; 5, 11. 14), und dass in der Stadt noch furchtbare Hungersnoth und Mangel herrschte (1, 11. 19f.; 2, 19. 20; 4, 3—5. 9. 10), nämlich in Folge der langwierigen Belagerung, so dass sie sehr bald nach der Einnahme der Stadt scheinen geschrieben zu sein. Auch schildert der Prophet das herrschende Elend so lebendig, dass wir wohl voraussetzen können, dass er selbst in der Stadt anwesend war; s. besonders 2, 11ff.

Was aber Kp. 3 betrifft, worin der Prophet sich in Klagen ergiesst über die persönlichen Leiden und Verfolgungen, und zwar, wie es scheint, über Verspottungen und Befeindungen, die er von seinen eigenen Volksgenossen erfahren hatte (V. 14. 52ff.), aber zugleich über das Unglück seines Volkes trauert, als Strafe für ihre Sünden (V. 22f. 42ff. 45ff. 48), so könnte dieses Lied an sich allerdings auch wohl etwas später gedichtet sein, nach der Zerstörung der Stadt; aber der Inhalt führt doch nicht bestimmt darauf; vielmehr macht V. 51, wo der Prophet seinen Schmerz über die Töchter der Stadt ausspricht, es wahrscheinlicher, dass die Stadt bestand; und die Weise, wie er V. 52ff. von der ihm selbst widerfahrenen Befeindung

und Misshandlung redet, dass es nicht lange nach dem, hier wahrscheinlich gemeinten, Ereignisse Jer. 38, 16ff. und somit wohl sehr bald nach der Uebergabe der Stadt geschrieben ist. Dazu kommt noch die Stellung dieses Liedes unter den anderen.

Was die Form der Klagelieder betrifft, so sind die vier ersten alphabetisch.

Kpp. 1. 2. 4 nämlich bestehen aus je 22 Versen, indem auf je eine alphabetische Strophe ein mehrgliedriger Vers kommt; Kp. 3 dagegen enthält im Ganzen 66 Verse, indem auf jeden Buchstaben 3 mit demselben anfangende Verse kommen, die aber nur kürzer sind, indem die einzelnen nur 1 oder 2 kürzere Glieder enthalten. Kp. 5 besteht zwar auch aus 22 Versen, aber ohne alphabetische Anordnung.

Zu erwähnen ist noch, dass Kpp. 2. 3. 4 das פ vor dem ע steht, was, da es sich in allen 3 Liedern findet, nicht zufällig sein kann, obwohl eine befriedigende Erklärung noch nicht gegeben ist.

Noch ist zu berücksichtigen die Angabe 2. Chron. 35, 25, dass Jeremia Klagelieder auf Josia gedichtet habe (וַיְקוֹנֵן עַל־י״); „und alle Sänger und Sängerinnen sprachen in ihren Klageliedern von Josia bis auf diesen Tag und machten sie zur Sitte in Israel; und siehe, sie sind geschrieben in den Klageliedern" (עַל־הַקִּינוֹת). Wir können daraus ersehen, dass zur Zeit des Chronisten es noch eine Sammlung von elegischen Liedern verschiedener Dichter gab, welche auch Klagelieder auf Josia's Tod enthielt, und auch wohl von Jeremia.

Diese Stelle ist wohl Veranlassung gewesen, dass Josephus a. a. O. und Hieronymus (Comm. ad Sach. 12, 11) unsere jeremianischen Klagelieder auf den Tod Josia's beziehen. Das ist nach dem Inhalte derselben ganz unstatthaft; aber es ist auch nicht einmal wahrscheinlich, dass der Chronist sollte an unsere Lieder gedacht und ihnen fälschlich diese Beziehung gegeben haben, sondern die von ihm bezeichneten waren wohl andere Lieder Jeremia's, welche, wie so manche in der Chronik citirte Schriften, nicht in den Kanon aufgenommen und daher verloren gegangen sind.

Ezechiel.

Der Name dieses Propheten ist im Hebräischen יְחֶזְקֵאל = יְחַזֵּק אֵל „Gott stärket" (1, 3; 24, 24); im Griechischen Ἰεζεκιήλ, und darnach auch im Lateinischen und Deutschen Ezechiel (im Deutschen auch Hesekiel). Der Name kommt im Hebräischen in derselben Form 1. Chron. 24, 16 von einem Priester unter David vor.

Unser Prophet selbst wird ausser seinem Buche in den kanonischen Schriften des A. T. nicht weiter genannt. Für seine persönlichen Verhältnisse sind wir ganz auf sein Buch beschränkt, wie er denn auch Jes. Sir. 49, 8f. nur in Bezug auf dessen Inhalt gepriesen wird.

Auch Ezechiel war aus priesterlichem Geschlechte, Sohn eines Busi (1, 3), über den uns sonst nichts bekannt ist. Er war ein jüngerer Zeitgenosse Jeremia's, wie dieser vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates durch die Chaldäer weissagend, obwohl nicht neben ihm in Judäa und Aegypten, sondern im Lande des Exils. Er war nämlich einer derjenigen angesehenen Juden aus Jerusalem, welche zugleich mit dem Könige Jojachin durch Nebukadnezar weggeführt wurden (599 v. Chr.). Sie erhielten im chaldäischen Reiche ihren Wohnsitz in Mesopotamien am Flusse Kebar (כְּבָר 1, 3; 3, 15. 23; 10, 15. 22).*) Hier, wenn auch nicht stets am Ufer des Flusses, doch in der Gegend, scheint Ezechiel fortwährend geblieben zu sein, wenigstens während der ganzen Zeit, innerhalb deren seine prophetische Thätigkeit fällt; wie er denn nach den Jahren seiner Wegführung — welche zusammenfallen mit den Jahren der Regierung Zedekia's — seine Weissagungen datirt. Den Beruf, als Prophet aufzutreten, empfing er in einer glanzvollen Vision (1, 1ff.) im 5. Jahre der Wegführung Jojachins.

Es findet sich dabei zugleich V. 1 eine andere Zeitbestimmung: „im 30. Jahre" (im 4. Monat, am 5. Tage), was nach irgend einer öffentlich geltenden Aera gemeint sein muss; doch ist unsicher, welche, ob irgend eine jüdische oder eine babylonische (die des Nabopolassar).

Der Prophet wird dabei ernstlich gewarnt, sich dem ihm von Jehova

*) Es ist das wohl derselbe Fluss mit dem Chaboras (חָבוֹר), an welchen — wohl nur an einen anderen Theil desselben — auch schon Israeliten der 10 Stämme durch die Assyrer deportirt worden waren (2. Kön. 17, 6; 18, 11; 1. Chron. 5, 26), der bei Circesium in den Euphrat fliesst.

übertragenen Amte, als Wächter über die Israeliten aufzutreten und ihnen die göttlichen Ermahnungen zukommen zu lassen, nicht zu entziehen, da er selbst sich sonst schwer versündigen würde (3, 16ff.).

Das späteste Datum findet sich 29, 17 angegeben, das 27. Jahr, nämlich der Wegführung Jojachins (572 v. Chr.). Aus 24, 18 ersehen wir, dass Ezechiel verheirathet war, und seine Frau im 9. Jahre seines Exils (590 v. Chr.) gestorben ist; sowie aus 3, 24; 8, 1, dass er im Exil ein eigenes Haus hatte. Ueber seine späteren Schicksale ist uns nichts bekannt; wahrscheinlich ist er im Exil auch gestorben, wo er bei seinen Volksgenossen in bedeutendem Ansehen stand, deren Aelteste sich öfters bei ihm versammeln, um seinen prophetischen Rath zu vernehmen; s. 8, 1; 14, 1; 20, 1; vgl. 33, 30ff.

Kein Gewicht ist darauf zu legen, dass Pseudo-Epiphan. (de vitis Prophetarum, Opp. II, 240) u. A. angeben, er sei als Märtyrer gestorben, getödtet wegen des Inhaltes seiner Weissagungen durch einen Obersten des jüdischen Volkes.

Das Buch, welches wir unter Ezechiels Namen besitzen, enthält folgende Bestandtheile:

A. Kpp. 1—24. Dieser Theil enthält etwa 29 verschiedene Aussprüche wider die Israeliten, besonders die Jerusalemer. Viermal findet sich eine Angabe der Zeit, wo der Prophet die Weissagung empfing, nach Jahr, Monat und Tag, von seiner Wegführung an datirt, 1, 1; 8, 1; 20, 1; 24, 1; und zwar werden hier in chronologischer Reihenfolge genannt das 5., 6., 7. und 9. Jahr; und ausserdem wird 3, 16 als 7 Tage später als das Vorhergehende fallend bezeichnet. Die übrigen dazwischenliegenden Aussprüche werden an die vorhergehenden meistens nur angeknüpft durch die Worte: „Und es geschah das Wort Jehova's zu mir"; erscheinen aber doch meistentheils als besondere Aussprüche, auf welche das zunächst vorhergehende Datum sich nicht mit bezieht, jedoch so, dass sie in die Zeit zwischen diesem und dem nächstfolgenden Datum fallen. Sie alle fallen darnach in die Zeit vor der Auflösung des jüdischen Staates; und mit Ausnahme des Spruches wider die Ammoniter 21, 33—37, beziehen sie sich alle auf die Israeliten, besonders die Jerusalemer.

Wiederholt werden ihnen die Sünden vorgerückt, wodurch sie sich gegen Jehova vergangen, namentlich auch der Götzendienst; die Gräuel, der Adonisdienst u. a., welche noch jetzt unter ihnen in Jerusalem getrieben

wurden, selbst durch die Aeltesten des Volkes, unter denen er namentlich einen Jaasanja, Sohn Saphans, hervorhebt (8, 11). Dem Könige Zedekia macht er auch seine Verbindung mit Aegypten zum Vorwurfe, wodurch er gegen den König von Babel, der ihn eingesetzt, bundbrüchig werde und Jehova's Eid verachte (17, 15 ff.); nicht minder spricht er wider falsche Propheten, die nur übertünchen, und falsche Prophetinnen (Kp. 13). Er droht den Israeliten und namentlich den Jerusalemern, dass sie — nicht etwa für ihrer Väter Schuld, sondern für ihre eigene (Kp. 18) — dem sicheren Verderben werden preisgegeben werden; der König (Zedekia) werde entthront werden (21, 30 ff.), werde nach Babel ins Land der Chaldäer fortgeführt werden (17, 20), und zwar ohne das Land zu sehen (geblendet), und dort werde er sterben (12, 12 f.); das Volk solle umkommen durch Schwert, Hunger und Pest, Jerusalem und die anderen Städte verbrannt, zerstört, und die dem Schwerte Entronnenen in alle Winde zerstreut werden; doch werde Jehova Fromme von Jerusalem als gerettet übrig lassen, die zu den (seitherigen) Exulanten kommen und mit ihnen sich gegenseitig über Jehova's gerechtes Gericht trösten werden. Diejenigen Exulanten, die bei ihrem frevelhaften Sinne beharren, die von Jehova nichts wissen wollen, sondern gräuelhaften Götzendienst gleich den Heiden treiben, werde Jehova aus den Völkern, aus den Ländern, in welche sie zerstreut seien, wegführen, aber nicht ins Land Israel, sondern in die „Wüste der Völker", und dort Gericht über sie halten (20, 30 ff.). Doch habe Jehova kein Wohlgefallen am Tode des Frevlers, sondern vielmehr daran, dass er sich bekehre und lebe (18, 23). Und so wird denn verkündigt, dass die Zerstreuten des Volkes zur Erkenntniss Jehova's werden geführt werden (6, 9 f.; 22, 16); dass Jehova die Zerstreuten wieder aus allen Ländern sammeln und ihnen das Land Israel geben werde; dort werden sie alle Gräuel ausrotten, Er werde ihnen ein einträchtig Herz geben und einen neuen Geist, statt des Herzens von Stein ein Herz von Fleisch, so dass sie in Seinen Satzungen wandeln und Sein Volk sein werden, wie Er ihr Gott (11, 16–20). Das ganze Haus Israel solle nach der Wiederherstellung Ihm auf dem heiligen Berge Israels dienen, in rechter Erkenntniss Gottes; und dort werde Er sich ihre Opfer wohlgefällig sein lassen (20, 40—44). Dazu vgl. 21, 32, wo darauf hingewiesen wird, dass nach dem Sturze Zedekia's das Land verheert sein werde, bis Der komme, dessen das Gericht (עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט, vielleicht mit Anspielung auf die schon messianisch gedeutete Stelle Gen. 49, 10); und 17, 22—24, wo, im Anschluss an das vorher in Bezug auf Jojachin und Zedekia gebrauchte Bild, nach der Ankündigung des Sturzes und Unterganges des letzteren, Jehova verkündet, Er wolle vom Wipfel der hohen Ceder ein zartes Reis nehmen und es auf den Berg der Höhe Israels (den Zion) pflanzen, wo es fröhlich gedeihen werde zu einer herrlichen Ceder, unter der Vögel aller Art wohnen werden, so dass alle Bäume des Feldes erkennen, dass dieses von Jehova komme.

B. Kpp. 25—32. Diese Abtheilung enthält lauter Weissagungen wider fremde Völker, wie denn solche auch bei Je-

remia und Jesaja sich zusammengestellt finden. Bei Ezechiel finden sich hier zuerst kürzere Sprüche wider die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, Kp. 25 ohne Datum, aber nach dem Inhalte wohl bald nach der Einnahme und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer unter Zedekia.

Sie werden bedroht wegen ihrer Feindschaft und Schadenfreude gegen Jerusalem über die Entweihung des Heiligthums Jehova's und die Wegführung des Hauses Juda; die Ammoniter und Moabiter sollen den Söhnen des Ostens preisgegeben werden, die Edomiter durch die Hand des Volkes Israel gestraft werden, die Philister durch Jehova ausgerottet werden.

Dann folgt Kpp. 26—28 ein längerer Ausspruch in mehreren Absätzen oder mehrere sich an einander anreihende Aussprüche wider Tyrus und seinen König, wie wider Sidon, von denen der erste 26, 1 datirt ist als aus dem 11. Jahre, dem 1. Tage des Monats. Welcher Monat gemeint sei, ist nicht angegeben; es muss einer der letzten sein, der 11. oder 12., da nach V. 2 die Einnahme und Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt wird.

Tyrus hatte sich über den Fall Jerusalems sehr schadenfroh bewiesen; desshalb sollen zahlreiche Völker wider Tyrus ziehen, und Nebukadnezar sie zerstören (Kp. 26); sie soll schmählich auf dem Meere untergehen, alle ihre ungeheuren Schätze zu Grunde gehen (Kp. 27, wobei der ausserordentliche Handelsverkehr der Stadt im Einzelnen geschildert wird); der hoffärtige König der Stadt, der sich für weiser als Daniel hält, soll durch fremde Völker umkommen (28, 1—19). Nicht minder soll Sidon bestraft werden durch Pest und Schwert (28, 20—23); woran sich die Verheissung anschliesst, dass Israel nicht mehr wie bisher von allen umherwohnenden Völkern solle verwundet werden, dass Jehova es aus allen Völkern, unter die er es zerstreut, sammeln und es ruhig in dem Lande, welches er seinem Knechte Jakob gegeben, werde wohnen lassen (V. 24—28).

Die vier folgenden Kapitel (29—32) enthalten sieben einzelne Aussprüche wider den Pharao oder wider Aegypten. Mit Ausnahme eines, 30, 1—19, der zugleich wider Pathros und andere benachbarte Landschaften gerichtet ist, sind sie sämmtlich genau datirt, als fallend in das 10. Jahr, in das 27. zwei in die ersten Monate des 11. Jahres und zwei in das 12. Jahr.

Sie bedrohen Aegypten, auf welches Israel sich wie auf einen Rohrstab stützt, mit Verderben, meistens durch den König von Babel, Nebukadnezar; Aegypten und sein König werden fallen, eben so wie Assur gestürzt ist; die Aegypter sollen unter die Völker zerstreut werden, um sie Jehova's Macht erkennen zu lassen. Dann wolle Jehova dem Hause Israel ein Horn

wachsen lassen und dem Propheten (Ezechiel) unter ihnen den Mund aufthun, damit sie Ihn als Jehova erkennen (29, 21). Auch in Bezug auf die zerstreuten Aegypter wird verheissen, sie werden nach 40 Jahren zurückgeführt werden nach Pathros, dem Lande ihres Ursprungs, wo sie jedoch nur ein niedriges Königthum bilden werden, auf welches Israel nicht mehr ein falsches Vertrauen zu setzen versucht werde (29, 13—16).*)

C. Kpp. 33—39. Diese Abtheilung enthält neun verschiedene Aussprüche, von denen 1) Kp. 33, 1—20 wohl am frühesten fällt, noch bevor der Prophet die Nachricht vom Untergange Jerusalems (vgl. 24, 26) erhalten hatte.

Es wird hingewiesen auf die Pflichten des Propheten als Wächters, das Volk vor dem Verderben zu warnen, wenn nicht dessen Blut solle von ihm gefordert werden (vgl. 3, 17 ff); sowie auf die Richtigkeit der Wege des Herrn, welcher einen jeglichen richtet nach seinem Wandel und im Gerichte den Gerechten nicht verschont, wenn er im Vertrauen auf seine Gerechtigkeit Unrecht thut, und den Frevler leben lässt, ohne seiner Sünden zu gedenken, wenn er von seinem Unrecht ablässt.

Die übrigen Aussprüche fallen später, alle erst nach der Zerstörung Jerusalems.

Von diesen enthält der zweite (33, 21. 22) ein genaues Datum, welches aber Schwierigkeit verursacht. Es wird nämlich genannt das 12. Jahr, der 10. Monat, der 5. Tag „seit unserer Wegführung", und zwar als der Tag, wo zum Propheten ein Entronnener aus Jerusalem gekommen sei, und ihm angekündigt habe, die Stadt sei geschlagen (הֻכְּתָה הָעִיר). Da nun aber, wie wir S. 484 gesehen haben, nicht bloss die Einnahme, sondern auch die Verbrennung Jerusalems schon in das 11. Jahr fällt, letztere in den 5. Monat d. J., wie sich auch bei Ezechiel selbst aus 40, 1 ergibt, wo derselbe Ausdruck הֻכְּתָה הָעִיר in dieser Beziehung steht; so müsste, was nicht wahrscheinlich ist, der Prophet die Nachricht von dieser Katastrophe erst fast 1½ Jahre nach derselben erhalten haben. Es mag daher wohl ein Textfehler stattfinden. Die LXX haben das zehnte Jahr, was natürlich ganz unpassend ist. Vielleicht ist zu lesen: „Im eilften Jahre" (בְּעַשְׁתֵּי statt בִּשְׁתֵּי), mit Syr., Döderlein, Ewald, Hitzig.

Am Abend vor der Ankunft jenes Entronnenen war „die Hand Jehova's über den Propheten gekommen", und er dadurch veranlasst, sein längeres

*) Die Völker, wider welche die verschiedenen Aussprüche dieser Abtheilung (B) gerichtet sind, lassen sich zwar als sieben zählen [1) Ammoniter, 2) Moabiter, 3) Edomiter, 4) Philister, 5) Tyrus, 6) Sidon, 7) Aegypten]; aber sie treten in dieser Sammlung zum Theil gar nicht so je als einzelne hervor, noch weniger die Gesammtzahl, dass es wahrscheinlich wäre, der Prophet habe auf die Siebenzahl ein Gewicht gelegt und sie mit Absicht herbeigeführt, wie Ewald, Hitzig und Keil meinen.

Schweigen zu brechen und bis zur Ankunft jenes Entronnenen zu reden. Was er geredet habe, ist nicht angegeben; denn das Folgende ist als ein besonderer Ausspruch zu betrachten, als der dritte, 33, 23—33 („Und es geschah das Wort Jehova's zu mir, und Er sprach"). Hier ergeht, nach dem Empfange jener Nachricht, ein Wort Jehova's an den Propheten in Beziehung auf die (noch übriggebliebenen) Bewohner der Trümmer im Lande Israel. Es wird hingewiesen auf ihr (bisheriges) ungesetzliches, götzendienerisches, lasterhaftes Treiben, und gedroht, dass auch sie dem Verderben und das Land völliger Verödung solle preisgegeben werden; zugleich wird den Israeliten in der Umgebung des Propheten vorgeworfen, dass sie wohl seine Rede hören, wie ein liebliches Lied, aber sich an seine Worte nicht kehren.

4) Kp. 34, zuerst Strafrede wider die Hirten Israels, welche, statt die Heerde treu zu weiden, deren Zerstreuung und Verderben verschuldet haben; Jehova will sie deshalb strafen, will ihnen die Heerde nicht mehr anvertrauen, sondern selbst mit aller Sorgfalt deren Weide überwachen, nachdem er sie aus allen Orten, wohin sie zerstreut sind, gesammelt und in ihr Land gebracht hat, wo es ihnen an guter Weide nicht fehlen wird (V. 1—16). Dann ergeht die Rede an die Schafe selbst, Jehova werde die starken, fetten hindern, die schwachen und kranken gewaltthätig zu behandeln (V. 17—22); Jehova werde über sie einen einzigen Hirten setzen, seinen Knecht David, und werde mit ihnen*) einen Friedensbund schliessen und sie in voller Sicherheit in ihrem Lande wohnen lassen, unbeschädigt von anderen Völkern und vom Wilde des Feldes, das Land mit reicher Fruchtbarkeit gesegnet.

5) Kp. 35, 1—36, 15, wider die Edomiter, wegen ihrer Feindschaft gegen Israel, dessen Söhne sie zur Zeit ihres Unglücks dem Schwerte überlieferten, die sich dabei höchst schadenfroh und lästernd bewiesen, und sich (nach der Auflösung des jüdischen Staates) deren Land (Juda wie Israel) zuzueignen gesucht hatten (36, 5; vgl. 35, 10). Sie werden bedroht mit völliger Verwüstung ihres Landes und Tilgung der Bewohner desselben; dem Lande Israel dagegen, mit den verlassenen und den Völkern ringsum zum Raub und Spott gewordenen Städten, wird verheissen, dass Jehova es wieder mit dem Hause Israel bevölkern, die Trümmer wieder aufbauen, die Städte wieder bewohnt machen werde mit zahlreichen Menschen und Vieh.

6) Kp. 36, 16—38 enthält ebenfalls herrliche Verheissungen für Israel und ist ohne Zweifel erst einige Zeit nach der Auflösung des jüdischen Staates verfasst. Israel, wegen seines unreinen, götzendienerischen, lasterhaften Wandels unter die Völker zerstreut, entweihte auch dort Jehova's heiligen Namen. Jehova aber will um seinetwillen, um seiner Ehre willen, sie aus allen Ländern wieder in ihr Land sammeln, sie durch Besprengung mit reinem Wasser von Götzendienst und aller Unreinigkeit reinigen, ihnen

*) לָהֶם. LXX: mit dem David = לְדָוִד; aber für לָהֶם spricht auch 37, 26, wo auch die LXX dieses ausdrücken.

ein neues Herz, statt von Stein von Fleisch, und Seinen Geist in ihr Inneres geben, sie in Seinen Satzungen wandeln lassen, dass sie Sein Volk seien, und Er ihr Gott. Die zertrümmerten Städte sollen wieder aufgebaut und reichlich bevölkert und das Land mit Fruchtbarkeit gesegnet werden, so dass auch die umwohnenden Völker hierin Jehova erkennen.

7) Kp. 37, 1—14. Eine Vision, worin der Prophet ein Feld mit Todtengebeinen schaut, die auf das Wort des Propheten der Weisung Jehova's gemäss wieder mit Sehnen, Fleisch und Haut versehen und dann durch den Geist wieder belebt werden. Gedeutet werden dieselben in der Rede Jehova's auf das ganze Haus Israel, das Jehova gegen alle Hoffnung aus den Gräbern hervorführen und in's Land Israel führen werde, damit sie erkennen, dass Er Jehova sei. Doch ist der eigentliche Sinn streitig. Gewöhnlich wird es bloss bildlich verstanden, von der Wiederherstellung der Gemeinde Israel in ihrem Lande. Dagegen versteht Hitzig es eigentlich, von einer Wiedererweckung und Auferstehung der gestorbenen Israeliten, welche bei der Wiederherstellung des Volkes wieder würden belebt werden, um an der neuen Gemeinde im Lande Israel mit Theil zu nehmen. Und so ist es vielleicht auch vom Propheten gemeint.

8) Kp. 37, 15—28. Sinnbild von zwei Hölzern, die in der Hand des Propheten zu einem Holze sollen zusammengefügt werden, in Beziehung auf die Wiedervereinigung Israels (der Stämme des ephraimitischen Reiches) und der Juden; Jehova wird sie alle aus den Völkern, unter denen sie leben, sammeln, sie zu einem Volke vereinigen im Lande Israel, unter einem Könige und Hirten, dem Knechte Jehova's, David, unter dessen Regimente sie dort ewiglich wohnen werden, gereinigt und in Jehova's Satzungen wandelnd, der einen ewigen Friedensbund mit ihnen schliessen und sein Heiligthum, seinen Wohnsitz, wird ewiglich in ihrer Mitte sein lassen. Also auch wieder eine Weissagung mit einer tröstlichen Verheissung, mit messianischem Charakter.

9) Kpp. 38. 39. Eine Weissagung, die manches Schwierige darbietet. Sie weist hin auf einen letzten Kampf, den Israel, das Volk Jehova's, mit heidnischen Feinden werde zu bestehen haben, und zwar nach seiner Wiederherstellung in seinem Lande, der aber mit der gänzlichen Vernichtung dieser Feinde enden werde, so dass die Völker erkennen werden, dass es nur um der Missethat des Hauses Israel willen war, wenn Jehova dasselbe früher in Gefangenschaft wandern und durch das Schwert seiner Feinde umkommen liess. Als Anführer dieser Völkerschaften wird Gog im Lande Magog bezeichnet, im äussersten Norden (38, 15; 39, 2), der mit zahlreichen Völkerschaften aus dem Norden, Westen und Süden durch Jehova werde veranlasst werden, in fernen Tagen (38, 8. 16) gegen die wieder in ihrem Lande in Sicherheit wohnenden Israeliten heranzuziehen, wo sie aber sammt und sonders in furchtbaren Schaaren ihren Untergang finden werden, sowie ihr eigenes Land durch Feuer werde verheert werden.

Es ist gewiss nicht richtig, wenn Ewald meint, der Prophet denke hierbei an die chaldäische Monarchie und deren Untergang. Mit Recht er-

klären sich dagegen Hävernick (Commentar über den Propheten Ezechiel. 1843) und Hitzig (Der Prophet Ezechiel. 1847). Der Prophet würde, hätte er an die Chaldäer gedacht, gewiss nicht unterlassen haben, auf deren früher an Israel verübte Gewaltthaten hinzuweisen; und auch die Weise, wie 38, 2ff. die Zusammensetzung des Heeres Gogs geschildert wird, veranlasst uns nicht, an die Chaldäer zu denken. Aus 38, 17. 19; 39, 8 lässt sich ersehen, dass Ezechiel ältere Weissagungen vor Augen hat, in denen schon von einem solchen letzten entscheidenden Kampfe der heidnischen Schaaren gegen das Volk Gottes die Rede war; es lässt sich aber nicht ermitteln, wie vieles im Einzelnen er aus ihnen entnommen hat. Doch gehört das Meiste in der Ausführung wohl ihm an. Der Name des Landes Magog ist wohl entlehnt aus Gen. 10, 2, wo Magog mit anderen Völkerschaften, von denen mehrere auch hier unter den feindlichen Schaaren genannt werden, unter den Söhnen Japhets aufgeführt wird. Der Name des Königs, Gog, ist wohl auf freie Weise erst aus Magog gebildet, doch lässt sich auch hier nicht entscheiden, ob von unserm Propheten zuerst, oder ob dieser ihn schon vorgefunden hat. In der Apokalypse 20, 8 ist Gog neben Magog genannt, beide als Völker, welche der Satan, nach Beendigung des 1000jährigen Reiches, aus den äussersten Enden der Erde zum letzten Kampfe wider das Volk Gottes herbeiführen werde. Bei Ezechiels Weissagung liegt aber wesentlich dieselbe Idee zu Grunde, wie bei jener in der Apokalypse.

D. Kpp. 40—48, aus dem 25. Jahre „unserer Wegführung", 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, eine Reihe zusammenhangender Visionen, die dem Propheten zu Theil geworden seien, indem er in Gesichten in das Land Israel entrückt ward. Sie beziehen sich alle auf die zukünftigen Verhältnisse des Bundesvolkes nach der Wiederherstellung.

Zuerst werden die Einrichtungen und Maasse der Gebäude des künftigen Heiligthums angegeben, der Vorhöfe und Thore des Tempels, des Tempels selbst und seiner Nebengebäude, wie sie dem Propheten durch einen mit Schnur und Messruthe in der Hand versehenen Engel vorgeführt und vorgemessen werden (Kpp. 40—42). Nachdem dann der Prophet geschaut, wie die Herrlichkeit Jehova's in den Tempel, der nicht wieder entweiht werden dürfe, ihren Einzug gehalten (43, 1—12); werden die Maasse des Brandopferaltars angegeben und zugleich Satzungen für die auf demselben darzubringenden Opfer (43, 13—27); sowie Satzungen hinsichtlich der Leviten und Priester (Kp. 44); ferner Bestimmungen über die Vertheilung des Landes, über den für Jehova und die Priester, für die Leviten, für die Gemeinde und den Fürsten zuzuweisenden Antheil (45, 1—8); ferner — mit einer Mahnung an die Fürsten, Gerechtigkeit zu üben, das Volk nicht zu verdrängen und richtiges Maass zu halten (45, 9—12) — noch weitere Bestimmungen über die Hebe, die sie, die Fürsten, heben sollen, und die von ihnen darzubringenden Opfer, sowie Anderes die Fürsten betreffende (45, 13—46, 18); ferner über die Opferküchen (46, 19—24); dann über die vom Tempel aus-

gehende Quelle, deren Wasser nach dem todten Meere hinfliesst, voll von Fischen ist und das Land befruchtet (47, 1—12); endlich über die künftigen Grenzen des Landes des Bundesvolkes und dessen Vertheilung unter die 12 Stämme, die Priester, den Fürsten und die Stadtgemeinde; und über die 12 Thore der Stadt, deren Name von nun an sein soll יְהוָה שָׁמָּה (47, 13—48, 35).

Sehr streitig ist, was der Prophet mit diesen Visionen beabsichtigt hat. Die darin enthaltenen Bestimmungen bieten von den Einrichtungen der vor-exilischen Zeit mancherlei Abweichungen dar.

So, was die Einrichtung des Heiligthums betrifft, wird der äussere Umfang des Tempels und der dazu gehörigen Gebäude als viel grösser angegeben, als beim salomonischen, um in deren Umfang die neue Gemeinde zu fassen, und zwar in Quadratform, ausserhalb der Stadt, die ebenfalls Quadratform hat. Die innere Einrichtung des Tempels aber ist einfacher, weniger prachtvoll. Der Unterschied zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten fällt weg, sofern der ganze Tempel wie ein Allerheiligstes ist; es ist auch von keiner neuen Bundeslade die Rede, sondern nur von Cherubs, die deren Platz im Tempel einnehmen. Unter den Priestern wird kein einzelner als Hohepriester hervorgehoben; den Priestern überhaupt aber wird auf solche Weise zur Pflicht gemacht, sich von aller Unreinheit fern zu halten, wie sonst vornehmlich dem Hohepriester. Unter den Opfern wird besonders das Brandopfer hervorgehoben; doch ist nicht von einem täglichen Abendopfer die Rede, wofür der Betrag des Morgenopfers höher angegeben wird. Als grössere Feste werden nur Passah und Laubhüttenfest genannt, nicht aber Pfingsten, noch auch der grosse Versöhnungstag, dessen Wegfall mit dem der Bundeslade und des Hohepriesters zusammenhängt. Dafür wird ein neues Fest eingesetzt, am 1. und 7. Tage des 1. Monats im Jahr, wo eine feierliche Sühnung des Heiligthums stattfinden soll, um Solcher willen, die aus Versehen oder Einfalt gesündigt haben (45, 18—20). Bei der Vertheilung des Landes unter die 12 Stämme wird Joseph als ein Stamm aufgeführt, der aber 2 Theile erhalten solle, die anderen Stämme aber alle gleichen Theil, und zwar alle, auch diejenigen, die durch Moses ihr Besitzthum jenseit des Jordan angewiesen erhielten, im eigentlichen Lande Kanaan, diesseit des Jordan. Dabei sollen die unter den Israeliten lebenden Fremdlinge je in den verschiedenen Stämmen an der Verloosung des Landes in gleicher Weise theilnehmen, wie die Israeliten (47, 22f.). Auf besondere Weise beschäftigt der Prophet sich auch mit dem Fürsten des Volkes, נָשִׂיא, denn so nennt er ihn, nicht מֶלֶךְ, 45, 7ff. 46. 48, 21f. Der Fürst soll nicht bloss bei der Vertheilung des Landes einen besonderen Antheil erhalten (damit er das Volk nicht drücke), sondern er steht auch zum Heiligthum in besonders nahem Verhältniss, gleichsam wie ein Oberpriester; und ihm soll auch als einem solchen die Darbringung aller Opfer, namentlich an den Festtagen und Sabbathen, obliegen.

Vielfach hat man sich daran gestossen, dass auf die hier vorgeschriebenen Einrichtungen in kirchlicher wie in politischer Beziehung von Seiten der Juden bei der Rückkehr in ihr Heimathland und bei der Wiederherstellung des Heiligthums keine Rücksicht genommen ist, und hat darin eine Berechtigung zu der Annahme gefunden, dass bei Ezechiel Alles nur symbolisch und allegorisch zu deuten sei. Dieses lässt sich theilweise auch wohl annehmen, z. B. bei der Schilderung der Tempelquelle 47, 1 ff. u. a., wo sich nicht wohl denken lässt, dass der Prophet selbst eine buchstäbliche Erfüllung der Weissagung könnte erwartet haben. Allein dieses darf nicht zu weit ausgedehnt werden; das würde gewiss nicht im Sinne des Propheten sein. Bei den meisten Angaben über die künftigen Einrichtungen lässt sich, wie ich glaube, nicht verkennen, dass sie vom Propheten ernstlich und im eigentlichen Sinne gemeint sind, nämlich zwar nicht als absolut bindende Vorschriften für das Volk bei seiner Wiederherstellung, aber als Andeutung dessen, was er demselben empfehlen wollte, was er für das Angemessenste und Würdigste hielt. Dieses Alles aber nachher in der hier angegebenen Weise auszuführen, das konnte schon deshalb nicht wohl geschehen, weil die Zurückführung und Wiederherstellung des Volkes überhaupt lange nicht in der Ausdehnung und Vollständigkeit stattgefunden hat, wie dabei vorausgesetzt wird.

Was die Darstellung in Visionen betrifft, welche sich in diesem ganzen letzten Theil unseres Buches findet und auch sonst in demselben vorkommt, so findet keine hinreichende Berechtigung statt, zu behaupten, dass dies blosse schriftstellerische Einkleidung sei, und dass dem Propheten nicht wirklich die von ihm erzählten Visionen zu Theil geworden, die Gegenstände sich ihm in Gesichten dargestellt haben. Dabei kann aber gleichwohl für die Gestaltung der Gesichte die menschliche Individualität von bedeutendem Einfluss gewesen sein, abgesehen davon, dass sehr wahrscheinlich ist, dass der Prophet auch bei der schriftlichen Aufzeichnung der Visionen diese weiter ins Einzelne ausgeführt hat, wie das z. B. wohl sicher der Fall ist Kpp. 40—48. Dagegen lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass wo der Prophet symbolische Handlungen als von ihm verrichtet erzählt, dieselben nicht vorher thatsächlich von ihm verrichtet sind, sondern dass dieses von

seiner Seite bloss eine schriftstellerische Einkleidung ist. Darauf führt bei den meisten derselben ihre ganze Beschaffenheit, da sie, thatsächlich äusserlich verrichtet, nicht einmal zur Kunde derer, für welche die Weissagung bestimmt war, würden gekommen sein, vgl. z. B. 4, 4–6; 5, 1–4; 12, 3 ff. u. a.

Dass Ezechiel als Prophet auch durch mündliche Rede wirksam gewesen ist, ergibt sich schon aus den früher (S. 506) angeführten Stellen über seinen Verkehr mit den Aeltesten, die sich um Rath und Belehrung an ihn wandten; s. auch 24, 19 ff. Doch lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er die Aussprüche, die wir in seinem Buche lesen, im Allgemeinen in dieser Gestalt nicht vor dem Aufschreiben mündlich vorgetragen hat, sondern allenfalls, nachdem er sie vorher aufgeschrieben, dem Volke vorgelesen. Das gilt namentlich von allen den Aussprüchen, welche für Solche bestimmt sind, die sich gar nicht in der Nähe des Propheten befanden, wie die Juden in Jerusalem vor der Zerstörung der Stadt und die fremden Völker. Die ursprüngliche Aufzeichnung der einzelnen Aussprüche erfolgte wohl nicht lange, nachdem dem Propheten die betreffende Offenbarung zu Theil geworden war. Doch ist nicht unwahrscheinlich, dass er sie später bei der Veranstaltung und Ausgabe der Sammlung hin und wieder etwas überarbeitet hat. Als ziemlich sicher aber kann man wohl betrachten, dass Ezechiel selbst diese Sammlung veranstaltet hat, und dass daher in dieselbe auch keine Aussprüche aufgenommen sind, die nicht ihm angehören.*)

Die das Volk Israel betreffenden Weissagungen sind hier ohne Zweifel alle chronologisch, nach der Zeit der ursprünglichen Conception derselben, geordnet, zuerst die des ersten Theiles, Kpp. 1—24, als vor der Einnahme und Zerstörung der Stadt fallend, und dann die des dritten Theiles, Kpp. 33 bis 39, die alle später fallen, als jene, und die noch später fallenden Visionen des vierten Theiles. Dass er die Weissagungen wider fremde Völker zwischen den ersten und dritten Theil gestellt hat, ist wohl zunächst dadurch veranlasst, weil am Schlusse des ersteren (24, 26 f.) dem Propheten eröffnet war, dass ein Entronnener ihm den Fall Jerusalems anzeigen werde, und

*) Vereinzelt sind die Angriffe eines englischen Kritikers (1798) gegen die Weissagungen wider fremde Völker, die von Oeder und Vogel (1771) gegen Kpp. 40—48, und Corodi (1792) gegen Kpp. 38—48; s. de Wette §. 223 Anm. a. — Zunz (Gottesdienstl. Vorträge der Juden. 1832. S. 158 ff.) ist geneigt, das Buch gegen das persische Zeitalter zu setzen, aber aus unhaltbaren Gründen. B.

die ersten der wider fremde Völker gerichteten Aussprüche ohne Zweifel der nächsten Zeit nach dieser Katastrophe angehören, und sie die Nachbarvölker wegen ihrer Feindschaft und Schadenfreude beim Unglück Jerusalems und bei der Entweihung des Tempels züchtigen. Dieses ist dem Propheten die Veranlassung gewesen, an diesem Orte die Aussprüche wider fremde Völker überhaupt zusammenzustellen. Auch wollte er sein Buch wohl nicht mit diesen schliessen, sondern mit Verheissungen über die Zukunft Israels. Dazu gehören aber auch: a) 35, 1—36, 15, welcher Abschnitt zwar auch eine Drohrede wider die Edomiter enthält und somit auch neben Kp. 25 hätte stehen können, aber zugleich noch im Anschluss daran eine Verheissung über die Wiederherstellung Israels; sowie b) Kpp. 38. 39, über Gog etc. Die Visionen Kpp. 40—48 bilden, auch abgesehen von dem Datum, offenbar sehr angemessen den Schluss der ganzen Sammlung.

Die Sprache Ezechiels hat nicht nur Manches Chaldaisirende, sondern bietet überhaupt viele Eigenthümlichkeiten dar, und in grammatischer Hinsicht Anomales und Incorrectes, mehr als ein anderer alttestamentlicher Schriftsteller. In der Darstellung hat er oft etwas sehr Gedehntes und Breites; die Gedanken sind zu sehr ins Specielle ausgeführt.

Z. B. in den Messungen und anderen Beschreibungen im letzten Theil; in der Beschreibung des Reichthums und des Handelsverkehrs von Tyrus (Kp. 27), besonders auch in den allegorischen Schilderungen Jerusalems und Samariens als buhlerischer Weiber (Kpp. 16. 23), wo die ganze Schilderung auch auf eine gegen den guten Geschmack verstossende Weise ausgeführt ist, wie in diesem Grade bei keinem anderen der alttestamentlichen Propheten.

Aber an sittlichem Ernste steht er keinem von den andern Propheten nach. Er ist als Prophet durchdrungen von der Verpflichtung, als Wächter Jehova's das Volk vor falschen Wegen zu warnen, und vom Bewusstsein der Schuld, die er durch Versäumung dieser Pflicht auf sich ziehen würde (3, 17–21; 33, 7–9). So steht er würdig den anderen Propheten zur Seite, namentlich auch seinem älteren Zeitgenossen Jeremia. Dieser war zur Zeit der Wegführung Ezechiels aus Jerusalem dort schon gegen 30 Jahre als Prophet thätig gewesen, und es lässt sich wohl nicht zweifeln, dass auch Ezechiel ihn persönlich gekannt, oft ihn gehört und auch Aussprüche von ihm gelesen hatte. Vielleicht sind ihm solche auch noch später im Exil zugekommen, wie denn Ewald u. A. mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Benutzung von Weissagungen Jeremias durch Ezechiel angenommen haben; s. de Wette §. 223 Anm. c.

Mit Jeremia gemein hat er unter anderm die nachdrückliche Bekämpfung des fortwährend in Juda, selbst in Jerusalem, getriebenen Götzendienstes, das Dringen auf Heilighaltung des Sabbaths u. a.; auch in politischer Hinsicht die Missbilligung, dass man in Jerusalem gegen die Chaldäer Schutz suchte bei den Aegyptern, was er dem Zedekia als Bundbrüchigkeit gegen den König von Babel, der ihn eingesetzt hatte, vorhält. Doch hat er dabei auch im Verhältniss zu Jeremia viel Eigenthümliches.

Dunkel ist die Angabe des Josephus Ant. X., 5, 1 von „zwei Büchern" des Ezechiel. *)

Die zwölf kleinen Propheten.

Auf Ezechiel folgt im hebräischen Kanon eine Sammlung von zwölf kleineren prophetischen Schriften, die in ihrer Gesammtheit kaum dem Umfange eines einzelnen der drei vorhergehenden grossen Propheten (Jesaja, Jeremia, Ezechiel) gleichkommen.**) Sie werden von den Juden, bei der Angabe der Zahl der heiligen Bücher auf 22 (oder 24), stets nur als eins gerechnet, wie schon Josephus sie gezählt hat, und so der Talmud und die Rabbinen, sowie die Kirchenschriftsteller (s. S. 36f.; vgl. Gesch. des Kanons). Sie heissen die Zwölfe שְׁנֵים עָשָׂר, chald. תְּרֵיסַר, *οἱ δώδεκα (προφῆται), τὸ δωδεκαπρόφητον*. Dass diese Schriften schon im 2. Jahrhundert v. Chr. als eine zusammengehörende Sammlung betrachtet wurden, zeigt deutlich die ohne Grund für verdächtig gehaltene Stelle Sir. 49, 10 (s. S. 33). Urheber dieser Sammlung ist ohne Zweifel derselbe, welcher die Schriften des zweiten Theiles des Kanons, die Nebiim, überhaupt gesammelt hat, also höchst wahrscheinlich Nehemia (s. Gesch. des Kanons). Die Propheten, denen die einzelnen dieser Schriften angehören, oder nach denen sie benannt sind, gehören verschiedenen Zeiten an, von

*) Schwerlich lässt sich dies mit Eichh., Bertholdt, Hävern., Movers (de utriusque rec. Jer. p. 47) auf Jeremia beziehen. B.

**) Vgl. Hieron. Prooem. in Esaiam: Cum Esaias duodecim Prophetis iuxta numerum versuum aut aequalis aut maior sit. — Augustin. de civ. D. XVIII, 29: qui propterea dicuntur minores, quia sermones eorum sunt breves in eorum comparatione, qui maiores ideo vocantur, quia prolixa volumina condiderunt.

der Zeit Usia's, gegen 800, bis gegen die Zeit Nehemia's, um 450; es sind darunter die ältesten und die jüngsten der uns erhaltenen.

Die Reihenfolge der einzelnen dieser Schriften ist in Beziehung auf die 6 ersten eine andere in der LXX als im hebräischen Kanon, wie schon Hieronymus *) bemerkt, indem in der LXX Joel erst hinter Micha steht, und Micha schon hinter Amos; also:

Hebr.: 1) Hosea; 2) Joel; 3) Amos; 4) Obadja; 5) Jona; 6) Micha.
LXX: 1) Hosea; 2) Amos; 3) Micha; 4) Joel; 5) Obadja; 6) Jona.

Die 6 letzten finden sich in beiden in gleicher Reihenfolge:

7) Nahum; 8) Habakuk; 9) Zephanja; 10) Haggai; 11) Sacharja; 12) Maleachi.

Welche Reihenfolge hinsichtlich der ersteren Hälfte die ursprünglichere ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; aber wahrscheinlich die des hebräischen Kanons. Mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass der Urheber der Sammlung eine chronologische Reihenfolge beabsichtigt hat; aber entschieden falsch ist, wenn manche, wie schon Hieronymus**) u. A., und so noch Hävernick, Caspari (Obadja, S. 37 ff.), Hengstenberg, der Reihenfolge im hebräischen Kanon so viel Autorität beilegen, dass sie sich dadurch in ihrem Urtheil über das wirkliche Zeitalter der einzelnen dieser Propheten in ihrem Verhältnisse zu einander bestimmen lassen. Wir werden vielmehr sehen, abgesehen von Jona und vom zweiten Theile des Sacharja, dass höchst wahrscheinlich Joel der älteste dieser Propheten ist, und dass dagegen namentlich Obadja, chronologisch betrachtet, eine zu frühe Stelle hat, u. a.

1. Hosea.

Name: im Hebräischen הוֹשֵׁעַ = Heil; derselbe Name, welchen der letzte der israelitischen Könige führte, und welcher auch der ursprüngliche Name Josua's war (Num. 13, 8. 16; vgl. Deut. 32, 44); LXX und Vulg.: Ὡσηέ (auch Ὡσηέ geschrieben, Röm. 9, 25), Osee. Eine andere Form Αὐσῆ, Ause fand schon Hieronymus (ad 1, 1) in Handschriften, verwirft sie aber. Im Deutschen, bei Luther etc., mehr an die hebräische Aussprache sich anschliessend: Hosea.

Unser Prophet wird ausser seinem Buche (im Titel und 1, 1. 2) im A. T. nicht weiter genannt. In der Ueberschrift 1, 1

*) Praef. in XII Prophetas: Non est idem ordo XII Prophetarum apud Hebraeos, qui est apud nos.

**) a. a. O.: in quibus autem (prophetarum scriptis) tempus non praefertur in titulo, sub illis eos regibus prophetasse, sub quibus et ii, qui ante eos habent titulos, prophetaverunt.

heisst er Sohn des Beeri, über dessen Person uns auch nichts weiter bekannt ist.

Willkürlich ist, wenn einige Rabbinen ihn mit Beera (בְּאֵרָה), 1. Chron. 5, 6, identificiren. Ebenso wenig ist auf die Angaben der späteren Juden und der Kirchenschriftsteller über den Geburtsort des Propheten zu geben, zumal da dieselben auch unter einander wenig übereinstimmen.

Das Zeitalter Hosea's wird in der Ueberschrift 1, 1 angegeben nach der Regierung a) der jüdischen Könige Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, gerade derselben, die Jes. 1, 1 genannt werden; und b) des Königes von Israel Jerobeam (II.), Sohnes des Joas. Von jenen jüdischen Königen regierten die beiden mittleren, Jotham und Ahas, jeder 16 Jahre, so dass also der Zeitraum vom Todesjahre Usia's bis zum ersten Jahre Hiskia's 32 Jahre beträgt. Allein der israelitische König Jerobeam II. ist auf jeden Fall geraume Zeit vor Usia gestorben, wenn sich gleich bei den verschiedenen mit einander nicht stimmenden Angaben der Bücher der Könige über das Verhältniss der Regierungsjahre der israelitischen und der jüdischen Könige zu einander nicht mit Sicherheit angeben lässt, um wie viele Jahre; zum wenigsten um 14 Jahre (nach 2. Kön. 15, 8); wahrscheinlicher indessen um 26 Jahre (nach Vergleichung der harmonirenden Angaben 2. Kön. 14, 2. 17. 23; 2. Chron. 25, 1. 25). Auf einen noch längeren Zeitraum — von 38 Jahren — würden die Stellen 2. Kön. 15, 1; 14, 32 führen. So viel steht fest, dass nach der Angabe der Ueberschrift die Wirksamkeit des Propheten noch geraume Zeit vor dem Tode Usia's muss begonnen haben, und dass, wenn dieses auch nur kurze Zeit vor dem Tode Jerobeams II. war, und sie sich auch nur bis in den Anfang der Regierung Hiskia's hinein erstreckt hat, dieselbe von langer Dauer, wohl wenigstens von 50 Jahren muss gewesen sein. Doch kommt es darauf an, ob die Angabe der Ueberschrift zuverlässig ist. Man kann wenigstens zweifelhaft sein, ob sie in der vorliegenden Gestalt vom Propheten selbst vorgesetzt ist.

Das Folgende hängt nicht eng damit zusammen, und befremdend ist, dass zwar von Königen Juda's vier genannt werden, von israelitischen Königen aber nur Jerobeam II., dessen Regierungszeit nicht einmal bis zum Tode des erstgenannten der jüdischen Könige hinabreicht, keiner aber der folgenden, welche in Israel während der letzten Zeit Usia's, so wie während der des Jotham, Ahas und der ersten Zeit Hiskia's regiert haben, deren wenigstens noch 6 waren.

Wir werden noch darauf zurückkommen, und ich bemerke hier nur noch, dass die Nennung des sonst nirgend genannten Vaters des Hosea für eine Bekanntschaft mit den Lebensverhältnissen des Propheten und somit für ein verhältnissmässig hohes Alter der Ueberschrift spricht.

Das Buch des Hosea zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erste, Kpp. 1—3, die Weissagungen an die Erzählung und Erklärung symbolischer Handlungen anknüpft, die auf Jehova's Befehl vom Propheten verrichtet seien.

Der Prophet erzählt hier zuerst, dass er auf Jehova's Befehl sich ein Hurenweib, Gomer, Tochter Diblaims, genommen, und diese ihm mehrere Kinder (Hurenkinder) geboren habe (1, 2—9). Die Hurerei des Weibes deutet auf den Götzendienst des Landes, den Abfall von Jehova (V. 2), und ebenso haben die Namen der drei Kinder eine symbolische Beziehung auf das Verhältniss Jehova's zum Volke des Reiches Israel, als Andeutung, dass Jehova dasselbe zerstreuen und namentlich am Hause Jehu's die Blutschulden, durch welche er zur Regierung gekommen, ahnden, dass er das Volk Israel nicht mehr begnadigen, das Volk nicht mehr als sein Volk ansehen, nicht mehr ihr Gott sein wolle, während er dagegen das Haus Juda werde begnadigen und Heil finden lassen.

Daran schliesst sich aber unmittelbar (2, 1—3) die Verheissung, dass Jehova das Volk wieder begnadigen, als sein Volk anerkennen, dass er die Israeliten auf's Zahlreichste mehren und die Söhne Israels und Juda's unter einem Haupte vereinigen und sie aus dem Lande werde hinaufziehen lassen (wohl nach Jerusalem, zur Anbetung).

Dieselben Gedanken, wie im Vorhergehenden, wiederholen sich 2, 4—25, und meist in ähnlichen Bildern, zuerst Züchtigung und Bedrohung des Volkes (Israel) wegen seiner Buhlerei, seines Götzendienstes, und dann von V. 16 an Verheissung, dass Jehova sie durch Trübsal bekehren, seinen Bund mit ihnen erneuen und sie mit grossem Heile segnen werde.

Kp. 3 enthält wieder eine symbolische Darstellung. Der Prophet erzählt, wie er auf Jehova's Befehl wieder ein Weib, das schon früher die Ehe gebrochen *), sich gekauft und ihr die Bedingung auferlegt habe, dass sie für lange Zeit sich jeglicher geschlechtlichen Verbindung überhaupt enthalten solle. Es soll dadurch angedeutet werden, dass das Reich Israel zur Strafe für seinen Abfall lange Zeit von allen seinen Stützen und Leitern entblösst sein werde, von seinen Herrschern, wie von seinem Cultus, dass es dadurch zur Umkehr werde veranlasst werden, zu Jehova seinem Gotte wie zum davidischen Hause.

Was die symbolischen Handlungen in Kpp. 1 u. 3 betrifft, so kann kein Zweifel sein, dass diese nur als schriftstellerische

*) Dieses ist nach der Ausdrucksweise wohl nicht, wie z. B. Ewald will, von derselben Frau gemeint, wie Kp. 1.

Einkleidung zu betrachten sind, nicht aber als auch thatsächlich von ihm verrichtet; denn auf die letztere Weise betrachtet würden sie, abgesehen von dem sittlichen Anstosse, den sie nothwendig darböten, schon deshalb ganz unangemessen sein, ihres Zweckes ganz verfehlend, weil die berichteten Handlungen sich durch eine Reihe von Jahren hindurchziehen würden und in ihrer Bedeutung nicht leicht zum Bewusstsein des Volkes würden gekommen sein.

Auf richtige Weise sieht es schon Hieronymus an. Vgl. Lübkert: Die symbolische Handlung Hosea's. Theol. Stud. u. Krit. 1835. 3. S. 647 bis 656.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so geht aus 1, 4 deutlich hervor, dass damals das Haus Jehu's noch über Israel herrschte; denn dort wird gedroht, dass Jehova binnen kurzer Zeit das Haus Jehu's wegen seiner Blutschulden, namentlich wohl wegen der von Jehu selbst begangenen, strafen, tilgen und dem Königthume Israels ein Ende machen werde. Jehu, auf Elisa's Veranstaltung gesalbt, hatte den israelitischen König Joram gestürzt und sich des Thrones bemächtigt, wobei er viele Grausamkeiten beging, 2. Kön. Kpp. 9. 10; nach ihm regierten von seinen Nachkommen nach einander Joahas, Joas, Jerobeam II. (41 Jahre), und dann dessen Sohn Sacharja, der aber nach 6 Monaten durch Sallum getödtet ward. Vor diesem Ereigniss muss dieses verfasst sein, wahrscheinlich wohl in der letzten Zeit des in der Ueberschrift genannten Jerobeam II.; so dass also die Angabe der Ueberschrift, was den frühesten darin angegebenen Zeitpunkt betrifft, hierdurch sich als richtig bewährt. Derselben Zeit könnte auch Kp. 3 angehören; doch fällt dieses vielleicht später, in die unruhigen und zum Theil anarchischen Zeiten, welche nach dem Tode Jerobeams II. bald eintraten; darauf kann V. 4 hindeuten, wenn gleich nicht sicher ist, dass der Prophet dort etwas schon Gegenwärtiges vor Augen hatte.

Im übrigen Theile des Buches (Kpp. 4—14) findet die symbolische Darstellung nicht weiter statt. Es sind weissagende Aussprüche, meistens drohenden Inhaltes, wider das Reich Israel gerichtet.

Der Prophet züchtigt das Volk, und namentlich auch die Priester, welche sich von der Sünde des Volkes nähren und die Erkenntniss ver-

schmähen, und die Jehova deshalb wieder verschmähen werde (s. 4, 4—11*); 5, 1; 6, 9); sowie die Oberen des Volkes, ganz besonders wegen ihres Abfalls von Jehova und des mit Eifer getriebenen Götzendienstes und ungesetzlichen Cultus überhaupt, durch zahlreiche Altäre auf Bergen und in Hainen, verbunden mit Wahrsagerei (namentlich Rhabdomantie 4, 12), mit Unzucht und Ehebruch, arger Schwelgerei, Trunksucht, Lüge, Meineid, Gewaltthätigkeit, Blutschulden. Der Prophet droht ihnen deshalb Verderben, welches Jehova bald über sie verhängen werde; vergebens werden sie suchen, Jehova durch Opfer zu gewinnen; Jehova liebt Frömmigkeit und wahre Gotteserkenntniss mehr, als Schlacht- und Brandopfer (6, 6). Vergebens werden sie sich um Beistand an fremde, götzendienerische Völker, namentlich an Assyrien und Aegypten, wenden (5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 2; 14, 4); Jehova wird sie vielmehr gerade durch die Völker strafen, worauf sie ihr Vertrauen setzen, und sie dorthin ins Exil wandern lassen (7, 16; 8, 13; 9, 3. 6; 11, 5; vgl. V. 10f.).

Meistens ist die Rede des Propheten hier gegen Israel, Ephraim gerichtet, wie im ersten Theile, wo 1, 7 das Haus Juda, welches Jehova begnadigen und retten wolle, in ausdrücklichem Gegensatze gegen Israel genannt wird. So wird hier 4, 15 Juda nur ermahnt, es Israel in der Verschuldung, in der Theilnahme am Götzendienste zu Gilgal und Bethaven nicht nachzumachen. Aber mehrmals wird mit Israel auch Juda als gleicher Vergehungen schuldig gestraft und bedroht.

So besonders in dem Abschnitte 5, 8 — 6, 3, der gegen beide Reiche gemeinschaftlich gerichtet ist, sowie 6, 4 — 11a und Kp. 12, mit welchen Ab-

*) Vgl. Vorlesungen über Hosea zu 4, 4: Nach der gewöhnlichen Erklärung von V. 4b muss man annehmen, dass das „Hadern mit dem Priester" (vgl. Deut. 17, 8—13) ein fast sprüchwörtlicher Ausdruck gewesen wäre zur Bezeichnung einer gottlosen, todeswürdigen Vermessenheit überhaupt. Doch ist nicht zu leugnen, dass der Ausdruck, so gefasst, immer etwas eigenes hat, zumal in dieser Verbindung, da die Priester in Israel gleich nachher als ebenso gottlos wie das Volk erscheinen, und daher das „Hadern" mit ihnen nicht zur Bezeichnung einer frevelhaften Widersetzlichkeit gegen Jehova's Gebote dienen konnte. Wenig natürlich ist auch Hitzigs Erklärung. J. D. Michaelis punctirt כִּמְרִיבַי: „Dein Volk, o Priester, thut, als wenn es gegen mich klagen wollte"; ein nicht unpassender Sinn. Es kann zwar unnatürlich erscheinen, dass der Vocativ so am Ende steht; dagegen spricht Folgendes sehr für diese Punctation. V. 6 ist auf jeden Fall der Priester angeredet, ohne dass dies einmal weiter angedeutet wäre; und da könnte man auch sehr passend die 2. Person in V. 5 auf die Priester beziehen (so dass sehr angemessen die Priester und die falschen Propheten des Reiches zusammengenannt wären). Hierdurch würde aber selbst wahrscheinlich, dass in diesem unmittelbar vorhergehenden Verse gleichfalls die Priester angeredet, und dieses auch bestimmt angedeutet wäre, wie es bei Michaelis Punctation der Fall ist.

schnitten dasselbe der Fall ist, in denen jedoch Ephraim in höherem Grade hervortritt; vgl. 8, 14; 10, 11, wo in sonst ganz gegen Israel gerichteten Aussprüchen Juda nur einmal mitgenannt wird, als gleicher Verschuldung und gleicher Bestrafung theilhaftig.

Soviel aber ist klar, dass Hosea es hauptsächlich mit dem Reiche Israel zu thun hat. Ohne Zweifel hat er während seiner prophetischen Thätigkeit hier sich aufgehalten, und wahrscheinlich auch, wie auch die gewöhnliche Annahme ist, diesem Reiche von Geburt angehört, wenngleich das nicht ganz sicher ist. Doch mag er sich später nach Juda begeben und hier seine Schrift ausgegeben haben. Dieses ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, wenn die Ueberschrift, wo zuerst vier jüdische Könige genannt werden, ganz von ihm selbst vorgesetzt ist.

Was aber weiter den zweiten Theil betrifft, so haben verschiedene neuere Gelehrte für die einzelnen Aussprüche den Zeitpunkt zu bestimmen gesucht, in welchen sie hineingehören (s. bei de Wette §. 227 Anm. b). Allein das lässt sich nach Beschaffenheit der Umstände mit irgend einiger Sicherheit nicht wohl vollbringen. Wenn wir auch nicht zweifeln können, dass dieser Theil wirklich verschiedene Aussprüche enthält, welche nicht alle gleichzeitig ausgesprochen sind, so lässt sich hier doch schon nicht mit Sicherheit überall angeben, wo die einzelnen anfangen und endigen, und noch weniger der genauere Zeitpunkt für die einzelnen. Es ist wahrscheinlich, dass Hosea selbst aus seinen früheren Aussprüchen, die er auch wohl früher schon einzeln mag aufgeschrieben haben, später diese ausgewählt und in der vorliegenden Weise zusammengestellt hat. Aus dem Inhalte lässt sich über die Zeit so viel mit Sicherheit feststellen, dass sie alle noch in die Zeit des Bestehens des Reiches Israel fallen, also vor dem 6. Jahre Hiskia's; und wahrscheinlich fällt auch die Sammlung und letzte Redaction derselben noch vor der Auflösung jenes Reiches. Im Allgemeinen werden wir ferner auf eine anarchische Zeit geführt, wie sie nach dem Tode Jerobeams II. in Israel eintrat. Genaueres aber lässt sich für das Einzelne mit einiger Sicherheit nicht bestimmen.

An verschiedenen Stellen lässt sich aus der Weise, wie von Assyrien und Aegypten die Rede ist, ersehen, dass die Israeliten abwechselnd bei dem einen und bei dem anderen Volke Beistand zu suchen geneigt waren; und dieses macht wenigstens wahrscheinlich, dass die Abfassung in einen

früheren Zeitpunkt fällt, als wo unter dem israelitischen Könige Pekah (dem jüdischen Ahas) der assyrische König Tiglatpilesar einen Theil des Landes vom Reiche Israel abgerissen hatte; auf der anderen Seite auch wohl nicht gerade in die Zeit des starken Königs Jerobeam II. In spätere Zeit dagegen würde 10, 14 führen, wenn der dort genannte Salman, der Betharbel verwüstete, Salmanassar wäre; doch ist das streitig, und die Beziehung dieser Stelle überhaupt sehr unsicher. Die Stelle 10, 13 führt auf eine Zeit, wo das Reich Israel noch auf die Menge seiner Krieger sich glaubte verlassen zu können. Verschiedene Stellen aber, wie besonders 7, 7; 8, 4, deuten auf eine Zeit, wo in Israel die Könige schnell wechselten und willkürlich vom Volke eingesetzt wurden.

Möglich ist, dass Einzelnes erst in den Anfang der Regierung Hiskia's fällt; und da könnte die Ueberschrift des Buches 1, 1 ganz vom Propheten selbst herrühren. Vielleicht war ursprünglich von den jüdischen Königen blos Usia genannt, neben dem israelitischen Jerobeam, Sohne des Joas, wo die Ueberschrift sich blos auf die beiden oder die drei ersten Kpp. bezog, und sind die drei folgenden jüdischen Könige erst bei der Sammlung und Ausgabe des ganzen Buches durch Hosea selbst hinzugefügt.

Im Ganzen haben die Weissagungen Hosea's einen strafenden und drohenden Charakter; aber sie nehmen doch theilweise einen verheissenden fröhlichen Ausgang messianischer Art.

In letzterer Beziehung verkündigt er, dass Jehova ungeachtet der Untreue des Volkes demselben seine Gnade und Barmherzigkeit nicht entziehen wolle; es solle das alte Verhältniss zwischen ihnen wiederhergestellt werden, und das Volk ihm wieder treu anhangen, was hier an die Rückkehr des Volkes aus der Zerstreuung angeknüpft wird, sowie an die Rückkehr des ganzen Volkes, Israels sammt Juda, zum davidischen Hause, und womit die Verheissung der erhöhten Fruchtbarkeit des Landes und des ungestörten Friedens verbunden ist; s. 2, 1—3. 16—25; 3, 5; 11, 8—11; 14, 5—10.

Was den schriftstellerischen Charakter Hosea's betrifft, so erzählt er die symbolischen Handlungen in prosaischer Rede; im Uebrigen ist seine Schreibart poetisch-rhythmisch, aber sie hat etwas Abruptes, Hartes.

Vgl. Hieronymus Praef. in XII Proph.: Osee commaticus est et quasi per sententias loquens. — Er gehört für die Erklärung des Einzelnen zu den schwersten Propheten und alttestamentlichen Schriftstellern überhaupt.

2. Joel.

Als Verfasser der zweiten Schrift in der Sammlung der kleinen Propheten, wird Joel, Sohn Pethuels, genannt, oder eigentlich als derjenige, dem das in dem Buche mitgetheilte „Wort Jehova's" zu Theil geworden sei, der aber auch ohne Zweifel der Verfasser des Buches ist. Der Name יוֹאֵל = Jehova ist Gott, kommt im A. T. von verschiedenen Personen vor; unser Prophet wird aber in andern Schriften nicht genannt. Wir wissen daher auch über seine Person und seine geschichtlichen Verhältnisse auf gesicherte Weise nichts, als was sich aus seiner uns erhaltenen Schrift ergibt.

Aus Joels Schrift geht so viel deutlich hervor, dass dieser Prophet dem Reiche Juda angehörte und zur Zeit des Ausspruches sich in Jerusalem aufhielt; s. besonders 1, 14; 2, 1; desgl. 1, 9. 13. 16; 2, 9. 15. 17; ferner 3, 5; 4, 1. 16 f. u. a. Darüber sind auch alle Ausleger einverstanden; weniger aber über das Zeitalter des Propheten sowie in mehrfacher Hinsicht über die Beziehungen seiner Weissagung, ihre Veranlassung und ihren Sinn.

Der allgemeine Inhalt und Gedankengang ist dieser. Der Prophet fordert die Bewohner des Landes auf zur Klage über eine schwere Landplage, die gleich 1, 4 bezeichnet wird als von Heuschrecken verschiedener Art kommend (vgl. 2, 25), eine so schwere, wie sie kaum je zuvor stattgefunden habe, wodurch das ganze Land verheert werde, so dass nicht einmal Jehova Speis- und Trankopfer dargebracht werden können; wesshalb die Priester aufgefordert werden, ein allgemeines Fasten anzuordnen und das Volk auf den Zion zusammen zu berufen. Die Plage wird bezeichnet als Jehova's Heer und Lager, Vollstrecker seines Willens und als Anzeichen, dass der Tag Jehova's da sei oder nahe sei (1, 2—2, 11). Dann fordert der Prophet das Volk auf, sie sollten doch auch jetzt noch sich zu Jehova mit ganzem Herzen bekehren, mit Fasten und öffentlicher Gebetsversammlung, nicht ihre Kleider, sondern ihre Herzen zerreissend; vielleicht werde Er es sich dann reuen lassen in seiner Langmuth und Gnade und von neuem Segen spenden, Fruchtbarkeit des Landes, dass sie ihm wieder Speis- und Trankopfer darbringen könnten (2, 12—17). Was der Prophet hier nur schüchtern anzudeuten wagt, spricht er dann zuversichtlicher aus, dass Jehova die Plage, welche als „der Nördliche" (הַצְּפוֹנִי) bezeichnet wird, von ihnen entfernen und in beide Meere stürzen, dass er ihnen wieder Regen zur rechten Zeit und reichlichste Fülle des Ertrages der Erde verleihen, dass er sich als Israels Gott bewähren und sein Volk nimmer werde zu Schanden werden lassen (2, 18—27). Darnach — verkündet Jehova weiter — werde er seinen Geist ausgiessen über sein Volk, nicht mehr bloss über einzelne Männer, sondern über alles Fleisch (3, 1—2) und

werde dabei ausserordentliche Erscheinungen am Himmel und auf Erden geben, als Vorboten des furchtbaren Tages Jehova's, wobei jedoch Alle, die Jehova's Namen anrufen, zu Jerusalem und auf dem Zion Heil finden werden (3, 3—5); denn da werde Jehova die aus Juda und Jerusalem Fortgeführten wiederherstellen und werde ins Gericht gehen mit allen Völkern, die sich wider sein Volk feindlich bewiesen haben, die dessen Mitglieder verkauft, unter fremde Nationen zerstreut und ihre Schätze geraubt haben, unter denen namentlich Tyrus, Sidon und die Philister hervorgehoben werden, denen Jehova durch die Juden werde vergelten lassen, wie sie diesen gethan haben (4, 1—8). Dann aber richtet sich die Rede wieder an die Völker ringsum überhaupt, nämlich die heidnischen, dem Volke Gottes feindlichen; sie werden aufgefordert, sich zum Kampfe mit Jehova zu rüsten (V. 9—12); doch werden sie dem strafenden Gerichte nicht entgehen, welches Jehova im Thale des Gerichtes, der Entscheidung, halten wird, indem er unter Verdunkelung der Himmelskörper vom Zion seine mächtige Stimme erschallen lässt, so dass Himmel und Erde beben, Er, der seinem Volke Israel Schutz und Schirm sein wird und sie erkennen lässt, dass Er ihr Gott sei, wohnend auf dem Zion, zu Jerusalem, welches hinfort heilig sein wird, nicht mehr von Fremden profanirt (V. 13—17). Daran schliesst sich nochmals die Verheissung, dass Jehova sein Land mit reichlicher Fruchtbarkeit segnen und es durch einen vom Hause Jehova's ausgehenden Quell bewässern werde, während Aegypten und Edom wegen der gegen die Juden geübten Feindschaft zur öden Wüste werden. Juda und Jerusalem sollen ewiglich bewohnt sein, und Jehova auf dem Zion wohnen, indem er die etwa noch auf ihnen lastenden Blutschulden reinigen werde (V. 18—21).*)

In Beziehung auf die in den beiden ersten Kapiteln geschilderte Landplage ist unter den Auslegern streitig: a) ob von eigentlichen Heuschrecken und deren Verheerungen die Rede, oder ob es bildlich zu fassen ist von Einfällen und Verheerungen feindlicher Kriegsheere im Lande Juda; und b) ob es gemeint ist als Schilderung einer schon gegenwärtigen Plage oder als Weissagung einer zukünftigen.

Als Weissagung fasst es schon Theodoret und so viele spätere Ausleger; als Schilderung des Gegenwärtigen schon Luther und Calvin und die meisten neueren Ausleger. Im bildlichen Sinne verstehen es der Chaldäer, Hieronymus, Cyrill. Alex., Abarbanel, Luther, Grotius, Bertholdt u. A.; dagegen schon Raschi, Aben Esra, Dav. Kimchi

*) Vgl. Vorlesungen über Joel zu 4, 21: V. 21a ist wohl zu fassen: ich erkläre für rein sie, die Israeliten, deren Blutschuld ich noch nicht erliess; oder richtiger wohl, gegen die Accente: ich erkläre für rein (will erlassen) ihre Blutschuld, die ich noch nicht erliess. Jehova will dem Volke alle Schuld (wofür die stärkste nur hervorgehoben ist) erlassen. Diese Verheissung gehört nothwendig mit zur Ankündigung des messianischen Heils. In der Bedeutung rächen kommt נִקָּה nirgends vor.

(wie auch schon jüdische Ausleger zur Zeit des Hieronymus), und nach Bocharts Vorgange die meisten neueren Ausleger es von eigentlichen Heuschreckenschwärmen nehmen. Indessen fassen von den neuesten Auslegern noch Hengstenberg (Christol., auch Ausg. 2) und Hävernick es sowohl bildlich als auch prophetisch.

Für die Fassung dieser Schilderung als Weissagung beruft man sich unter anderm auf Stellen wie 1, 15; 2, 1 f., indem man meint, dass dort das Unheil, von dem der Prophet rede, ausdrücklich als nahe bevorstehend, also noch als zukünftig bezeichnet werde. Allein als nahe wird der Tag Jehova's bezeichnet, der Tag des allgemeinen göttlichen Gerichtes; und die gegenwärtige Plage betrachtet der Prophet nur als einen Anfang desselben, oder als ein Zeichen, dass dieser Entscheidungstag nahe bevorstehe. Die ganze Weise, wie der Prophet von der Plage spricht, schon gleich der Anfang seiner Rede (1, 2) lässt eigentlich gar keinen Zweifel zu, dass er auf eine Plage hinweist, die gegenwärtig war, den ersten Lesern ohne weiteres bekannt, nicht aber auf eine ihnen noch ganz unbekannte zukünftige; für den letzteren Fall könnte man in der That sich keine unnatürlichere Darstellungsweise denken.

Dasselbe Urtheil aber würde zu fällen sein, wenn hier die Rede von feindlichen Kriegsschaaren wäre.

Bei solchen würde der Prophet wohl gewiss nicht vor Allem hervorgehoben haben, dass sie wie mit Löwenzähnen Weinstock nnd Feigenbaum verwüstet, blossgeschält hätten, so dass die Ranken weiss dastehen (1, 6 f,; vgl. V. 12. 17–20); eben so wenig würde er die verheerenden Schaaren dann bezeichnet haben als an Ansehen Rossen gleich und wie Reiter rennend (2, 4), als wie Helden laufend, wie Krieger Mauern ersteigend (2, 7), als durch die Fenster kommend gleich wie Diebe (2, 9).

Die ganze Schilderung würde in Beziehung auf feindliche Völkerschaaren unnatürlich, gesucht und matt sein, während sie in Beziehung auf die Verheerungen solcher Thiere, wie Heuschrecken eben so anschaulich ist, wie ergreifend. Wir müssen nur annehmen, was sich aus der ganzen Schilderung ergibt, dass diese Plage einen besonders furchtbaren Charakter trug, nicht schnell vorübergehend war, noch auf einen kleinen Strich des Landes sich beschränkend, sondern durch mehrere Jahre sich hindurchziehend (2, 25; 1, 4), dabei verbunden mit grosser Dürre und Wassersnoth. Zur Zeit der ärgsten Noth muss die Weissagung verfasst sein.

Früher hat man wohl zum Theil das Buch in mehrere verschiedene, selbständige Weissagungen zerlegt; allein das ist nicht wohl zulässig; das Buch, wie es uns vorliegt, bildet ohne Zweifel eine schriftstellerische Einheit.

Eine besondere Ansicht hat Ewald aufgestellt, dem auch E. Meier (der Prophet Joel. Tüb. 1841) folgt. Sie nehmen in dem Buche zwei verschiedene prophetische Reden an, von denen die erstere, 1, 1 – 2, 17 das Volk zu einem allgemeinem Bussfeste im Tempel auffordere, während die andere gesprochen sei, nachdem dieses Fest feierlich begangen war; und zwar nehmen sie dabei 2, 18. 19 a als eine beide Reden verbindende geschichtliche Zwischenbemerkung des Propheten, dass Jehova in Folge der hier bewiesenen Busse sich des Volkes wieder erbarmt habe und nun das Folgende verheissend zu ihm rede. Diese Fassung ist sehr unnatürlich, sicher falsch. Ohne Zweifel gehört jene Stelle mit zur fortlaufenden prophetischen Rede und ist als Weissagung, als jetzt beginnende Verheissung zu fassen; und dem ist auch nicht entgegen, dass die Verba im Imperfect mit dem Vav consecutivo stehen, da diese Verbalform in prophetischen Reden auch sonst öfters angewandt wird, wie das Perfectum, zur lebendigeren Hinstellung dessen, was der Prophet verkündigen will.

Doch ist auf der andern Seite nicht gerade wahrscheinlich, dass Joel die ganze Rede sollte so, wie sie hier vorliegt, in einem Zuge mündlich vorgetragen haben. Es ist wohl sehr wahrscheinlich, dass der Prophet während der langen Dauer der Plage wiederholt zum Volke geredet, und dass er dann in dieser Schrift den wesentlichen Inhalt seiner Predigten zusammengefasst hat, so dass das Einzelne nicht gerade in dieser selben Form, worin es uns hier vorliegt, vorher mündlich vorgetragen ist.

Sehr streitig ist aber das Zeitalter Joels. Die Ansichten der Ausleger gehen hier ziemlich weit auseinander, von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Anfange des 6. Das Wahrscheinlichste aber ist, dass er ein Zeitgenosse, und, was seine Weisagung betrifft, ein etwas älterer Zeitgenosse des Amos war und wie dieser in die Regierungszeit Usia's fällt.*) Dafür spricht eben die Vergleichung beider Propheten, und zwar besonders in zwiefacher Hinsicht.

a) Amos weist 4, 6–9 die Israeliten darauf hin, dass Jehova, um sie zu sich zurückzuführen, Hungersnoth, Wassermangel

*) So Abarbanel, Vitringa (Typus doctrinae proph., Anhang zur Hypotyposis historiae et chronol. sacrae), Eichhorn, Rosenmüller, von Cölln (de Joelis aetate. Marburg 1811), Knobel, de Wette u. A.

und grosse Dürre, Verheerung der Gärten und Weinberge, der Feigen- und Olivenbäume durch Heuschrecken über sie verhängt habe; dabei ist für dieses verzehrende Thier die Benennung הַגָּזָם gebraucht; dieselbe findet sich auch Joel 1, 4; 2, 25 mit unter den Benennungen für die verschiedenen Arten von verheerenden Heuschrecken, während sie sonst nirgends vorkommt. Aber auch abgesehen von dieser Benennung hat die Aufführung der das Land verheerenden Plagen bei Amos unverkennbar eine grosse Aehnlichkeit mit der Schilderung Joels, so dass nahe liegt, dass Amos auf dieselbe Landplage als eine früher von Gott verhängte hinweist, welche Joel als gegenwärtig vor Augen hat. Dem ist auch nicht entgegen, dass Amos von einer Plage redet, welche das Reich Israel traf, Joel von einer solchen, von der Juda getroffen ward.

Zumal bei der langen, durch mehrere Jahre sich hindurchziehenden oder wiederkehrenden Plage ist nicht wahrscheinlich, dass sie auf einen kleinen District beschränkt war. Dazu ist zu beachten 2, 20, wo Joel die Plage nennt הַצְּפוֹנִי. Dies wird zwar auf verschiedene Weise erklärt, aber nach der Ableitung von צָפוֹן ist es doch am wahrscheinlichsten mit den meisten früheren Auslegern zu fassen: septentrionale, die nördliche Plage, der nördliche Feind, als von Norden her sich über das Land ergiessend, wo denn anzunehmen ist, dass, bevor Juda davon heimgesucht ward, die Plage schon im Gebiete des Reiches Israel gewüthet hatte.

b) Nicht minder führt die Vergleichung von Am. 1, 6–10 u. Joel 4, 4–6 auf eine ungefähre Gleichzeitigkeit beider Propheten.

Joel bedroht zuerst in den vorhergehenden Versen (2. 3) die Völker im Allgemeinen mit dem Gerichte Gottes, weil sie Sein Volk, die Israeliten, zerstreut, sie als Sklaven verkauft und das Land unter sich vertheilt haben, und hebt dann speciell die Tyrier, Sidonier und Philister hervor, denen er vorwirft, dass sie Seine Kleinodien geraubt und in ihre Tempel gebracht, und die Söhne Juda's und Jerusalems an die Griechen (die Jonier, בְּנֵי הַיְּוָנִים) verkauft haben, um sie fern von ihrer Heimath wegzuführen; wesshalb ihnen gedroht wird, dass ihnen ein Gleiches von Seiten der Juden geschehen solle. Bei Amos aber wird ausser verschiedenen anderen philistäischen Städten namentlich Gaza, und ebenso Tyrus mit dem göttlichen Zorne bedroht, weil sie zahlreiche Gefangene (was nur von Israeliten oder Juden gemeint sein kann) weggeführt und den Edomitern überliefert haben.

Dass hier Joel die Griechen, Amos die Edomiter als solche nennt, denen die Phönicier und Philister die Gefangenen überliefert haben, ist nicht wesentlich und kann für eine Verschie-

denheit der Zeitverhältnisse, welche sie vor Augen haben, nichts entscheiden. Es ist vom Sklavenhandel die Rede, und da ist natürlich, dass jene Völker die gefangenen Israeliten oder Juden nach verschiedenen Seiten hin verkauft haben, je nachdem sie dieselben am besten bezahlt erhielten; und da konnte, um das Harte und Grausame des Verfahrens bemerklich zu machen, der eine Prophet namentlich die Griechen hervorheben, als ein entferntes Volk jenseit des Meeres, der andere die Edomiter, als eine Völkerschaft, die zwar mit den Israeliten verwandt war, aber sich zu verschiedenen Zeiten aufs Feindseligste gegen sie stellte. Immer ist die Aehnlichkeit in der Bedrohung heidnischer Völker und der Bezeichnung ihrer Vergehung gegen das Bundesvolk so gross, dass sich darnach mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass beide Propheten die gleichen geschichtlichen Verhältnisse vor Augen haben. Und nehmen wir hierzu das Andere (unter a), so lässt sich, glaube ich, mit grösster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Joels Weissagung etwas früher fällt — mehrere Jahre, wohl höchstens ein Jahrzehend — als die Weissagungen des Amos, also in die Regierung Usia's, und wohl nicht in die letzte Zeit derselben, etwa 800 v. Chr. (vgl. unten zu Amos).

Demselben Zeitalter gehört höchst wahrscheinlich auch Sach. 9 an, und hier lässt sich aus V. 13 entnehmen, dass „die Söhne Javans" Mitglieder des Bundesvolkes fern von ihrer Heimath hielten, was sich sehr wohl auf solche beziehen kann, welche nicht lange vorher durch die Phönicier und Philister als Sklaven an sie verkauft waren. Vgl. Theol. Stud. und Krit. 1852. 2. S. 265 ff. Ich habe dort (S. 268 f.) bemerklich gemacht, dass aus diesen Stellen sich entnehmen lässt, dass nicht lange vor deren Abfassung, unter dem jüdischen Könige Usia und dem israelitischen Jerobeam II. die Philister und Phönicier das israelitische Volk, und zwar das Reich Israel wie Juda, mit Glück bekriegt und Gefangene aus beiden Reichen namentlich an Griechen verkauft hatten. Es hat dabei nichts besonderes, dass die geschichtlichen Bücher des A. T. darüber nichts melden, da diese über die langjährigen Regierungen jener beiden Könige nur so kurz und summarisch berichten.

Der hier entwickelten Annahme über das Zeitalter Joels ist auch nicht die Stelle 4, 19 entgegen.

Bei der Verheissung über die künftige grosse Fruchtbarkeit des Landes Juda heisst es hier gegensätzlich: „Aegypten wird zur Wüste werden, und Edom zur wüsten Steppe, wegen des Frevels gegen die Söhne Juda's, da sie in deren Lande unschuldiges Blut vergossen haben". Ob dieses

letztere sich auch mit auf Aegypten bezieht, lässt sich nicht entscheiden; sonst würden wir doch nur veranlasst, an einzelne Grenzeinfälle in das Land Juda zu denken, die stattgefunden haben können, auch ohne dass die geschichtlichen Bücher uns darüber etwas melden. Uebrigens konnte Aegypten auch schon als der Feind Israels von alten Zeiten her genannt werden, wenn auch nicht gerade augenblicklich besondere Feindseligkeiten von seiner Seite waren geübt worden. In Beziehung auf die Edomiter aber werden wir allerdings veranlasst anzunehmen, dass sie vor kurzem sich wieder müssen feindselig bewiesen haben, wenn auch nur durch partielle und sehr vorübergehende Einfälle ins jüdische Land. Allein dass dieses zu der von uns angenommenen Zeit geschehen war, ergibt sich ja auch deutlich aus Am. 1, 11.

Dass das Zeitalter Joels nicht später fällt, als das des Amos, darüber sind gegenwärtig auch bei weitem die meisten Ausleger einverstanden; mit Unrecht aber meinen manche ihn in eine noch frühere Zeit setzen zu müssen.

So setzen Credner (der Proph. Joel. Halle 1831), Movers (Chronik S. 119f.), Hitzig, Ewald, Meier, Keil, Davidson ihn in die erste Zeit der Regierung des jüdischen Königs Joas, bevor die damascenischen Syrer unter Hasael ihren Einfall in Juda gemacht hatten, deren Abzug Joas sich durch Hingabe des Tempelschatzes erkaufte (2. Kön. 12, 18. 19; vgl. 2. Chron. 24, 23. 24., nach welcher letzteren Stelle es sogar scheint, als hätten die Syrer Jerusalem selbst eingenommen), zwischen 870 und 850 v. Chr. Man meint, wenn dieses Ereigniss vorhergegangen wäre, so würde Joel nicht unterlassen haben, auch die Syrer mit unter den zu bestrafenden Feinden Israels zu nennen, wie Amos 1, 3ff. Allein das würde nur dann richtig sein, wenn die von uns angenommene Abfassungszeit des Buches sehr bald nach jenem Einfalle der Syrer fiele. Aber es war seitdem wenigstens ein halbes Jahrhundert vergangen, innerhalb dessen von weiteren Feindseligkeiten der Syrer gegen die Juden nichts bekannt ist. Wenn aber dergleichen nicht kurz vorher stattgefunden hatten, wie die Feindseligkeiten der Phönicier, Philister und Edomiter, so war um so weniger Veranlassung die Syrer ausdrücklich hervorzuheben, da ihr Land dem der Juden gar nicht so ganz nahe lag, sondern durch das Reich Israel davon getrennt war.

Noch höher rückt Bunsen (Gott in der Gesch. I, 321ff.) den Joel hinauf, etwa 15–25 Jahre nach dem Einfall des ägyptischen Königs Sisak in Juda im 5. Jahre Rehabeams, wobei er den Tempel und die königliche Schatzkammer plünderte (1. Kön. 14, 25). Durch dieses Ereigniss sei Joel zu der Drohung gegen Aegypten 4, 19 veranlasst worden. Allein dass zu einer solchen Annahme keine Berechtigung stattfindet, ergibt sich aus dem vorher Bemerkten. Auch ist gar nicht wahrscheinlich, dass in diesem frühen Zeitalter die Propheten ihre Weissagungen schon niedergeschrieben und so ausgegeben haben sollten.

Auch nach der hier entwickelten Ansicht über das Zeitalter Joels ist er wohl der früheste der Propheten, von denen sich uns von ihnen selbst niedergeschriebene Weissagungen erhalten haben; nur hinsichtlich Sach. Kp. 9 kann man zweifelhaft sein, ob nicht dessen Abfassung noch etwas früher fällt.

In schriftstellerischer, poetischer Beziehung gehört Joels Weissagung zu den schönsten Erzeugnissen der hebräischen Litteratur; sie wird an blühender, lebendiger Schilderung von keinem anderen übertroffen. Aber auch in prophetischer, messianischer Beziehung ist sie wichtig, obwohl sie allerdings in dieser hinter den Weissagungen mancher anderen Propheten etwas zurücksteht.

Bei Joel wird das messianische Heil noch an das Bestehen der damaligen Verhältnisse des jüdischen Reiches, an Jerusalem und Zion angeknüpft und die anderen Völker nur als Feinde Jehova's aufgeführt, nicht als solche, die einst am Heile des Volkes Gottes theilnehmen sollen. Ebenso ist hier auch die Idee des Messias als einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit nicht hervorgehoben, sondern als Bewirker des Heils wird nur im Allgemeinen Jehova bezeichnet. Dafür aber findet sich hier die Verheissung der allgemeinen Ausgiessung des Geistes Gottes, was seine wesentliche Erfüllung in der christlichen Kirche, namentlich bei der ersten Gründung derselben gefunden hat, wenn es gleich in der Prophetie sich zunächst nur auf das Volk Juda bezieht. Doch finden sich wenigstens Andeutungen, dass auch Menschen anderer Völker mit daran theilnehmen werden 3, 2. 5.

3. Amos.

Der Name dieses Propheten, עָמוֹס, kommt ausser diesem Buche (1, 1; 7, 8ff.; 8, 2) im A. T. nicht weiter vor, weder in Beziehung auf diesen Propheten selbst, noch in Beziehung auf eine andere Person. Die Kirchenschriftsteller identificiren ihn zum Theil irrthümlich mit dem Vater Jesaja's (vgl. S. 448).

Amos war (nach 1, 1; 7, 14) Viehhirte, Besitzer einer Heerde zu Thekoa, einer kleinen Stadt im Stamme Juda, 12 römische Meilen südlich von Jerusalem, bei der davon genannten Wüste von Thekoa (2. Chron. 20, 20; 1. Makk. 9, 33), dem Anfange der grossen arabischen Wüste. Er war, wie er selbst 7, 14 sagt, nicht aus einer Prophetenfamilie und wohl auch nicht zur prophetischen Thätigkeit auf besondere Weise vorbereitet, sondern „Viehhirte und Sykomoren ziehend"; folgte aber willig dem

Rufe Jehova's, als dessen Befehl an ihn erging, als **sein** Prophet aufzutreten, und zwar für Israel (das Reich der 10 Stämme); jedoch nur für kürzere Zeit, wie sich aus 1, 1 schliessen lässt.

Dort wird die **Zeit** der Aussprüche des Amos bezeichnet a) als die Regierungszeit des jüdischen Königs Usia und des israelitischen Jerobeam, Sohnes des Joas, also die frühere Zeit Usia's und die letzte Zeit Jerobeams II; (vgl. 7, 10, wonach Jerobeam damals israelitischer König war) und b) „zwei Jahre vor dem Erdbeben". Von diesem Erdbeben ist in den geschichtlichen Büchern nirgends die Rede, aber Sach. 14, 5 in einer vor-exilischen Weissagung aus dem Zeitalter Jeremia's, wo es heisst: „ihr fliehet, wie ihr flohet vor dem Erdbeben zur Zeit Usia's, des Königes von Juda". Das Jahr, in welchem das Erdbeben stattfand, lässt sich nicht näher ermitteln. Aber jene Angabe in der Ueberschrift unseres Buches beschränkt die darin enthaltenen Aussprüche auf das **eine** Jahr (2 Jahre vor dem Erdbeben), und vermuthlich hat seine öffentliche prophetische Wirksamkeit überhaupt nicht länger gedauert. Amos muss, als der göttliche Ruf an ihn erging, seine Heimath und das jüdische Land überhaupt verlassen und sich in das Reich Israel begeben haben, und vermuthlich ist er von dort später in seine Heimath zurückgekehrt. — Im Reiche Israel war er, wie es scheint (7, 13), besonders zu Bethel wirksam, einem Hauptorte für den israelitischen Cultus, wo namentlich wohl der israelitische König seinen Gottesdienst zu verrichten pflegte, da es zugleich eine königliche Residenz war, wo der König einen Pallast hatte, in welchem er wohl von Zeit zu Zeit residirte, obgleich seine eigentliche Residenz damals Samaria war.

Zu Bethel widersetzte sich ihm namentlich der dortige Priester (Oberpriester am dortigen Heiligthume) **Amazia**. Dieser klagte ihn beim Könige Jerobeam an, als Verschwörung im Lande anrichtend durch den Inhalt seiner Weissagungen, indem er verkünde, der König werde durchs Schwert umkommen und das Volk aus dem Lande weggeführt werden; den Amos selbst forderte er auf, doch wieder nach Juda zu gehen, dort zu weissagen und sein Brod zu essen, nicht aber zu Bethel, wogegen Amos auf den göttlichen Ruf, der an ihn ergangen sei, hinwies (7, 10 ff.). Aber, wie schon angedeutet, länger als höchstens ein Jahr kann Amos seine dortige prophetische Thätigkeit nicht fortgesetzt haben.

Das uns vorliegende Buch zerfällt in zwei, in der Form der Darstellung sich unterscheidende Theile.

A. Kpp. 1—6, einfache prophetische Aussprüche, Drohreden.

Davon sind die ersten 1, 2 - 2, 5, Strafreden wider verschiedene benachbarte Völkerschaften: a) Damascus, das damascenische Syrien, 1, 2—5; b) die Hauptstädte der Philister V. 6 - 8; c) Tyrus V. 9. 10; d) Edom und dessen Hauptstädte V. 11. 12; e) die Ammoniter V. 13 - 15; f) Moab. 2, 1 - 3. Es werden diesen heidnischen Völkerschaften einzeln verschiedene Verbrechen zum Vorwurf gemacht, besonders Grausamkeit gegen Israeliten, und sie mit Verheerung bedroht. Dann folgt g) ein Spruch wider Juda, welches Jehova's Gesetz verachtet und sich durch Lügengötzen irre führen lässt, wesshalb Jehova Feuer wider dasselbe senden werde, das Jerusalems Paläste verzehren solle, 2, 4. 5.

Diese kurzen Sprüche bilden aber nur gleichsam die Einleitung, und der letzte wider Juda den Uebergang zu den folgenden Weissagungen bis 6, 14, welche alle wider Israel gerichtet sind (nur 6, 1 sind die Sorglosen zu Zion neben den Sicheren auf dem Berge Samariens genannt, obwohl gleich nachher der Prophet wieder die Israeliten allein scheint vor Augen gehabt zu haben). Der Prophet rügt nicht politische Fehler, aber mit Ernst straft er die schweren sittlichen und religiösen Gebrechen, welche im Volke herrschten, besonders unter den Grossen, den Götzendienst (zu Bethel, Gilgal und in dem eigentlich zu Juda gehörenden Beerseba), die grausame Härte der Angeseheneren und Reichen (namentlich auch der Weiber 4, 1—3) gegen die Geringeren und Armen, die Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit der Richter, Frivolität, Schwelgerei, Unzucht; er rügt auch bloss äusserlichen Jehovadienst und fordert Recht und Gerechtigkeit (5, 21 ff.). Er ermahnt sie mit Nachdruck, sich zu Jehova zu bekehren, und bedroht sie mit schwerer göttlicher Züchtigung, mit dem Sturze Samariens und der anderen Städte Israels, mit Fortführung ausserhalb des Landes, nach dem Hermon*) hin (4, 2 f.), jenseit Damascus (5, 27; vgl. 6, 7. 14).

B. Kpp. 7—9. Dieser Theil enthält verschiedene Visionen, woran sich deren Deutung und andere prophetische Aussprüche anschliessen.

*) Vgl. Vorl. über Amos zu 4, 3: השלכתנה ist mit den alten Uebersetzern unbedenklich als Hophal zu punktiren, wie sich in einem Cod. de Rossi findet, da das הָ‑ in ההרמונה wenigstens den Accenten nach paragogisch ist, und zwar ohne Zweifel He locale. Wenn man das schwierige ההרמונה nicht für den Namen einer ganz unbekannten Gegend halten will, so möchte das Wahrscheinlichste sein, es auf den Hermon zu beziehen. Vater will auch הַחֶרְמוֹנָה lesen, und wirklich steht in einigen Codd. de Rossi ח statt ה; doch könnte man sich auch wohl denken, dass Amos diesen Berg mit einem ה geschrieben habe. Am Hermon mussten die Israeliten vorbeikommen, wenn sie nach Assyrien oder Syrien abgeführt wurden. Vgl. Ps. 42. 43, das Klagelied wahrscheinlich eines jüdischen Priesters, der in Gefangenschaft am Hermon, an der Quelle des Jordan lebte.

1) Kp. 7, 1-9, Vision, wodurch stufenweise der Untergang Israels und des Hauses Jerobeams dargestellt wird, unter dem Bilde der Heuschrecken, des Feuers, des Senkbleies.

2) Kp. 7, 10-17, Erzählung über die vom Priester Amazia zu Bethel gegen Amos geübte Feindseligkeit, und des Propheten weissagende Drohung gegen ihn und sein Haus, nebst Androhung der Wegführung Israels aus dem Lande.

3) Kp. 8, 1-3, Vision von dem Korbe mit Obst, als Andeutung, dass Israel zum Untergange reif sei, woran sich V. 4-14 eine drohende Strafrede anschliesst, namentlich gegen diejenigen, welche die Armen unterdrücken, verschlingen, welche schmählichen Kornwucher treiben, sowie gegen die, welche dem Götzendienste sich ergeben; Jehova wird grosses Elend und Trauer herbeiführen, auch Hunger und Durst nach dem Worte Gottes (durch den Mund der Propheten).

4) Kp. 9, eine neue Vision, worin der Prophet den Herrn schaut auf dem Altare stehend, Verderben anordnend, vor dem niemand sich zu bergen vermögen wird (V. 1—4). Die Drohung des göttlichen Strafgerichtes geht dann noch weiter fort, Jehova werde das sündige Reich tilgen, alle sicheren Sünder im Volke durchs Schwert umkommen lassen und das Haus Israel unter allen Völkern schwenken; jedoch solle das Haus Jakob nicht ganz und gar getilgt werden, beim Schwenken solle kein Korn auf die Erde fallen (V. 5-10). Daran schliesst sich weiter die Verheissung, dass Jehova die verfallene Hütte Davids wieder herstellen wolle zu ihrer vorigen Festigkeit und ihrem Glanze; Israel soll in Besitz nehmen den Rest Edoms und alle Völker, die nach Jehova's Namen sich nennen werden; dabei wird das Land mit reichlichster Fülle und Fruchtbarkeit gesegnet werden, und die Zerstreuten des Volkes sollen in ihr Land wieder zurückgeführt werden und die verödeten Städte wieder aufbauen, und sie selbst sollen im Lande fest gepflanzt werden (V. 11-15).

Mit dieser messianischen Weissagung schliesst das Buch, dessen übriger Inhalt einen sehr strafenden und drohenden Charakter an sich trägt, so dass Luther sagt (W. A. VI, 2438): „Es bringet aber dieser Prophet fast sein ganzes Buch zu mit eitel Schelten, Dräuen und Schrecken des bevorstehenden göttlichen Gerichts zu predigen. Dass es wohl scheinet, er heisse daher Amos, das ist eine Last, als der ein schwerer und rauher, verdrüsslicher Prediger ist."

Das Buch, wie es uns vorliegt, mit der Ueberschrift 1, 1, welche bei ihrer genauen Angabe der Zeit ohne Zweifel vom Propheten selbst herrührt, kann erst nach dem darin genannten Erdbeben niedergeschrieben sein, und somit jedenfalls mehrere Jahre später, als die prophetische Thätigkeit des Amos in Israel fällt; ob noch bei Lebzeiten Jerobeams oder erst nach dessen Tode, lässt sich nicht ermitteln. Wir haben das Buch wohl als eine vom Propheten selbst in späterer Zeit aufgesetzte Auf-

zeichnung über seine prophetische Thätigkeit im Reiche Israel anzusehen. Dafür spricht auch die angemessene Ordnung der einzelnen Theile des Buches, wohin auch gehört, dass die messianische Verheissung den Schluss des Ganzen bildet.

Was den schriftstellerischen Charakter des Amos betrifft, so ist seine Rede poetisch, auch selbst bei der Erzählung der Visionen, aber dabei im Ganzen sehr einfach, ruhig, abgemessen. Im Allgemeinen ist seine Sprache rein.

Hieronymus (Prooem. in Amos) bezeichnet ihn als imperitum sermone, sed non scientia. Doch ist auch das Erstere, nach Beschaffenheit seiner Schrift, zu stark ausgedrückt und kann sich nur auf einige Abweichungen von der gewöhnlichen Orthographie beziehen (s. de Wette §. 234 Anm. b; Ewald Propheten I, S. 84).

4. Obadja.

Unter Obadja's Namen haben wir eine Weissagung mit der Ueberschrift חֲזוֹן עֹבַדְיָה. Es kann kein Zweifel sein, dass hier עֹבַדְיָה nicht, wie Augusti vermuthet, Appellativum ist: „Weissagung irgend eines Frommen" (so kommt dieses Compositum niemals vor, und die Bezeichnung selbst wäre wunderlich, gegen alle Analogie), sondern Eigenname, wie es öfters vorkommt von verschiedenen Personen verschiedener Zeiten. LXX cod. Vat. u. a. Ὀβδίας, cod. Al. und bei den alexandrinischen Kirchenschriftstellern Ἀβδίας (nach einer andern Aussprache עַבְדִּיָה oder עַבְדְיָה), und so im Lateinischen Abdias. Bei Luther nach dem masorethischen Texte Obadja.

Obadja's Schrift ist wider die Edomiter gerichtet, wie sie gleich mit den Worten beginnt: „So spricht der Herr Jehova לֶאֱדוֹם".

Dieses von Esau abstammende und daher mit den Juden verwandte und ihnen benachbarte Volk hatte zu einer Zeit, wo das Kriegsheer der Juden durch auswärtige Feinde überwunden und gefangen fortgeführt, und Jerusalem selbst eingenommen war, so dass man das Loos darüber warf und seine Bewohner flohen, sich im höchsten Grade schadenfroh und feindselig bewiesen. Dafür bedroht der Prophet dieses falsche Brudervolk; er vergleicht das Haus Jakobs und Josephs (Juda und Israel) mit dem Feuer und der Flamme, das Haus Esau's mit der Stoppel, welche durch die Flamme gänzlich solle verzehrt werden; denn nahe sei der Tag Jehova's über alle Völker, und da werde auch Edom mit seinen Weisen und Helden getilgt werden, trotz der natürlichen Festigkeit des Landes, während das Haus

Jakobs wieder seine Besitzthümer einnehmen, auf dem heiligen Berge Zion Rettung finden, und Jehova's die Herrschaft sein werde.

Zur Ermittlung der Abfassungszeit kommt es zunächst darauf an, von welchem Unheile der Juden die Rede ist, wobei die Edomiter sich so schadenfroh bewiesen hatten. Ziemlich allgemein denkt man an den Untergang Jerusalems durch Nebukadnezar; und das ist gewiss das Richtige. Dann aber kann die Abfassung erst nach diesem Ereignisse geschehen sein.

Jahn denkt an die Einnahme der Stadt unter Jojachin 599 v. Chr., wobei der König selbst mit einer bedeutenden Anzahl Juden fortgeführt ward. Dann könnte man auch eben so gut, da als die Feinde, welche Jerusalem eingenommen und das jüdische Heer geschlagen haben, nicht ausdrücklich die Chaldäer genannt werden, sondern im Allgemeinen נָכְרִים, זָרִים (V. 11), an die Aegypter denken, wie diese 611 v. Chr. den Josia bei Megiddo schlugen und drei Monate darauf nach Jerusalem kamen und den Joahas mit nach Aegypten führten. Allein die ganze Schilderung von dem Verderben Jerusalems und der Juden (V. 11—14. 16; vgl. V. 17. 20f.) lässt kaum zweifeln, dass es sich auf die oben genannte grosse Katastrophe bezieht.

Ganz verkehrt ist, wenn Hävernick, Caspari (der Proph. Obadja 1842), Hengstenberg (die Gesch. Bileams S. 253ff. Anm.), obwohl sie die von uns angenommene Beziehung anerkennen, die darauf sich beziehende Schilderung prophetisch fassen und die Abfassung — wegen der Stellung des Buches im Kanon — in das Zeitalter Usia's setzen. Nicht minder verkehrt aber ist, wenn Hitzig die Abfassung erst in die Zeit nach Alexander setzen will, in Aegypten; zu einer solchen Annahme ist im Inhalte durchaus keine hinreichende Veranlassung, und unstatthaft ist sie schon deshalb, weil die Sammlung der 12 kleinen Propheten wie überhaupt die der Nebiim ohne Zweifel lange vor Alexander veranstaltet ist.

Eine besondere Frage ist nun aber noch die über das Verhältniss unserer Weissagung zu Jer. 49, 7-22. Beide stimmen zum Theil auffallend, selbst wörtlich überein, so dass man nicht umhin kann, eine Abhängigkeit des einen Propheten von dem andern anzunehmen.*) Welcher von beiden der ursprünglichere sei, ist sehr streitig. Wenn aber das Bisherige über Obadja's Zeitalter richtig ist, so lässt sich wohl nicht zweifeln, dass Jeremia der ursprünglichere ist, da seine Weissagung aller Wahrscheinlichkeit nach vor die Zerstörung Jerusalems fällt, vielleicht schon in die Regierung Jojakims, wofür nament-

*) Wenig wahrscheinlich ist Ewalds Annahme, dass bei beiden eine ältere Weissagung zu Grunde liege, welche sowohl Jeremia als Obadja benutzt haben.

lich auch der Umstand spricht, dass in derselben sich keine Hinweisung auf Feindseligkeiten und feindselige Gesinnung von Seiten der Edomiter gegen die Jsraeliten und Juden findet.

Auf jeden Fall hat die Schrift Obadja's, chronologisch betrachtet, eine unangemessene Stellung im Kanon. Veranlasst ist dieselbe aller Wahrscheinlichkeit nach wohl dadurch, wie richtig Schnurrer bemerkt (Dissertat. philol. in Obadiam. Tüb. 1787. 4, in seinen Dissertatt. philol. crit. Gotha u. Amst. 1790. 8. p. 383 ff.) durch den Schluss des Buches Amos 9, 12. Da Obadja's Schrift als eine weitere Ausführung dessen erschien, was Amos hier nur kurz angedeutet hatte, so hat der Urheber der Sammlung der kleinen Propheten ihn wohl auf Amos folgen lassen.

Uebrigens ist uns über die Person dieses Propheten nichts weiter bekannt, als was sich aus seiner Schrift ergibt, wonach er ein Jude zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft war, der den Untergang des Volkes und der Hauptstadt erlebt hatte, und nach V. 20 sich vielleicht selbst mit unter den Weggeführten befand.

5. Micha.

Der Name מִיכָה kommt im A. T. in Beziehung auf mehrere Personen vor; mit dieser Form wechseln die längeren Formen מִיכָיָה, מִיכָיָהוּ. Die letzteren Formen sind als die ursprünglicheren zu betrachten, etymologisch bedeutend: „wer ist wie Jehova?" (vgl. „Michael"), und מִיכָה nur als daraus durch Zusammenziehung hervorgegangen. Unser Prophet wird in dieser kürzern Form genannt in dem Titel wie in der Ueberschrift seines Buches, 1, 1; und so Jer. 26, 18 im Keri, dagegen das Chetib dort מִיכָיָה hat. LXX: *Μιχαίας*; Vulg. und Luther: Micha.

Micha wird sowohl in seinem Buche 1, 1 als Jer. 26, 18 bezeichnet als der Moraschtiter, הַמֹּרַשְׁתִּי, ohne Zweifel nach seinem Geburtsorte Moreschet, wovon Hieronymus, der es Morasthi nennt, sagt (Prolog. in Mich.), dass es noch zu seiner Zeit als ein nicht sehr grosses Dorf in der Nähe von Eleutheropolis (westlich von Jerusalem) vorhanden war. Höchst wahrscheinlich ist dieser Ort 1, 14 gemeint unter der Benennung מוֹרֶשֶׁת גַּת, so genannt wohl, weil er zum Gebiete von Gath gehörte.

Falsch ist, wenn Luther u. A. die Bezeichnung Moraschtiter von Maresa ableiten, מָרֵשָׁה, einer öfters vorkommenden Stadt in der Ebene des Stammes Juda, die auch Micha 1, 15 genannt wird.

Unser Prophet wird durch diese Bezeichnung als Moraschtiter unterschieden von einem anderen älteren Propheten Micha, Sohne des Jemla, einem Zeitgenossen des Elia, zur Zeit des jüdischen Königs Josaphat und des israelitischen Ahab, 1. Kön. 22, 8 ff. Die Kirchenschriftsteller identificiren beide Männer, und dasselbe scheint auch schon der Verfasser der Bücher der Könige gethan zu haben, da er dort V. 28 dem Sohne des Jemla die Worte in den Mund legt, welche den Anfang unseres Buches (1, 2) bilden: שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם, was aber sicher nur auf einer Verwechselung des dem exilischen Zeitalter angehörenden Verfassers dieser Bücher der Könige beruht.

Das Zeitalter unseres Propheten wird in der Ueberschrift 1, 1 angegeben als die Regierungszeit der jüdischen Könige Jotham, Ahas, Hiskia, wonach er ein Zeitgenosse Jesaja's war und wohl nur etwas später fällt als Joel, Amos und Hosea, gegen die Zeit der Auflösung des ephraimitischen Reiches. Ein anderes altes Zeugniss über das Zeitalter Micha's und über eine in unserm Buche enthaltene Weissagung als in die Regierungszeit Hiskia's fallend findet sich Jer. 26, 18.

Jeremia erzählt hier, dass seine Ankläger durch Aelteste des Landes auf den Vorgang Micha's des Moraschtiters verwiesen seien, als welcher zur Zeit Hiskia's ebenfalls die völlige Verheerung Jerusalems und des Tempels geweissagt habe — es wird dafür die Stelle Micha 3, 12 förmlich citirt — ohne dass er vom Könige Hiskia und dem Volke getödtet ward, womit man den Jeremia bedrohte. Zugleich weisen sie darauf hin, wie Micha durch seine Frömmigkeit und sein Gebet Jehova bestimmt habe, das verkündete Unheil nicht eintreten zu lassen (vgl. Micha 7, 7 ff.).

Der Inhalt unseres Buches wird in der Ueberschrift bezeichnet als Weissagungen über Samarien und Jerusalem. Der erste Abschnitt 1, 2–16 ist auch ausdrücklich gegen beide Reiche oder deren Hauptstädte gerichtet und hauptsächlich gegen Samarien, das mit gänzlicher Verheerung bedroht wird, welche aber auch bis nach Juda und selbst bis nach Jerusalem dringen werde. Im Folgenden aber tritt eine bestimmte Beziehung auf Samarien nicht weiter hervor. Zum Theil lassen sich zwar die Aussprüche auf beide Reiche gemeinschaftlich beziehen, wie 2. 3, 1–8; aber anderswo tritt ausdrücklich Juda und namentlich Jerusalem als das Object der Weissagung hervor, wie 3, 9 ff.; 4, 9 ff.; 6, 9 ff., und es ist wahrscheinlich, dass der Prophet eigentlich hier in seinen Strafreden überall von Kp. 2 an es zunächst nur mit diesem Reiche, dem er von Geburt angehörte, und wo er ohne Zweifel auch seinen Wohnsitz gehabt hat, zu thun

hat, auch wo er von Jakob und Israel im Allgemeinen spricht wie 3, 1. 8. 9. Es erklärt sich das am besten bei der Annahme, dass, während der erste Ausspruch noch kurz vor der Auflösung des Reiches Israel zu setzen ist, die folgenden wohl nach dieser Katastrophe fallen, wo das Reich Juda allein übrig war, und man daher auch bei den allgemeineren Bezeichnungen Jakob und Israel zunächst an die Mitglieder dieses Reiches dachte. Da würden denn diese Weissagungen alle in die Regierung Hiskia's fallen, welche auch Jer. a. a. O. genannt wird; und eben in die Regierung dieses Königs, nur in die frühere Zeit derselben, fällt auch wohl jener erste Abschnitt. Es erscheint demnach die Angabe der Ueberschrift, wo auch Jotham und Ahas genannt werden, als nicht genau; wahrscheinlich bezieht sich dieselbe auf die ganze Zeit der prophetischen Thätigkeit Micha's überhaupt, nicht gerade auf die Zeit, der die Aussprüche dieses Buches angehören.

Was aber die einzelnen Theile des Buches betrifft, so lässt sich zwar nicht verkennen, dass, auch abgesehen von jenem ersten hauptsächlich auf Samarien sich beziehenden Abschnitte, wir hier nicht einen einzelnen fortlaufenden prophetischen Ausspruch haben mit verschiedenen Abschnitten, sondern verschiedene Aussprüche, die auch wohl ursprünglich nicht alle ganz zu gleicher Zeit erlassen sind. Aber es lässt sich doch hier nicht überall mit Sicherheit ermitteln, wo die einzelnen beginnen und endigen, und noch weniger mit einiger Sicherheit etwas Genaueres über das Zeitverhältniss derselben zu einander angeben. Es ist wohl wahrscheinlich, dass der Prophet selbst verschiedene Aussprüche aus seiner prophetischen Thätigkeit, die er auch wohl früher schon einzeln aufgeschrieben hatte, in späterer Zeit in der Weise, wie sie in dem Buche vorliegen, zusammengetragen hat, und vielleicht ohne auch auf die Beibehaltung der chronologischen Ordnung auszugehen.

Was aber die Richtung der prophetischen Thätigkeit Micha's betrifft, so weit sie aus diesem Buche hervorgeht, so haben seine Aussprüche — anders als vielfach namentlich mit Jesaja und Jeremia der Fall ist — es nicht mit politischen Vergehungen und Missgriffen der Leiter des Staates zu thun, sondern nur, wie die des Amos, mit den religiösen und besonders mit den sittlichen Zuständen des Volkes wie der Oberen.

Der Prophet rügt den im Lande getriebenen Götzendienst (1, 5. 7; 6, 16); besonders straft er die Oberen und Angesehenen wegen ihres gewaltthätigen und räuberischen Verfahrens, welches sie gegen Andere üben, namentlich auch selbst gegen Frauen und Kinder, womit sie das Volk schinden und fressen, wegen ihrer Blutschulden, die sie auf sich laden, wegen ihrer Bestechlichkeit als Richter; er straft die falschen Propheten, die für Geld wahrsagen denen zu Gunsten, welche sie bezahlen, und die dennoch meinen sich auf Jehova stützen zu können; er straft das Volk überhaupt wegen seiner Unzuverlässigkeit, seines lügenhaften, trügerischen Wesens auch selbst im täglichen Verkehr (falsches Maass und Gewicht), wegen seiner Unzuverlässigkeit selbst gegen die am nächsten stehenden Freunde und Angehörigen, wegen der Zwietracht selbst unter den Mitgliedern eines Hauses (7, 6); er klagt, dass fast kein Frommer und Rechtschaffener im Lande zu finden sei (7, 1 f.). Dafür bedroht der Prophet denn das Volk und die Oberen mit göttlichen Strafgerichten, mit Verheerung des Landes (1, 9 ff.; 2, 3 ff.; 7, 13), namentlich Zerstörung Jerusalems und des Tempels (3, 12; 6, 13 ff.), mit Ausstossung der Bewohner und Gefangenschaft (2, 10), namentlich Wegführung nach Babel (4, 10); vergebens werden sie zu Jehova schreien, ohne dass er sie erhört (3, 4). Er ermahnt sie zur Besserung und bringt ihnen zum Bewusstsein, wie gütig Jehova zu aller Zeit gegen sein Volk gewesen sei und wie es Ihm nicht um Opfer verschiedener Art zu thun sei, sondern darum, dass sie Recht üben, Frömmigkeit lieben und demüthig vor Gott wandeln (6, 1–8). Dann aber verkündet der Prophet auch wiederum die Rückkehr der göttlichen Gnade und des göttlichen Segens, bei Vergebung ihrer Vergehungen; im Exil, wohin Jehova sie wandern lässt, wird Er ihnen Errettung zu Theil werden lassen; Er wird die Uebriggebliebenen Israels wieder zu einer zahlreichen Heerde vereinen, unter einem neuen Herrscher, der von uraltem Geschlechte (wie David) aus Bethlehem hervorgehen, mit der Kraft Jehova's das Volk weiden und sie vor allen Angriffen der Feinde wird sicher wohnen lassen; dabei wird der Tempelberg glänzend verherrlicht werden, zahlreiche fremde Nationen werden sich nach dem Zion wenden, um dort göttliche Unterweisung zu suchen, indem sie Jehova als ihren Herrn und Schiedsrichter anerkennen, und unter ihnen hinfort kein Krieg mehr herrschen wird (2, 12. 13; 4, 1–8; 5, 1–8; vgl. 7, 7–20).

Micha's Schreibart ist durchaus poetisch rhythmisch; sie ist am meisten der des Jesaja und auf der andern Seite der des Hosea ähnlich, zum Theil auch nicht weniger schwierig als die des letzteren, und zum Theil nicht weniger abrupt. Er liebt Paronomasien und Wortspiele, mit denen der Abschnitt 1, 10–15 etwas zu sehr überhäuft ist.

6. Nahum.

Der Name נַחוּם = „Trost" (im Griechischen *Ναούμ*, Vulg. und bei uns Nahum, Naum) kommt noch auf einer phönizischen, sowie auf einer griechischen Inschrift vor (נחם, *Νάουμος*, letzteres für einen Mann aus Aradus); im A. T. findet er sich nur in unserm Buche.

Nahum wird in der Ueberschrift bezeichnet als der Elkoschite, הָאֶלְקֹשִׁי, was ohne Zweifel als nomen gentile zu fassen ist, nach seinem Geburtsorte Elkosch. So wird es schon von Eusebius im Chronicon und von Hieronymus (in Nahum prooem.) gefasst, von denen der letztere Helkesaei als ein kleines, damals fast ganz verfallenes Dorf in Galiläa bezeichnet, welches man ihm als den Geburtsort Nahums scheint gezeigt zu haben.

An dieses galiläische Helkesaei zu denken, ist bis zu Anfang des vorigen Jahrhunderts die ganz herrschende Ansicht gewesen. Nach der Zeit aber hat man zum Theil an einen Ort in Assyrien denken wollen, Alkosch oder Elkosch, an der östlichen Seite des Tigris, nicht weit von der Stadt Mosul und dem alten Ninive entfernt, wo man das angebliche Grab Nahums zeigt; so unter Andern J. D. Michaelis, Eichhorn und noch Ewald u. A.; s. auch Ritter Erdkunde IX, 742 ff. Man denkt sich dann, dass Nahum hier von israelitischen Eltern geboren sei, welche sich in Assyrien im Exil befanden. Doch hat diese Annahme wenig für sich. Wenn der Prophet auch dort geboren wäre, so würde sich daraus doch nicht ergeben, dass er dort auch gestorben wäre. Das angebliche Grabmal Nahums ist nach Layard nicht eben sehr alt und ohne Zweifel erst christlichen Ursprungs; wahrscheinlich ist man durch die wohl zufällige Aehnlichkeit des Namens des assyrischen Ortes mit der Bezeichnung Nahums als des Elkoschiten erst in ziemlich später Zeit dazu veranlasst, diese Bezeichnung von jenem Orte abzuleiten, und irgend ein Monument, welches sich dort fand, als das Grabmahl des Propheten zu betrachten, dessen Schrift ganz gegen Ninive gerichtet ist.

Der Inhalt von Nahums Weissagung entspricht der Ueberschrift: Ausspruch über Ninive, Buch des Gesichtes Nahums des Elkoschiten.

Es kommt nicht darauf an, ob man das Buch in zwei Aussprüche zerlegt, wovon der zweite mit 3, 1 beginne, oder ob man dort nur einen Abschnitt annimmt; auf jeden Fall bezieht das Ganze sich auf dieselben Verhältnisse und ist auch gleichzeitig niedergeschrieben. Es ist ganz gegen Ninive, die Hauptstadt des assyrischen Reiches, und dessen König gerichtet, die mit völligem Untergange bedroht werden wegen ihrer feindseligen Unternehmungen gegen Jehova, sein Volk und dessen Hauptstadt.

Die **Abfassungszeit** wird verschieden angegeben. Ich bemerke darüber Folgendes:

a) Kein Zweifel kann darüber sein, dass Ninive noch als Hauptstadt des assyrischen Reiches bestand. Die assyrische Monarchie ward gestürzt und Ninive erstürmt durch die Meder unter Cyaxares in Verbindung mit den Chaldäern unter Nabopolassar, dem Vater Nebukadnezars, etwas vor dem Jahre 600 v. Chr. Die Schrift muss also vor dieser Zeit verfasst sein.

b) Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich ferner annehmen, dass die Abfassung einige Zeit nach der Niederlage und dem Abzuge des Kriegsheeres des Sanherib von Jerusalem fällt, aber noch vor dem Tode dieses Königs, der in einem Tempel zu Ninive von zweien seiner Söhne ermordet ward.

Unverkennbar muss Juda und Jerusalem vor nicht langer Zeit durch Ninive und den assyrischen König sehr gelitten haben, wie das ganz besonders nach der Auflösung des Reiches Israel unter Hiskia, besonders im 14. Jahre desselben unter Sanherib der Fall war. Mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass der Prophet diesen Fürsten und dessen Unternehmung gegen Jerusalem meint 1, 11: „Von dir (Ninive) ist ausgegangen der, welcher auf Böses wider Jehova sann, welcher heillose Rathschläge fasste." Dieses ist die gewöhnliche Annahme, auch von Ewald. Aber falsch ist, wenn Ewald meint, es werde hier so davon gesprochen, als ob jener Fürst längst dahin wäre und schon ganz andere Zeiten wären. Der Prophet hat gewiss denselben Fürsten im Sinne 1, 14, bei der Androhung, dass Jehova sein Geschlecht tilgen, dass er aus dem Hause seiner Götter Bilder ausrotten und die Götzenstatuen ihm zum Grabe machen wolle, da er verflucht sei.*)

c) Hierzu passt auch die Stelle 3, 8 ff., wonach die Stadt No Amon (Theben) in Aegypten vor nicht langer Zeit durch ein feindliches Volk muss erobert, und die Bewohner in Gefangenschaft fortgeführt sein.

Es fehlt uns zwar über dieses Ereigniss an bestimmten geschichtlichen Nachrichten; aber nicht unwahrscheinlich ist, dass es mit Jes. 20 zusammenhängt und durch die Assyrer vor dem 14. Jahre Hiskia's geschehen ist, wo denn bei unserer Ansicht über das Zeitalter Nahums sich die Beziehung auf dieses Ereigniss wohl begreift, nicht aber wenn Nahum erst bedeutend später fiele, wie z. B. Ewald und Hitzig annehmen.

*) Vgl. Vorl. über Nahum z. d. St.: קַלּוֹתָ ist vielleicht am besten zu fassen: du bist verflucht. Das Kal kommt zwar in dieser Bedeutung sonst nicht vor, aber das Piel in der activen Bedeutung schmähen, verfluchen, und daher das Nomen קְלָלָה.

Noch bemerke ich, dass Ewald meint, der Prophet müsse sich bei der Abfassung seiner Drohrede in der Nähe von Ninive befunden haben. Allein das ergibt sich aus der Darstellung des Buches keineswegs; vielmehr ist viel wahrscheinlicher, namentlich aus 1, 12 f., dass er sich in Jerusalem oder wenigstens in der Nähe dieser Stadt aufhielt.

In schriftstellerischer Hinsicht ist Nahum sehr ausgezeichnet; seine Darstellung ist originell, sehr poetisch, lebendig, ohne alle Ueberladung.

Messianisches bietet diese Schrift nur in allgemeinerem Sinne dar, in der Androhung des Unterganges der Widersacher des Volkes Gottes, in der Ankündigung, dass Jehova Jerusalem hinfort nicht mehr demüthigen, dass er Juda nicht mehr verderben, vielmehr ihm Veranlassung zu Jubelfesten geben wolle, dass er die Hoheit Jakobs (Juda's) und Israels wiederherstellen wolle (2, 1 ff.).

7. Habakuk.

Der Name dieses Propheten, welcher im hebräischen A. T. nur in Beziehung auf ihn vorkommt, und nur in diesem Buche in den Ueberschriften 1, 1 u. 3, 1, lautet im Hebräischen חֲבַקּוּק = Umarmung, Umschlingung; im Griechischen, LXX und bei griechischen Kirchenschriftstellern, Ἀμβακούμ, wobei die erste Silbe wohl von der Aussprache חַבְקּוּק ausgegangen ist, die Umwandlung des ק aber in der letzten Silbe in μ ohne sonstige Analogie ist, und wobei dahin gestellt bleiben muss, ob sie schon durch den griechischen Uebersetzer selbst geschehen ist, oder erst durch eine sehr alte Corruption entstanden. Im Lateinischen und Deutschen Habacuc, Habakuk.

In den Ueberschriften 1, 1; 3, 1 wird Habakuk bloss als הַנָּבִיא bezeichnet, sonst aber nichts über ihn angegeben, nicht einmal sein Zeitalter; zu dessen Ermittelung sind wir aber bloss an sein Buch gewesen.

In den griechischen Zusätzen zum B. Daniel, in der Geschichte des Drachen zu Babel (V. 33 ff.) wird Habakuk als derjenige genannt, welcher durch den Engel des Herrn aus Judäa nach Babel geführt sei, um den Daniel in der Löwengrube zu speisen; darnach würde er zur Zeit des babylonischen Exils oder nach demselben unter Cyrus gelebt haben. Da aber diese ganze Erzählung durchaus den Charakter einer apokryphischen fabelhaften Dichtung an sich trägt, so ist auf dieselbe für die Bestimmung des Zeitalters des Propheten nicht das Mindeste zu geben, und eben so wenig

auf die Angaben des Pseudo-Epiphan. (de vitis prophetarum) und anderer Kirchenschriftsteller, so wie der Rabbinen, die auch unter einander wenig zusammenstimmen; s. de Wette §. 242 Anm. a, und Delitzsch de Habac. proph. vita et aetate. Leipz. 1842.

Das Buch selbst zerfällt in zwei Theile: 1) Kpp. 1. 2 mit der Ueberschrift: Ausspruch, welchen schaute Habakuk der Prophet; 2) Kp. 3 mit der Ueberschrift: Gebet des Propheten Habakuk עַל שִׁגְיֹנוֹת.

Beide Theile beziehen sich wesentlich auf dieselben Verhältnisse, behandeln sie jedoch in verschiedener Weise, auf das Gericht, welches Jehova über sein Volk durch ein fremdes Volk androht oder übt, nämlich die Chaldäer, welche 1, 6 namentlich genannt werden. Die Weissagung im ersten Theile ist zum Theil dialogisch eingekleidet, in Reden des Propheten und Jehova's.

Der Prophet ist tief betrübt über das innere Verderben seines Volkes, die Gewaltthätigkeiten im Lande, die Ungerechtigkeiten, die Unterdrückung der Gerechten durch die Frevler, die Erschlaffung des Gesetzes (darauf bezieht sich ohne Zweifel 1, 2-4; ob auch 1, 13?). Auf diese Klage des Propheten antwortet Jehova durch Hinweisung auf das Strafgericht, welches Er durch die Chaldäer bereite, welche näher geschildert werden als ein furchtbares Volk, das mit gewaltiger Schnelligkeit und Erfolg seine Eroberungszüge über die ganze Erde ausbreitet (1, 5-11). Der Prophet erkennt darin ein gerechtes Strafgericht Jehova's, der zu rein sei, um Böses zu schauen, vertraut aber dem lebenden, nicht sterbenden*) Gott, dass er den Verwüster nicht ohne Aufhören werde gewähren lassen (1, 12-17). In Kp. 2 wird dann bestimmter verkündet und als zu seiner Zeit sicher eintretend bezeichnet, dass das übermüthige, verheerende, unersättliche Volk wieder erfahren werde, was es andern Völkern bereitet habe, dass es Gegenstand der Schmach und des Spottes sein werde, ohne dass seine Götzenbilder ihm helfen werden; solches Gericht werde dahin führen, dass die Erde voll werde von der Erkenntniss der Herrlichkeit Jehova's (V. 14); der Gerechte aber (im Volke Gottes) werde durch sein gläubiges Vertrauen leben (V. 4).

Ueber die Abfassungszeit dieser Weissagung, sowie über das Zeitalter Habakuks überhaupt sind die Ansichten sehr verschieden. Aus dem Inhalte ergibt sich deutlich so viel, a) dass die Chaldäer damals schon ihre Eroberungs- und Ver-

*) Vgl. Vorl. über Hab. zu 1, 12: Mit Recht liest Ewald תָּמוּת statt נָמוּת; letzteres ist durch Tikkun Sopherim in den Text gekommen. — Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1858. 2. S. 352f.

heerungszüge nach Westen hin ausgedehnt hatten, und b) auf der anderen Seite, dass dieses erst seit kurzem angefangen hatte, und dass sie nach Juda und Jerusalem noch nicht gekommen waren, so dass sie hier bisher wenig bekannt waren. Dies geht deutlich aus der Art und Weise hervor, wie 1, 6 ff. von ihnen die Rede ist. Wir werden daher am wahrscheinlichsten die Regierungszeit Jojakims annehmen.

Entschieden falsch ist, wenn Einige ihn erst in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer setzen; ebenso aber ist unzulässig, wenn Andere ihn in das assyrische Zeitalter haben hinaufrücken wollen.

Kp. 3 gibt sich, auch abgesehen von der besonderen Ueberschrift, durch seinen ganzen Charakter und Ton als ein von Kpp. 1. 2 verschiedenes Lied zu erkennen, was Bertholdt, Justi (Habakuk 1821) u. A. mit Unrecht geleugnet haben. Es ist ein psalmartiges Gebet, welches auch in unserer Psalmensammlung hätte Platz finden können. Dass es auch zum öffentlichen musikalischen Vortrag angewandt ist, dafür spricht sowohl die Ueberschrift (vgl. Ps. 7, 1) und die Unterschrift, als auch das dreimal vorkommende Sela (V. 3. 9. 13).

Auf erhabene Weise schildert der Prophet hier, was er nach göttlicher Offenbarung im Geiste vernommen, wie Jehova erscheinen werde, Gericht zu halten über die sein Volk bedrängenden Widersacher (ohne Zweifel die Chaldäer), seinem Volk und seinem Gesalbten zu Hülfe; er fleht, Jehova möge doch im Laufe der Jahre dieses Gericht vollziehen, und gegen sein Volk, beim Zorne über dessen Missethat, doch an Erbarmen denken. Furcht und Hoffnung wechseln im Gemüthe des Propheten; aber freudige Zuversicht behält die Oberhand.

Im Allgemeinen gehört dieses Kapitel demselben Zeitalter an, wie der erste Theil, fällt aber doch wohl etwas später, in eine Zeit, wo die Chaldäer näher gerückt waren und zum Theil schon Juda selbst bedrängten und bedrückten.

Anerkannt gehört Habakuks Buch, ungeachtet des schon etwas späteren Zeitalters der Abfassung, zu den schönsten Ueberbleibseln der hebräischen Litteratur. An Erhabenheit der Schilderung wird er wohl von keinem der alttestamentlichen Schriftsteller, weder der poetischen, noch der prophetischen, übertroffen; besonders schön und erhaben ist das Lied Kp. 3. Auch durch Reinheit der Sprache zeichnet er sich aus.

8. Zephanja.

Name: Hebr. צְפַנְיָה = Jehova birgt, schützt (ein im A. T. öfters vorkommender Name); LXX Σοφονίας, Vulg. Sophonia (nach der Aussprache צֹפֶנְיָה als Particip); Luther Zephanja.

Die Abkunft Zephanja's wird in der Ueberschrift 1, 1 bis auf die vierte Generation angegeben, bis auf seinen Ur-urgrossvater Hiskia. Hierbei denken Manche an den jüdischen König Hiskia,*) und das ist auch nicht unwahrscheinlich.

Man würde allerdings erwarten, dass derselbe dann ausdrücklich als König von Juda bezeichnet wäre; aber der Umstand selbst, dass das Geschlecht des Propheten so weit zurückdatirt ist, macht im höchsten Grade wahrscheinlich, sowohl dass sein Geschlecht kein unansehnliches, als auch namentlich dass derjenige, bis auf den es zurückgeführt ist, ein besonders angesehener und bekannter Mann war. Den Zeitverhältnissen nach ist ein solches Verhältniss zwischen unserem Propheten und dem Könige Hiskia gar wohl möglich.

Wir besitzen von ihm eine kleine Schrift, welche aus einem zusammenhangenden Ausspruche besteht, in verschiedenen Absätzen, die aber sicher nicht zu verschiedenen Zeiten verfasst sind.

Der Prophet ist tief bewegt durch den Götzendienst, der neben dem äusseren Jehovadienste in Jerusalem und Juda getrieben ward, und verkündigt ein allgemeines göttliches Strafgericht, welches nahe bevorstehe und schrecklich Alles tilgen werde (Kp. 1); er ermahnt sein Volk, in sich zu gehen, ehe die Zorngluth Jehova's über sie komme, die sich über die Völker ergiessen werde, namentlich über die Philister, die Moabiter und Ammoniter, die Aethiopier und besonders die Assyrer mit ihrer Hauptstadt Ninive (Kp. 2). Die Drohung wendet sich dann von neuem namentlich gegen Jerusalem, das entweiht wird durch die Ungerechtigkeit seiner Oberen und Richter, das Treiben seiner Propheten und Priester; vergebens hat Jehova sie schon so oft zur Busse ermahnt; jetzt ist der Gerichtstag nahe, wo Jehova Völker versammelt, um über die Frevler seines Volkes seinen Grimm auszugiessen (3, 1–8).**) Diese Völker selbst wird er dann erwecken, dass sie seinen Namen anrufen und ihm einmüthigen Herzens dienen; in Juda aber wird nach Tilgung der Frevler und Uebermüthigen ein gebeugtes, geringes Volk übrig bleiben, das in Gerechtigkeit lebt und Jehova vertraut; dann wird Jehova Jerusalem verherrlichen, ihre Unterdrücker vernichten,

*) So schon Aben Esra, und so noch Eichhorn, Hitzig, F. Ad. Strauss Vaticinia Zeph. comment. illustr. Berl. 1843, Hävernick, Keil u. A.

**) 3, 8 ist das Suff. in עֲלֵיהֶם wohl nicht, wie noch Ewald, Hitzig, Strauss u. A. wollen, auf die Völker zu beziehen, sondern auf die frevelhaften Juden.

alle Zerstreuten seines Volkes zurückführen, und sie fortan kein Elend mehr schauen lassen (3, 9-20).

Als das Zeitalter Zephanja's wird in der Ueberschrift die Regierung des jüdischen Königs Josia (642—611 v. Chr.) angegeben; und dieses stimmt auch durchaus zum Inhalte der Weissagung und den darin vorausgesetzten Verhältnissen.

Aus der Drohung wider Assyrien und Ninive 2, 13-15 ergibt sich, dass das Orakel vor der Zerstörung dieser Stadt und Auflösung der assyrischen Monarchie durch die Meder und Babylonier abgefasst ist, also auf keinen Fall später, als unter der Regierung Josia's. Wir finden hier auch einen ähnlichen Zustand des jüdischen Volkes, wie in den in dieses Zeitalter fallenden Weissagungen Jeremia's, mannigfaltigen Götzendienst, falsche Propheten u. dergl.

Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich auch annehmen, dass die Abfassung noch vor der Wiederauffindung des Gesetzbuches im 18. Jahre Josia's fällt; wenigstens findet sich keine Andeutung einer solchen Reform des Gottesdienstes, wie Josia sie damals im ganzen Lande veranstaltete; es müsste denn die Abfassung wenigstens geraume Zeit hernach fallen, was aber wegen der Weissagung wider Ninive 2, 13–15 nicht wahrscheinlich ist.

Gegen diese Annahme entscheiden auch durchaus nicht einige Stellen, welche man theilweise dagegen geltend gemacht hat.

a) 1, 8 werden neben den Obersten auch die Königssöhne genannt als Theilnehmer an fremden, heidnischen Sitten. Dies, hat man gemeint, konnte nicht vor dem 18. Jahre Josia's der Fall sein, da derselbe bei seinem Regierungsantritt erst 8 Jahre alt war. Allein es ist nicht nöthig, den Ausdruck gerade auf Söhne des regierenden Königs zu beziehen; es können seine Brüder und andere Abkömmlinge des davidischen Hauses gemeint sein.

b) Aus den Worten „Rest des Baal" 1, 4 hat man geglaubt folgern zu können, dass die Reform Josia's schon begonnen hatte. Allein wenn dieses auch richtig wäre, könnte die Abfassung doch vor dem 18. Jahre Josia's geschehen sein, da dieser Fürst nach 2. Chron. 34, 3ff. schon vom 12. Jahre seiner Regierung an begann, Jerusalem und Juda vom Götzendienste zu säubern. So wird denn die Abfassung von Jahn, v. Cöln (Spicileg. observat. exeget. crit. in Zeph. Breslau 1818. 4), Hitzig, Keil zwischen dem 12. und 18. Jahre Josia's gesetzt. Dies mag auch richtig sein, obwohl jene Stelle es nicht nothwendig macht, da die Worte sich auch einfach so fassen lassen, wie Ewald u. A.: „den Baaldienst bis auf den letzten Rest."

c) Noch weniger folgt aus 3, 4: „ihre Priester entweihen das Heiligthum, verletzen das Gesetz", dass dieses nach dem 18. Jahre Josia's falle, da das Gesetz Jehova's ja auch vorher kein ganz unbekanntes gewesen sein kann, und auch bis dahin von dessen Uebertretung durch frivole Priester

gar wohl die Rede sein konnte. Vgl. Jer. 2, 8; 8, 8, welche Weissagungen aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls vor jenem Ereignisse fallen (vgl. auch S. 331).

Am wahrscheinlichsten ist ferner wohl, dass die Abfassung in die Zeit fällt, wo die Scythen ihre verheerenden Züge in Asien machten und bis nach Palästina ausdehnten.

Uebrigens geht aus der Weissagung hervor, dass der Prophet sich wenigstens bei der Abfassung muss in Juda und zu Jerusalem aufgehalten haben. Etwas weiteres ist uns über seine persönlichen Verhältnisse nicht bekannt.

In prophetischer Hinsicht ist unsere Schrift merkwürdig besonders durch die Verkündigung der Bekehrung heidnischer Völker, selbst solcher, die das Strafgericht an Israel vollziehen, zum Dienste Jehova's, und sogar vor der Bekehrung Israels. Eine Verheissung über die Person des Messias hat Zephanja nicht.

Zu erwähnen ist noch, dass in der älteren christlichen Kirche auch eine apokryphische Schrift unter Zephanja's Namen (ἀνάληψις oder προφήτεια τοῦ Σοφονίου προφήτου) vorhanden war, aus der Clemens Al. Strom. V. p. 585 und Pseudo-Epiph. de vitis prophet. Stellen citiren. In der Synopsis scripturae sacrae und bei Nicephorus Stichometria Num. 9 wird sie unter den Apokryphen des A. T. aufgeführt, und ihr Umfang von letzterem auf 600 Stichen angegeben.

9. Haggai.

Name: חַגַּי = festivus, LXX Ἀγγαῖος, Vulg. Aggaeus, im Deutschen Haggai; der Name kommt nur in Beziehung auf diesen Propheten vor, ist aber eigentlich = חַגִּי Gen. 46, 16; Num. 26, 15.

Haggai wird — ausser wiederholt in seinem Buche — auch Esra 5, 1; 6, 14 genannt. Er war ein Zeitgenosse Serubabels, mit dem er wohl aus dem Exil nach Jerusalem gezogen sein mag, wo er sich später aufhielt, und neben Sacharja die Wiederaufnahme des unter Cyrus begonnenen, bald aber gehemmten Baues des neuen Tempels durch seine Weissagungen zu betreiben suchte. Nach Hagg. 2, 3 vermuthet Ewald — und das ist allerdings nicht unwahrscheinlich, wie auch Hävernick und Keil urtheilen — dass Haggai zu denjenigen gehörte, welche noch den alten Tempel gesehen hatten. Hiernach muss

er bei der Errichtung des neuen und zur Zeit seiner prophetischen Thätigkeit, wo seit der Verbrennung des alten Tempels schon beinahe 70 Jahre verflossen waren, in hohem Alter gestanden haben.

Hieronymus Comment. ad Agg. 1, 13 erwähnt, dass Einige von Haggai, Johannes dem Täufer und Maleachi die Meinung hegten, sie seien eigentlich Engel gewesen und hätten nur Scheinkörper gehabt. Bei Haggai stützte sich das auf sein Buch 1, 13: „da sprach Haggai, מַלְאַךְ יְהוָה"; wozu kommt, dass bei seinem Namen niemals der seines Vaters mitgenannt wird, woraus sich schliessen lässt, dass dieser nicht gerade eine bekannte angesehene Person war. Schon Cyrillus Alex. weist eine solche Vorstellung als unsinnig zurück.

Unser Buch Haggai, welches ohne Zweifel in der vorliegenden Gestalt von ihm selbst verfasst und ausgegeben ist, enthält vier kurze prophetische Aussprüche, zunächst an Serubabel und Josua, genau datirt nach Jahr, Monat und Tag; sie fallen darnach alle in das zweite Jahr des Darius Hystaspis, in den 6., 7., und die beiden letzten in den 9. Monat (auf denselben Tag); der erste auch mit einem geschichtlichen Nachtrage über die Wirkung des Ausspruches. Sie beziehen sich alle auf die Wiederrichtung des Tempels.

Der Prophet ermahnt seine Volksgenossen, welche selbst in getäfelten Häusern wohnten, dass sie doch das Haus Gottes nicht sollten wüste liegen lassen; dafür strafe Jehova sie mit Misswachs, mit Unfruchtbarkeit des Landes, wie der Menschen und des Viehes (1, 1–11). Diese prophetische Mahnung hatte zur Folge, dass nach drei Wochen der Tempelbau, der seit Cyrus geruht hatte, förmlich wieder aufgenommen ward, wie 1, 12–15 erzählt wird. Bald, im folgenden Monate, findet der Prophet sich veranlasst, seine Volksgenossen, namentlich diejenigen, die noch den alten Tempel in seiner Herrlichkeit gesehen hatten, darüber zu beruhigen, dass der neue gegen denselben an Umfang so sehr nachstehen werde; er ermahnt, rüstig am Werke fortzuarbeiten und verheisst, dass in Kurzem die Herrlichkeit des neuen Hauses grösser als die des alten sein solle, da Jehova ihm die Kostbarkeiten aller Völker zuströmen lassen und an dieser Stätte Frieden, Heil schaffen werde (2, 1—9).*) Von den beiden letzten auf denselben Tag fallenden Aussprüchen hebt der erstere hervor, dass der noch fortwährend auf dem Volke ruhende Unsegen die Folge ihrer Unreinheit sei, dass Je-

*) V. 7 hat Luther das חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם übersetzt: „aller Heiden Trost", wie Hieron.: „desideratus cunctis gentibus." Es ist aber von den Schätzen der Völker gemeint, welche sie dem Tempel zuführen werden (vgl. 1. Sam. 9, 20), und vielleicht חֲמֻדֹת auszusprechen, da das Prädicat בָּאוּ im Plural steht.

hova sie aber von nun an mit reichlicher Fruchtbarkeit segnen wolle (2, 10—19); der zweite aber (V. 20—23), dass Jehova zwar eine allgemeine Umwälzung bewirken, Throne und Reiche stürzen werde, dass er aber den Serubabel, den er erwählet, in seinen besonderen Schutz nehmen werde.

Serubabel, ein Sprössling aus dem davidischen Hause, kann hier als Typus für Christus betrachtet werden, während sich eine bestimmte Verheissung über die einstige Erscheinung eines anderen persönlichen Heilandes bei Haggai nicht findet; aber messianisch in weiterem Sinne ist doch die Verheissung über die künftige Verherrlichung des neuen Gotteshauses (2, 6—9), so wie die über die künftige Erschütterung Himmels und der Erde und aller weltlichen Reiche (2, 21 f.).

10. Sacharja.

Dieses Buch besteht aus zwei Haupttheilen, A. Kpp. 1—8, B. Kpp. 9—14, von denen jeder wieder mehrere einzelne Aussprüche enthält. Es ist aber eine Streitfrage, ob die Aussprüche des zweiten Haupttheiles demselben Verfasser angehören, wie die des ersten, oder einem oder mehreren anderen Propheten. Im ersten Theile finden sich Ueberschriften 1, 1. 7; 7, 1, welche als den Propheten, an den das Wort Jehova's ergangen sei, den Sacharja nennen, und als die Zeit die Regierung des Königs Darjavesch (Darius Hystaspis), das zweite und das vierte Jahr desselben, und es findet kein Streit darüber statt, dass ihm die sämmtlichen Aussprüche des ersten Haupttheiles angehören.

Der Name, im Hebräischen זְכַרְיָה, kommt im A. T. häufig vor, von verschiedenen Personen. LXX und Vulg.: *Ζαχαρίας*, Zacharias; Luther: Sacharja.

Der hier genannte Prophet war nach jenen Angaben ein Zeitgenosse des Serubabel und des Hohepriesters Josua, sowie des Propheten Haggai, mit denen er auch Esra 5, 1; 6, 14 zusammen genannt wird. Dort wird er als Sohn des Iddo bezeichnet, dagegen in unserm Buche 1, 1. 7 als בֶּן־בֶּרֶכְיָה (בֶּרֶכְיָהוּ) בֶּן־עִדּוֹ.

Dieses nehmen ältere Ausleger, wie schon Hieronymus und Cyrill: filium Berechjae, filium Iddonis, und suchen dann zu erklären, in welchem Sinne der Prophet zugleich als Sohn des Berechja und als Sohn des Iddo bezeichnet werden konnte. Aber so, wie es hier lautet, könnte es nur gemeint sein: Sohn des Berechja, des Sohnes des Iddo, so dass er also als

Enkel des Iddo bezeichnet würde, während er im Buch Esra der Sohn desselben heisst. Das Letztere liesse sich nun zwar wohl allenfalls durch die Annahme erklären, dass der Vater Berechja früher gestorben oder weniger bekannt gewesen wäre, als der Grossvater Iddo; so konnte es kommen, dass Sacharja öfters mit Ueberspringung seines Vaters nach seinem Grossvater Iddo, als dessen Sohn betrachtet und bezeichnet worden wäre. Doch verhält sich die Sache vielleicht noch etwas anders; worüber später.

Hier erwähne ich noch, dass Neh. 12, 4 unter den Priesterhäuptern, welche mit Serubabel und Josua aus dem Exil zurückkehrten, ein Iddo genannt wird, und ib. V. 16 als dessen unmittelbarer Nachfolger ein Sacharja. Nicht unwahrscheinlich sind beide eben unser Sacharja und unser Iddo, sei es nun, dass der letztere des ersteren Vater oder Grossvater war. Es würde sich daraus ergeben, dass Sacharja aus priesterlichem Geschlechte war und als Priester oder eines der Priesterhäupter unter dem Hohepriester Jojakim (ib. V. 12), dem Sohne und Nachfolger Josua's, fungirte. Dazu stimmt gut, dass er 2, 8 sich als einen Jüngling (נַעַר) bezeichnet, also zur Zeit dieses Ausspruches, in den ersten Jahren des Darius Hystaspis, unter dem Hohepriester Josua, noch ziemlich jung gewesen sein muss.

Kein Streit ist nun darüber, dass diesem Sacharja die Weissagungen im ersten Theile des Buches, Kpp. 1—8, angehören. Sie fallen nach den Angaben 1, 1. 7; 7, 1 in die Zeit des wiederaufgenommenen Tempelbaues, vor der Vollendung des Baues, in die ersten Jahre des Darius Hystaspis, zwischen dem zweiten und den beiden letzten Aussprüchen Haggai's.

Der Prophet ermahnt hier seine Volksgenossen, sich ernstlich zu Jehova ihrem Gotte zu wenden, gegen den ihre Väter so oft ungehorsam waren, und mit allem Eifer sich der Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu befleissigen; dann werde Jehova sie segnen und zahlreich ausbreiten; dann würden ihre Buss- und Fasttage, welche sie seit dem Exil zu begehen pflegten, in Freuden- und Festtage umgewandelt werden.

Es haben diese Aussprüche überhaupt in Beziehung auf sein Volk den Charakter tröstlicher Verheissungen; die Drohungen darin sind nur wider die Feinde des Bundesvolkes gerichtet, welche dasselbe seit so langer Zeit bedrückt hatten. Gleich dem Haggai preist auch Sacharja namentlich den Serubabel und den Josua, die Erbauer des Tempels, und verheisst ihnen göttlichen Segen; dem Josua setzt er zwei Kronen auf als Symbole der priesterlichen und der königlichen Gewalt, welche beide dereinst würden vereinigt werden in dem Sprosse (צֶמַח, nach Jeremia), der da kommen und herrschen werde.

Eingekleidet ist der Inhalt fast aller dieser Weissagungen in symbolische Bilder, die der Prophet in Gesichten schaut. Doch haben diese Bilder öfter etwas Unklares, nicht recht bestimmt Bezeichnendes; es ist der ganze Inhalt der Weissagung zu sehr im Allgemeinen gehalten und entbehrt nicht selten der Kraft und Lebendigkeit.

So unangefochten nun aber der erste Theil unseres Buches hinsichtlich seiner Abfassung durch den nach-exilischen Sacharja ist, so streitig ist in neuerer Zeit, wie es sich in der Hinsicht mit dem zweiten Theile, Kpp. 9—14, verhält, ob auch die hierin enthaltenen Weissagungen demselben Propheten angehören, oder einem oder mehreren anderen Propheten, und zwar namentlich aus früherer Zeit.

Die erste Veranlassung zu Zweifeln hat die Stelle Matth. 27, 9. 10 gegeben, wiefern dort unter Jeremia's Namen ein prophetischer Ausspruch citirt wird, welcher sich in den Schriften dieses Propheten nirgends findet, der aber mit Sach. 11, 12. 13 am meisten Verwandtschaft darbietet, so dass sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass der Evangelist an diese Stelle gedacht hat. Dieses war für den Engländer Mede Veranlassung, dass er (1653) Sach. Kpp. 9—11 geradezu dem Jeremia beilegte; und ihm sind darin Whiston (1722) und andere seiner Landsleute gefolgt, wie auch Döderlein (1787), welche dasselbe auf sämmtliche 6 Kapitel ausdehnten. Später hat man sich für dieselbe Annahme, dass diese Kapitel nicht von demselben Propheten seien, wie die 8 ersten, weniger auf das neutestamentliche Citat gestützt, als auf innere Gründe; und in Deutschland ist in der genaueren Untersuchung und Begründung besonders vorangegangen: B. G. Flügge (Pred. im Hamburgischen † 1792) in einer anonym erschienenen Schrift „die Weissagungen, welche den Schriften des Proph. Zacharias beigebogen sind", Hamburg 1788. Für dieselbe Vorstellung haben sich denn die meisten anderen kritischen Theologen der deutschen protestantischen Kirche erklärt, wie unter andern G. L. Bauer, Augusti, Bertholdt, Eichhorn (Ausg. 4), Rosenmüller (Schol. ed. 2), de Wette (Ausg. 1–3), Hitzig, Ewald, Maurer, Knobel (Prophetismus), Bunsen, (Gott in der Gesch. I, 449ff.), Bleek (Ueber das Zeitalter von Sach. Kpp. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche; in den Theol. Stud. und Krit. 1852. 2. S. 247—332), v. Ortenberg (die Bestandtheile des B. Sacharja. Gotha 1859) u. A. Andere dagegen haben auch in neuester Zeit sich in entgegengesetztem Sinne erklärt, wie namentlich Friedr. Burk. Köster (Meletemata critica et exegetica in Zachariae prophetae partem posteriorem, Cap. 9–14. Gött. 1818), Hengstenberg (Authentie des Daniel und Integrität des Sacharja. 1831. S. 361—388); de Wette (Ausg. 4—6), Umbreit, Hävernick, I. D. Fr. Burger (Études exég. et crit. sur le

prophète Zacharie. Strassb. 1841. p. 118ff.), Stähelin (die messianischen Weissagungen des A. T. Berl. 1847 S. 125ff. 173—177), Keil u. A.*)

Diejenigen Gelehrten aber, welche diese Weissagungen dem Sacharja, dem Verfasser des ersten Theiles, absprechen, stimmen meistens auch darin überein, dass dieselben einer früheren vor-exilischen Zeit angehören, obwohl sie in der näheren Bestimmung der Zeit von einander abweichen. Rosenmüller und Hitzig**) setzen das Ganze in das Zeitalter Usia's; Bertholdt dagegen nimmt wenigstens zwei verschiedene Verfasser an, von denen der eine (Kpp. 9—11) im Zeitalter des Ahas geschrieben habe, der andere (Kpp. 12—14) kurz vor dem babylonischen Exil, unter Jojakim oder Jojachin. Ebenso Knobel, Bunsen, Ortenberg und im Allgemeinen auch Ewald und Hitzig (Ausg. 2 der „zwölf kleinen Propheten" 1852). Diese Ansicht halte ich auch in der Hauptsache entschieden für richtig, dass nämlich a) die sämmtlichen Weissagungen dieses Theiles nicht dem nach-exilischen Propheten Sacharja angehören, sondern einer früheren vor-exilischen Zeit; und b) dass Kpp. 9—11 einem früheren Zeitalter angehören als Kpp. 12—14, jene dem Zeitalter der frühesten Propheten, deren Schriften sich uns erhalten haben, dem Zeitalter des Usia und Ahas, diese dem Zeitalter Jeremia's, und dass sie daher auch wenigstens von zwei verschiedenen Propheten sein müssen.

Ich lege dafür überhaupt kein besonderes Gewicht auf das Citat bei Matthäus.

Wir können wohl als sicher ansehen, dass, indem dieser Evangelist jene Stellen als einen Ausspruch Jeremia's anführt, er nicht einer anderweitigen Ueberlieferung über den Ursprung der betreffenden Weissagung folgt, als welche seit der Sammlung der prophetischen Schriften bei den Juden gewiss die allgemein angenommene war, sondern dass die Nennung dieses Namens nur auf einer zufälligen Verwechselung von Seiten des Evangelisten, einem Gedächtniss- oder Schreibfehler beruht, wie denn auch aus der Beschaffenheit des Citates hervorgeht, dass ihm die Stelle nur nach einer dunklen Erinnerung kann vorgeschwebt haben.

Aber es sind entscheidende innere Gründe, welche uns veranlassen und berechtigen, die Weissagungen dieses Theils dem

*) Ueber die Litteratur dieses Streites vgl. auch Köster a. a. O. p. 10ff. u. Ortenberg S. 1—13. B.

**) Theol. Stud. u. Krit. 1830. 1, u. „Die zwölf kl. Proph." 1. Aufl. 1838.

nach-exilischen Sacharja abzusprechen, und hauptsächlich wieder dieselben, welche uns veranlasst haben, Jes. 40—66 und andere Weissagungen dieses Buches dem Jesaja abzusprechen, weil nämlich die geschichtlichen Verhältnisse, welche hier als gegenwärtig vorausgesetzt werden und an welche die Weissagung sich anschliesst, ganz andere sind, als in dem Zeitalter des Darius Hystaspis, dem die Weissagungen des ersten Theiles angehören.

Dieses kann auch de Wette (Ausg. 4—6) nicht leugnen, und hat daher die nach den stattfindenden Umständen im höchsten Grade unwahrscheinliche und unnatürliche Ansicht hingeworfen, dass der spätere Prophet (Sacharja) hier mit Absicht für seine Aussprüche einen archaisirenden prophetischen Schematismus angewandt habe, um damit seinen Weissagungen die Hülle des Geheimnisses umzulegen. Wenn aber de Wette sagt, der Inhalt dieser Kapitel sei zum Theil räthselhaft, so ist dieses freilich sehr wahr, wenn man von der Voraussetzung der Abfassung im persischen Zeitalter ausgeht: da ist der Inhalt meistentheils unbegreiflich; aber ganz anders gestaltet es sich im Allgemeinen (wenn auch einzelnes Schwierige bleiben mag), wenn wir die wirkliche Abfassung in die Zeiten setzen, in welche wir durch die im Inhalt angedeuteten geschichtlichen Verhältnisse geführt werden. Dazu haben wir die einzelnen kurz zu betrachten.

I. Kpp. 9—11.

Dieser erstere Theil umfasst vier verschiedene Aussprüche: 1) Kp. 9; 2) Kp. 10; 3) Kp. 11, 1–3; 4) Kp. 11, 4–17.

1) Kapitel 9.

Dieser Ausspruch ist gerichtet wider verschiedene fremde Völker, besonders mehrere Nachbarstaaten des israelitischen Volkes, welche mit Verderben bedroht werden, wobei aber in Beziehung auf die Philister verkündigt wird, dass bei ihnen der Götzendienst werde ausgerottet werden, und dass sie hinfort ein Eigenthum Jehova's sein sollen und mitten in Juda wohnen gleich den Jebusitern (V. 1–7). Dem Volke Jehova's aber wird verheissen, dass ihr Gott sein Haus in Zukunft schützen und es nicht mehr der Bedrückung preisgeben wolle; Jerusalem wird aufgefordert zu jubeln, da sein König daher kommen werde, gerecht und siegreich, sanftmüthig, auf einem Eselsfüllen reitend — wodurch er als ein Fürst des Friedens bezeichnet wird; dieser werde allen Krieg verbannen, aber gleichwohl das Regiment über das Land Israel im weitesten Umfange inne haben; wobei zugleich verheissen wird, dass Jehova die im Kerker schmachtenden Juden befreien und sie an einen sicheren Ort bringen werde (V. 8–12). Daran schliesst sich dann die weitere Verkündigung, dass Jehova sein Volk schirmen und sie stärken werde im Kampfe gegen ihre Feinde, namentlich die

Griechen (die Söhne Javans), und sie herrlich werde im Lande sprossen lassen (V. 13–17).

Dass dieser Ausspruch nicht dem persischen Zeitalter angehört, sondern einer viel früheren Zeit, nämlich der des Königs Usia, darauf führt sowohl die Art und Weise, wie vom Bundesvolke, als, wie im Gegensatze hiergegen von den fremden götzendienerischen Völkern die Rede ist.

Was das Erstere betrifft, so geht besonders aus V. 10: „Und ich tilge Wagen aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem, und getilgt wird der Kriegsbogen" deutlich hervor, dass neben Juda und Jerusalem, auch das Reich Israel noch bestand, als selbständiges Reich; vgl. auch V. 13.

Als Feinde aber des Volkes Jehova's werden gleich im Anfange folgende genannt:

1) Das Land Hadrach, oder wahrscheinlicher: das Land Hadrachs (חַדְרָךְ) und Damascus. Nach der Verbindung, worin beide V. 1 genannt werden, lässt sich schliessen, dass Damascus die Hauptstadt jenes Landes war; und da ist am natürlichsten, Hadrach als den Namen seines Fürsten zu fassen (s. Stud. u. Krit. 1852. S. 257 ff.); das Land wäre demnach das damasc. Syrien; und so können wir schon hiernach voraussetzen, dass dieses damals noch ein selbständiges Reich bildete, mit einem eigenen Fürsten; und zwar können wir nach der Weise, wie die zweite Hälfte des Verses sich an die erstere anschliesst, annehmen, dass dasselbe damals sich gegen das Bundesvolk besonders feindselig gestellt hatte. Das damascenisch-syrische Reich ward nun aufgelöst in der ersten Zeit der Regierung des jüdischen Königs Ahas, durch den assyrischen König Tiglat-Pilesar, 2. Kön. 16, 9; Rezin, der letzte König, ward damals durch die Assyrer getödtet. Seit der Zeit blieb Damascus den Assyrern unterworfen, wie nachmals den Chaldäern und dann den Persern; ein selbständiges Reich hat es seitdem nicht wieder gebildet. So werden wir demnach dadurch berechtigt, die Abfassung in eine Zeit vor jener Auflösung des damascenischen Reiches zu setzen, und vor Rezin, also auch vor dem jüdischen Könige Ahas. Vielleicht war Hadrach der unmittelbare Vorgänger Rezins, wo wir denn in die Regierungszeit Jothams oder Usia's geführt werden.

2) Hamath (V. 2). Dieses Reich war zur Zeit Hiskia's vor Kurzem durch die Assyrer erobert und unterworfen (s. Jes. 10, 9; 36, 19; 37, 12 f.). So wie es hier genannt wird, werden wir veranlasst, vorauszusetzen, dass es noch einen eigenen selbständigen Staat bildete, was uns spätestens an das Zeitalter Jesaja's zu denken erlaubt.

3) Tyrus und Sidon (V. 2–4); aus deren Erwähnung lässt sich etwas Bestimmtes über die Zeit der Abfassung nicht entnehmen.

4) Die Philister (V. 5–7). Als deren Hauptstädte werden dieselben vier genannt, wie Am. 1, 6–8 und darnach Zeph. 2, 4; Jer. 25, 20. Besonders zu beachten aber ist, dass es hier V. 5 heisst, aus Gaza werde der König umkommen; was nur dann als natürlich erscheint, wenn die Stadt damals

noch Sitz eines selbständigen Königs war, was im Zeitalter des Darius Hystaspis sicher nicht der Fall war.

Zu demjenigen, was sich aus diesen Stellen ergibt, stimmt nun auch, dass V. 13 namentlich die Söhne Javans als diejenigen genannt werden, gegen welche Jehova die Juden und Israeliten erregen und waffnen wolle, und zwar, wie aus der Anschliessung dieses Verses an V. 12 zu erhellen scheint, weil sie Mitglieder des Bundesvolkes gefangen und von ihrer Heimath fern hielten. Es erinnert uns das an Joel 4, 6, woraus wir ersehen, dass im Zeitalter dieses Propheten — unter Usia — Phönicier und Philister an die (Insel-) Griechen Juden als Sklaven verkauft hatten (s. S. 529f.). Und so werden wir, wenn wir die aus den übrigen Stellen sich ergebenden Momente mit hinzunehmen, berechtigt, aus der Weise, wie hier von den Griechen die Rede ist, zu schliessen, dass die Abfassung in eine Zeit fällt, wo die Verkaufung und Wegführung gefangener Juden nach Griechenland erst vor Kurzem geschehen war, so dass davon die Gemüther der Juden noch aufs lebhafteste afficirt waren, dass also die Abfassung dieser Weissagung ziemlich gleichzeitig mit der des Joel fällt.

2) Kapitel 10.

Dieses Kapitel bildet einen besonderen Ausspruch. Der Prophet ermahnt das Volk, dass es mit seinem Gebete (um Fruchtbarkeit des Landes) sich nicht an die Theraphim und Wahrsager wenden solle, sondern an Jehova, dessen Zorn, eben aus Liebe zu seinem Volke, entbrannt sei wider dessen Hirten, der Juda verherrlichen und dem Hause Josephs (Ephraim) Sieg verleihen wolle; der die Ephraimiter zwar unter die Völker zerstreute, aber sie jetzt, da sie in der Ferne sein gedachten, zurückführen werde aus Aegypten und Assyrien in das Land Gilead und das des Libanons, sie zahlreich mehren und stärken, dagegen Assyrien und Aegypten beugen.

Der Inhalt dieser Weissagung führt in die Regierungszeit des Ahas, bald nach dessen Kriege mit Pekah und Rezin. Darnach würde die Abfassung derselben etwas später fallen, als die von Kp. 9, aber nicht um so viel später, dass nicht beide demselben Verfasser angehören könnten.

Aus dem Inhalte geht hervor:

a) zuvörderst (aus V. 11) dass zur Zeit der Abfassung Assyrien und Aegypten beides mächtige, selbständige Staaten waren, die sich dem Volke Jehova's feindselig bewiesen hatten, und von woher demselben fortwährend am meisten Gefahr drohte; schon dieses führt uns nicht in das persische Zeitalter, sondern im Allgemeinen in das des Jesaja. Eben darauf führt der Umstand, dass hier (V. 10) Assyrien und Aegypten als die beiden Länder hervorgehoben werden, aus denen die zerstreuten Israeliten wieder sollen zurückgeführt werden; vgl. Jes. 11, 11; 27, 13; Hos. 11, 10f.

b) Dass namentlich das Reich Israel schon sehr gelitten hatte, und viele seiner Bewohner sich im Exil befanden (V. 6. 9ff.).

c) Dass aber die Auflösung dieses Reiches durch Salmanassar noch

nicht erfolgt war; denn da würde man ganz Israel oder Samarien als das Land genannt erwarten, wohin die Zerstreuten sollten wieder heimgeführt werden, nicht aber, wie V. 10, bestimmt das Land Gileads und des Libanons, den nordöstlichen Theil des Zehnstämmereiches. Dieses erklärt sich dagegen sehr gut, wenn wir annehmen, dass die Abfassung in die Regierungszeit des Ahas fällt, bald nach dem Kriege des Pekah und des Rezin gegen Juda, nachdem in Folge dessen die von Ahas herbeigerufenen Assyrer unter Tiglat-Pilesar, zugleich mit der Auflösung des damascenisch-syrischen Reiches, vom Reiche Israel die nördlichen und östlichen Districte abgerissen und deren Bewohner nach Assyrien fortgeführt hatten (2. Kön. 15, 29; 1. Chron. 5, 6. 26).

3) Kapitel 11, 1—3.

Diese 3 Verse hängen unmittelbar weder, wie Hofmann (Weissag. u. Erfüll. I. S. 316) will, mit dem Vorhergehenden zusammen, noch, wie Hengstenberg, Hitzig, Ewald und die meisten Ausleger, mit dem Folgenden, sondern scheinen einen Ausspruch für sich zu bilden, wie es auch Flügge, Rosenmüller, de Wette, Knobel ansehen. Es ist darin die Rede von einer Zerstörung des Schmuckes des Jordans, der Cedern des Libanons und der Eichen Basans. Dieses wird meistentheils nur bildlich genommen, von dem Sturze mächtiger Helden oder ähnlich. Allein dann würde die Weise der Ausführung immer etwas sehr Unnatürliches haben.

Nach Vergleichung von Stellen, wie Jes. 37, 24 (2. Kön. 19, 23); Hab. 2, 17; Jes. 14, 8, sind diese Verse sehr wahrscheinlich einfach als eine Wehklage zu nehmen, dass ein nordischer König den Libanon und Jordan ihres Schmuckes beraubte durch vielleicht ganz nutzlose Verheerungen, welche er in seinem Uebermuth anrichtete, wie das nach jenen Stellen sowohl die Assyrer als später die Chaldäer scheinen gethan zu haben. Hier werden wir denn veranlasst, an einen assyrischen König zu denken, da kein Grund ist, diesen Ausspruch in ein anderes und späteres Zeitalter zu setzen, als die beiden vorhergehenden, sowie den folgenden. Am wenigsten werden wir veranlasst, an das persische Zeitalter unter Darius Hystaspis zu denken.

4) Kapitel 11, 4—17.

Eine parabolische Darstellung, welche manches Schwierige und Unklare darbietet, sich aber überhaupt nur erklärt bei Voraussetzung einer Abfassung ungefähr in demselben Zeitalter, auf welches wir Kpp. 9. u. 10 geführt wurden.

Die Darstellung bezweckt offenbar, es als göttlichen Rathschluss darzustellen, dass Jehova das Bundesvolk, da es sich der Führung seines Gottes nicht folgsam erweisen wolle und dieselbe gar nicht nach ihrem Werthe zu

schätzen wisse, zur Strafe sich selbst überlassen werde; Jehova werde hinfort sich weder um den Frieden zwischen den beiden Reichen, Juda und Israel, kümmern, noch auch die fremden Völker ferner abhalten, sein Volk zu beschädigen; er werde dasselbe gottlosen Hirten und Regenten übergeben, welche es nur aufzehren, aber auch selbst der gerechten Ahndung nicht entgehen werden.

Aus dem Ganzen ergibt sich deutlich, dass der Ausspruch einer Zeit angehört, wo noch beide Reiche, Juda und Israel, als Theile des Bundesvolks nebeneinander bestanden; denn die Art und Weise, wie V. 14 von der Vernichtung der Brüderschaft zwischen Juda und Israel die Rede ist, würde sich nicht begreifen lassen, wenn damals eines dieser Reiche nicht mehr existirte. Aus V. 6 ergibt sich deutlich, dass das Volk noch unter der Herrschaft eigener Könige stand, und die ganze Darstellung deutet auf eine Zeit hin, wo es durch schlechte Fürsten regiert ward, die sich um sein Wohl nicht kümmerten. Namentlich ist V. 8 zu beachten, wodurch wir in die anarchische Zeit nach dem Tode Jerobeams II. in Israel geführt werden.

Der Prophet erzählt hier in einer symbolischen Darstellung, dass er drei Hirten in einem Monate getödtet habe. Dieses ist gewiss nicht, wie manche ältere und neuere Ausleger es gefasst haben, von dreierlei Klassen von Volksführern gemeint, sondern von drei Individuen, von drei bestimmten geschichtlichen Personen, die der Prophet als seinen Lesern bekannt voraussetzen konnte, so dass sie durch diese Bezeichnung von selbst darauf geführt wurden, und zwar von drei solchen Personen, welche dem Volke als oberste Häupter und Regenten vorstanden. Da führt uns denn diese Stelle auf eine sehr anarchische stürmische Zeit, wo die Fürsten des Reiches sehr schnell aufeinander folgten; und mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich hier annehmen, dass es sich auf die Verhältnisse des Reiches Israel nach dem Tode Jerobeams II. bezieht, wo in Juda der König Usia herrschte. Bei zweien jener drei Hirten hat der Prophet wohl gedacht an den nur 6 Monate regierenden Sohn Jerobeam's II., Sacharja, und an dessen Mörder Sallum, der nach 2. Kön. 15, 10. 13f. sich der Regierung bemächtigte, aber nach einem Monat wieder durch Menahem ermordet ward; bei dem dritten an einen anderen Usurpator, der sich um diese Zeit — sei es nach der Ermordung des Sacharja oder nach der des Sallum — an die Spitze des Reiches gestellt haben mag, aber sich nur kaum einige Wochen behauptete, und dessen Namen die geschichtlichen Bücher uns nicht nennen, wie sie denn in dem Berichte über die Verhältnisse des Reiches Israel in diesen Zeiten überhaupt sehr kurz und unvollständig sind.

Durch alles dieses werden wir veranlasst zu vermuthen, dass die Abfassung dieser Weissagung in die Regierungszeit

des israelitischen Königs Menahem und die letzte Zeit des jüdischen Königs Usia fällt, also im Allgemeinen in dasselbe Zeitalter wie Kp. 9, jedoch etwas später. Keine Veranlassung aber ist, den Verfasser für einen andern Propheten zu nehmen, als den Verfasser von Kp. 9 und auch wohl der beiden dazwischen liegenden Aussprüche.

Anders aber verhält es sich mit den folgenden Weissagungen

II. Kpp. 12—14,

deren Inhalt uns auch zwar veranlasst, sie in ein früheres Zeitalter zu setzen, als das des nach-exilischen Sacharja, aber in ein späteres, als Kpp. 9—11.

1) Kpp. 12, 1 — 13, 6, mit der Ueberschrift: „Ausspruch des Wortes Jehova's über Israel", ähnlich wie Kp. 9. Es ist eine fröhliche Verheissung für Juda und Jerusalem, die in ihrer Ausführung manches Schwierige darbietet.

Es ist darin die Rede von einem künftigen Angriffe auf Jerusalem von Seiten der anderen Völker der Erde, wobei Jehova sich als der Erretter seines Volkes und seiner Stadt bewähren und die feindlichen Völker durch die Häuptlinge Juda's tilgen werde, auf solche Weise, dass sie, die Fürsten Juda's, erkennen werden, wie von Jehova allein Stärke und Hülfe komme; dabei werde Jehova über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und der tiefen Reue über die begangene Missethat ausgiessen und für sie eine Quelle aufthun, um sich von aller Sünde und Unreinigkeit zu reinigen, er werde allen Götzendienst im Lande ausrotten und alle Wahrsagerei und falsches Prophetenthum und werde Allen die Lust benehmen, als Prophet aufzutreten.

Dass dieser Ausspruch einem späteren Zeitalter angehört, als Kpp. 9—11, ergibt sich aus 12, 11; denn es lässt sich wenigstens mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass bei der „Klage von Hadadrimmon im Thale Megiddo" die Trauerklagen über den Tod des Königs Josia gemeint sind; siehe 2. Kön. 23, 29 f.; 2. Chron. 35, 22–25. Dass die Auflösung des Reiches Israel schon geraume Zeit vorhergegangen war, dafür spricht auch, dass die Weissagung sich nur mit Juda und Jerusalem beschäftigt, diese aber so behandelt, als werde dadurch das ganze Volk Gottes umfasst, wie sie denn auch in der Ueberschrift als eine Weissagung über Israel bezeichnet wird. Auf der andern Seite aber werden wir auf eine Zeit vor der

Auflösung des Reiches Juda und der Zerstörung Jerusalems geführt.

Von Anfang an und durch den ganzen Ausspruch hindurch erscheint Jerusalem als die Hauptstadt eines selbstständigen Reiches, als Gegenstand der kriegerischen Angriffe der anderen Völker, und vom davidischen Hause regiert. Das davidische Haus bezeichnet der Prophet als vor allem einer Busse und Reinigung bedürftig (12, 10. 12; 13, 1); und 12, 7 in der Verheissung des göttlichen Heiles für sein Volk hebt er hervor, dass Jehova zuerst den Zelten Juda's helfen werde (vor Jerusalem), damit nicht das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems sich über (das übrige) Juda erheben. Sehr unwahrscheinlich ist, dass gerade der nach-exilische Sacharja sich so würde ausgesprochen haben, im Zeitalter des dem davidischen Geschlechte angehörenden persischen Statthalters Serubabel, den dieser Prophet vielmehr sich veranlasst findet, auf alle Weise zu empfehlen und zu erheben; siehe Kp. 4; vgl. Hagg. 2, 23.

Wir werden demnach veranlasst, an die letzte Zeit der jüdischen Könige, nach Josia, zu denken, an die letzten Jahre Jojakims, die Regierungszeit Jojachins oder die des Zedekia. Zu diesem Zeitalter des Jeremia stimmt auch noch die Stelle 13, 2–6.

a) Nach 13, 2a scheint der Götzendienst noch im Lande nicht getilgt, gegen den wir auch noch den Jeremia, wie den Zephanja und Ezechiel im Kampfe finden, während sich dergleichen bei den aus dem Exil zurückgekehrten Juden zur Zeit Serubabels nicht scheint gefunden zu haben, wie wir denn eine Polemik dagegen weder im ersten Theile unseres Buches finden, noch bei Haggai und Maleachi oder in den Büchern Esra und Nehemia. — b) Nach 13, 2b—6 müssen damals im jüdischen Lande viele Wahrsager und falsche Propheten ihr Wesen getrieben haben, mit denen wir gerade den Jeremia so fortwährend im Kampfe finden.*)

*) Schwierig ist die Deutung und Beziehung der Stelle 12, 10. Statt אֵלַי ist hier wahrscheinlich auszusprechen אֵלָיו: „sie werden hinblicken auf den, welchen sie durchbohrt, und über ihn klagen" u. s. w.; vergl. Joh. 19, 37; Offb. 1, 7, wo die Stelle in Beziehung auf den Erlöser angeführt und benutzt ist; doch bezieht es sich wahrscheinlich ursprünglich auf eine geschichtliche Thatsache, die der Prophet vor Augen hatte und als seinen Lesern bekannt voraussetzen konnte, auf die Person eines Märtyrers, der vor Kurzem im Dienste des wahren Gottes ermordet war, so dass es sich in Beziehung auf die Ermordung Christi nicht als Vorhersagung, sondern nur als Typus betrachten lässt. — Bunsen a. a. O. S. 451 f. bezieht es auf den Propheten selbst, nämlich, wie er meint, den Uria, Sohn des Semaja, der durch Jojakim ermordet ward (Jer. 26, 20—23). Allein wenn diese Beziehung richtig wäre, könnte doch wohl nicht Uria selbst der Verfasser sein, da die geschehene Ermordung hier vorausgesetzt sein würde.

2) Kpp. 13, 7—14, 21.

Dieser Abschnitt bildet eine besondere Weissagung. Falsch ist, wenn Ewald Kp. 13, 7—9 davon trennen und als Schluss der Weissagung Kp. 11 betrachten will. Der wesentliche Inhalt dieser Weissagung lässt sich darauf zurückführen, dass Jehova nach dem über sein Volk zu verhängenden läuternden Strafgerichte — wobei er Jerusalem den Feinden preisgibt, den König umkommen lässt und einen grossen Theil des Volkes der Gefangenschaft und dem Verderben übergibt — sich dieses Volkes wiederum annehmen und dessen Feinde, die fremden Völker, züchtigen werde, zum Theil dieselben vernichtend, die übrigen zu sich bekehrend, so dass sie in Gemeinschaft mit seinem Volke ihn verehren; dass dann in der Mitte des Volkes Gottes, in Jerusalem und Juda, Alles Jehova heilig sein, hinfort nichts Unheiliges und Unreines sich dort finden werde. Diese Gedanken sind hier auf sehr poetische Weise ausgeführt, nur theilweise etwas zu weit ausgedehnt, und die Art der Ausführung bietet für die unmittelbare Beziehung des Einzelnen manches Schwierige dar.

Zur Ermittlung der Abfassungszeit dieser Weissagung sind folgende Data zu beachten:

a) Aus 14, 5 ergibt sich, dass sie erst längere Zeit nach dem Tode Usia's verfasst ist; denn es wird dort auf den Schrecken des furchtbaren Erdbebens unter diesem Könige (Am. 1, 1) in solcher Weise hingewiesen, wie der Prophet sich wohl nicht würde ausgedrückt haben, wenn dasselbe erst vor nicht langer Zeit stattgefunden hätte.

Sie fällt b) nach der Auflösung des Zehnstämmereichs; dagegen c) vor der des Reiches Juda.

b) 14, 10a wird nach der richtigen Erklärung das Gebiet des Volkes Jehova's bezeichnet als von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem gehend. Geba war die nördlichste Grenzstadt vom Reiche Juda, so dass auf das Gebiet der 10 Stämme keine Rücksicht genommen ist; was uns schliessen lässt, dass dieses Reich nicht mehr bestand.

c) Dass dagegen das Reich Juda noch bestand, lässt sich schon nach dem Anfange der Weissagung nicht bezweifeln. Sie beginnt 13, 7 mit der Aufforderung Jehova's an sein Schwert, seinen Hirten und Genossen zu schlagen, auf dass die Heerde sich zerstreue. Hier lässt sich nicht wohl zweifeln, dass der Prophet bei jenem Hirten und Genossen Jehova's an den eben regierenden einheimischen König des Volkes gedacht hat, welcher, wie er bei der Versündigung des Volkes vor Allem betheiligt war, so auch bei dessen Bestrafung vor Allem getroffen werden sollte. So führt uns dieses daher auf eine Zeit vor der Auflösung des jüdischen Staates, als derselbe noch seine selbständigen einheimischen Könige hatte. Vgl. 14, 10, wo von

den Keltern des Königs die Rede ist.*) Gegen die Abfassung im Zeitalter des Darius Hystaspis sprechen auch die Stellen 13, 8 f.; 14, 1 f., da man in dem Falle erwarten würde, dass der Prophet in der Androhung des durch die heidnischen Völker zu vollbringenden Strafgerichtes über Juda und Jerusalem eine Beziehung darauf würde genommen haben, dass die Stadt und das Volk durch ein Strafgericht solcher Art schon einmal und vor nicht so langer Zeit heimgesucht worden seien und nur so eben nothdürftig davon wieder hergestellt. Dergleichen findet sich aber durchaus nicht.

d) 14, 18 f. scheint vorausgesetzt, dass, wenn zur Zeit des Heiles auch die Heiden nach Jerusalem ziehen werden, um dort am Dienste Jehova's mit Theil zu nehmen, die Aegypter sich dagegen am meisten und zu ihrem eigenen Verderben sträuben werden. Es lässt sich hieraus mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass Aegypten sich damals besonders feindselig gegen das Bundesvolk zeigte. Und wenn wir das mit den übrigen Indicien, so wie mit der Stellung dieses Ausspruches hinter dem vorhergehenden zusammenhalten, so werden wir für denselben mit der grössten Wahrscheinlichkeit in das Zeitalter des jüdischen Königs Josia oder Jojakim geführt.

Es fällt diese Weissagung darnach etwas früher, als die vorige, aber es ist kein Grund zu bezweifeln, dass sie beide demselben Propheten angehören, der im Zeitalter Jeremia's lebte und sie beide jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems verfasste; dagegen die vier Weissagungen der ersten Hälfte dieses Theiles (Kpp. 9—11) einer noch bedeutend früheren Zeit angehören; wahrscheinlich der Zeit von Usia bis Ahas, und zwar alle vier nicht unwahrscheinlich demselben Propheten.

Dass diese Weissagungen verschiedener Propheten und verschiedener Zeiten mit einander und mit denen des nachexilischen Sacharja zu einem Buche vereinigt sind, kann nur, wie der gleiche Fall beim Buche Jesaja, durch ein Versehen der späteren Sammler der prophetischen Schriften geschehen sein. Man hat zwar gemeint, und namentlich Hengstenberg, bei Sacharja sei, dass mit seinen Weissagungen fremde Stücke vereinigt worden, um so weniger denkbar, da er mit den Sammlern des Kanons in demselben Zeitalter lebte, und diese daher

*) Nach Theol. Stud. u. Krit. 1852. 2, S. 302 legt Bleek jedoch hierauf kein besonderes Gewicht, „da ein solcher Name sich als topographische Bezeichnung eines bestimmten Punktes in Jerusalem aus der früheren Zeit auch später bei der Wiederherstellung der Stadt könnte erhalten haben." B.

wissen konnten, was ihm angehörte. Allein die Sache steht doch nicht so. Die Sammlung der Nebiim und so auch der 12 kleinen Propheten ist, wie wir sehen werden, höchst wahrscheinlich durch Nehemia besorgt, etwa gegen 80 Jahre nach Darius Hystaspis, unter welchem Fürsten Sacharja weissagte, zu einer Zeit, wo dieser Prophet gewiss nicht mehr am Leben war. Es lässt sich daher wohl denken, dass die Sammler dem Sacharja mit seinen eigenen Weissagungen durch Versehen auch solche beilegen konnten, die einem andern Propheten und einem andern Zeitalter angehörten. So lange die Weissagungen eines Propheten noch einzeln im Umlaufe waren und noch nicht in einer geschlossenen Sammlung mit kanonischem Ansehen vereinigt, konnte es selbst schon innerhalb eines geringeren Zeitraumes geschehen, dass Aussprüche von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten zusammengeschrieben und dann fortwährend als Schriften desselben Verfassers betrachtet wurden, wenn solche Aussprüche, wie wenigstens vielfach der Fall war, ursprünglich einzeln und ohne ausdrückliche Bezeichnung des Verfassers ausgegeben und auch später nicht von den Verfassern selbst zusammengestellt waren.

Noch leichter würde sich in unserm Falle die Sache ererklären, wenn etwa die wirklichen Verfasser dieser Weissagungen auch den Namen Sacharja geführt hätten, einen Namen, der im A. T. so häufig vorkommt.*) Hier hat nun, was die erstere Hälfte dieser älteren Weissagung betrifft, Kpp. 9—11, etwas sehr Ansprechendes eine Vermuthung von Bertholdt, welche auch Gesenius (Jesaja I, 327 f.), Knobel, Bunsen billigen, dass dieselben den Jes. 8, 2 (aus den ersten Jahren des Ahas) genannten Sacharja, Sohn des Jeberechjahu, zum Verfasser haben. Da dieser ib. V. 16 als ein Jünger Jehova's bezeichnet wird, so lässt sich wohl denken, dass er auch als Prophet kann wirksam und bekannt gewesen sein. Der Name Jeberechjahu ist anerkannt derselbe Name mit Berechjahu und Berechja, was Sach. 1, 1. 7 als Name des Vaters des nachexilischen Sacharja steht. Es würde daher dieser Sacharja mit

*) So wird z. B. 2. Chron. 24, 20 f., ein älterer Prophet Sacharja, Sohn des Jojada genannt, der als Märtyrer unter dem jüdischen Könige Joas, dem Grossvater Usia's starb; und ib. 26, 5 ein anderer Prophet Sacharja, aus der ersten Zeit der Regierung Usia's.

dem nach-exilischen Propheten nicht bloss selbst den gleichen Namen geführt haben, sondern auch sein Vater denselben Namen mit dem Vater dieses letzteren; unter welchen Umständen es um so leichter geschehen konnte, dass schriftliche Weissagungen, welche jenem angehörten, diesem, als dem den Sammlern bekannteren, beigelegt wurden. Vielleicht aber verhält sich die Sache noch etwas anders. Wir haben gesehen, dass unser nach-exilischer Sacharja Esra 5, 1; 6, 14 ein Sohn des Iddo heisst (vgl. Neh. 12, 16). Möglich wäre nun, und so sehen jetzt auch Knobel und Ortenberg die Sache an, dass er wirklich auch nicht ein Enkel, sondern ein Sohn des Iddo gewesen, und so auch in jenen Ueberschriften Sach. 1, 1. 7 ursprünglich bezeichnet wäre, das vorhergehende בֶּן־בֶּרֶכְיָהוּ aber erst durch den späteren Sammler aus einer Ueberschrift der Weissagungen jenes Zeitgenossen des Jesaja hinzugefügt wäre. Doch kann das freilich nur als eine Vermuthung hingestellt werden, die nicht auf denselben Grad von Sicherheit Anspruch machen kann, wie das Urtheil über das Zeitalter dieser Weissagungen.

Was die zweite Hälfte betrifft, Kpp. 12—14, so möchte nicht unwahrscheinlich sein, was schon Bertholdt meint, dass die beiden darin enthaltenen Weissagungen in Handschriften schon früher mit Kpp. 9—11 vereinigt waren, ehe sie beide durch die Sammler der Nebiim mit Kpp. 1—8 in Verbindung gesetzt wurden.

Ob der Verfasser derselben jener Prophet Uria, Sohn des Semaja, ist (Jer. 26, 20–23), wie Bunsen meint, muss dahingestellt bleiben.

11. Maleachi.

Die Schrift des Maleachi nimmt in der Sammlung der kleinen Propheten und der Nebiim überhaupt den letzten Platz ein und fällt auch sonder Zweifel der Zeit nach am spätesten.

Name des Verfassers: im Hebräischen מַלְאָכִי, im Titel des Buches, und in der Ueberschrift 1, 1; LXX im Titel *Μαλαχίας*; lateinisch Malachias; bei Luther nach dem Hebräischen Maleachi. Der hebräische Name wird am wahrscheinlichsten erklärt als aus מַלְאָכְיָה „Bote Jehova's" durch Abkürzung entstanden; worauf eben jene griechische und lateinische Form auch

führt. Ausserdem kommt der Name im A. T. nicht vor. Es ist aber selbst streitig, ob es auch hier wirklich ein Eigenname sei oder nur symbolische Bezeichnung des Urhebers als eines göttlichen Abgesandten, nach der Bedeutung: „Bote Jehova's" oder „mein Bote". Schon die LXX haben in der eigentlichen Ueberschrift statt בְּיַד מַלְאָכִי ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ. Darnach haben Einige über den Urheber des Buches die gleiche Ansicht gehegt, wie über den Haggai, wie wir aus Hieron. (ad Hagg. 1, 13 und prooem. in Malach.) und Cyrill. Alex. (prooem. in Malach.) sehen; Andere haben es wenigstens so angesehen, dass der menschliche Verfasser dadurch nur auf symbolische Weise bezeichnet würde, so die Hebraei schon zur Zeit des Hieronymus, wie Targ. Jonath. ad 1, 1 (die an Esra denken, was auch Hieronymus selbst zu billigen scheint), und so später besonders Vitringa Observatt. sacrae tom II. p. 338 ff., Simonis Onomasticon p. 298 und neuerdings Hengstenberg Christol. III, 583 ff. Doch die Form des Namens selbst lässt uns weit eher an einen wirklichen Namen denken, wie es auch bei weitem die meisten Ausleger fassen.

Ueber die Person des Propheten ist uns ausser seinem Buche Nichts bekannt. Das ist allgemeine Annahme, dass er der nach-exilischen Zeit angehört und geraume Zeit später fällt, als Haggai und Sacharja; und daran kann nach dem Inhalte seines Buches nicht gezweifelt werden. Der Tempel stand vollendet da (1, 10; 3, 1. 10). Die meisten Ausleger setzen ihn bestimmt in das Zeitalter Nehemia's, und Viele in die Zeit der zweiten Anwesenheit desselben in Judäa, also nicht vor dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (433 v. Chr.).*) Es beruht dies darauf, dass Maleachi theilweise dieselben Gebrechen und Gesetzwidrigkeiten rügt, welche Nehemia bekämpft, und zwar (nach Neh. 13) namentlich, nachdem er im 32. Jahre des Artaxerxes, 12 Jahre nach seiner ersten Ankunft in Juda, sich wieder zum persischen Könige begeben hatte und von dort nach Juda zurückgekehrt war; wie namentlich die Nachlässigkeit in der Entrichtung der gesetzlichen Zehnten zur Unterhaltung der Priesterschaft und der Leviten (Mal. 3, 8–10; Neh. 13, 10–12); sowie die eheliche Verbindung der Juden, namentlich der Priester, mit ausländischen Weibern (Mal. 2, 10. 11; Neh. 13, 23–30). Indessen ist das Zusammentreffen in diesen beiden Punkten nicht hinreichend, um mit Bestimmtheit gerade jene Zeit als die der Abfassung unseres Buches anzuerkennen. Mit Recht hat Hitzig bemerkt, dass die Weise, wie 1, 8 des Statthalters (פֶּחָה) in Juda

*) So Vitringa a. a. O. p. 333 ff., Jahn, Rosenmüller, Bertholdt, Hengstenberg, Hävernick u. Keil.

Erwähnung geschieht, es nicht recht wahrscheinlich macht, dass es sollte zur Zeit der Statthalterschaft Nehemia's verfasst sein. Der Prophet macht dort den Juden zum Vorwurfe, dass sie unreine, fehlerhafte Thiere als Opfer darbrächten, und frägt sie, ob sie wohl wagen würden, dergleichen dem Landpfleger darzubringen. Hier ist nun viel wahrscheinlicher, dass dieses damals ein Perser war, als dass es Nehemia war, nach der Weise wie dieser 5, 14 ff. sich rühmt, dass er vom Anfange seiner Statthalterschaft an nicht das Volk durch Annahme von Brod, Wein und Geld, wie die vorigen Landpfleger, beschwert habe. Darnach ist es wahrscheinlicher, was auch Maurer, Herbst, Ewald, Reinke*) annehmen, dass unsere Schrift unter die Statthalterschaft eines andern persischen Landpflegers über Juda fällt, und zwar eines der Vorgänger Nehemia's. Da aller Wahrscheinlichkeit nach Nehemia die Sammlung der Propheten veranstaltet hat, so kann unser Buch auf keinen Fall in spätere Zeit fallen; vielmehr wird auch durch dessen Aufnahme in die Sammlung eine etwas frühere Abfassung wahrscheinlich.

Der Prophet tritt hier übrigens wesentlich in derselben gesetzlichen Gesinnung auf, wie wir Esra und Nehemia wirken sehen.

Unter den Juden in Judäa herrschte viel Unzufriedenheit und Murren über die kümmerliche und gedrückte Lage, worin sie sich hier fortwährend befanden; mit dem geringen Ertrage der Aecker entschuldigten sie sich wohl, dass sie den Zehnten nicht an den Tempel gehörig entrichteten; die Priester aber scheinen sich erlaubt zu haben, manche bessere Thiere, die sie als Opfergabe empfingen, zu unterschlagen und statt deren schlechtere, fehlerhafte Thiere darzubringen; dabei fand denn noch anderes Ungebührliche Statt, Unterdrückung der Aermeren und andere Sündhaftigkeit. Deshalb bedroht der Prophet das Volk mit dem göttlichen Gerichte.

Die Schrift Maleachi's enthält mehrere Aussprüche, die sich jedoch nicht durch besondere Ueberschriften, sondern nur durch den Inhalt von einander scheiden, die aber wohl ohne Zweifel in der Folge, worin wir sie besitzen, geschrieben und zu derselben Zeit ausgegeben sind, so dass man es auch als eine Weissagung mit verschiedenen Absätzen betrachten kann.

Die einzelnen Aussprüche oder Abschnitte sind folgende:

1) Kpp. 1, 2—2, 9. Der Prophet sucht den Juden zunächst durch Vergleichung Israels und Edoms, das damals wüste und öde muss gelegen

*) Der Proph. Maleachi. Giessen 1856. S. 29—32.

haben, bemerklich zu machen, wie ungegründet es sei, wenn sie wähnten, Jehova liebe sie nicht, und knüpft daran eine streng gesetzliche Strafpredigt wider die Juden und namentlich die Priester, welche sich nicht scheuten, Jehova fehlerhafte Thiere als Opfer darzubringen; der Prophet weist den Stamm Levi auf seine ursprüngliche Bestimmung hin und droht, dass, wenn die Priester nicht ihrer Pflicht nachkommen würden, Jehova seinen Bund mit ihnen aufheben, sie mit Misswachs strafen und vor allem Volk verächtlich machen werde.

2) Kp. 2, 10–16. Züchtigung derer, a) die eheliche Verbindung mit fremden heidnischen Weibern eingingen, und b) die sich von ihrer (israelitischen) Frau trennten. Vielleicht lag dem Propheten eben ein Beispiel vor, wo Jemand seine jüdische Gattin verstossen hatte, um eine Ausländerin zu heirathen.

3) Kpp. 2, 17—3, 6. Gegen solche, welche, weil es dem Volke noch nicht ganz gut erging, wähnten, Frömmigkeit trage Nichts dazu bei, Jehova zu gefallen, und nimmer werde Gott zum gerechten Gerichte erscheinen. Ihnen verkündigt der Prophet, dass Jehova seinen Boten vor sich her sende, Ihm die Wege zu bereiten, und dass plötzlich der Herr, wonach sie Verlangen hätten, erscheinen, in seinen Tempel eingehen werde, aber zugleich eine Läuterung anstellen unter dem Volke und namentlich unter den Söhnen Levi's und ein Gericht für alle Sünder und Frevler halten. Dann werde Jehova das Opfer Juda's und Jerusalems wieder wohlgefällig sein wie in den Tagen der Vorzeit.

4) Kp. 3, 7—12, Rüge wegen nicht regelmässiger Darbringung der Zehnten, was als Betrug gegen Jehova bezeichnet wird und als Ursache, dass Jehova das Land mit Unfruchtbarkeit belege, während, wenn sie in Zukunft sich in deren Darbringung gewissenhaft beweisen würden, Jehova ihr Land segnen werde bis zum Ueberfluss.

5) Kp. 3, 13–24, wiederum Bekämpfung derjenigen, welche sagten, es sei vergeblich, Jehova zu dienen und seine Gebote zu halten, da es den Uebermüthigen und Frevlern viel besser ergehe; wie es sich anders verhalte, werde man am Tage Jehova's erfahren, der den Frevlern vernichtend sein werde, den Verehrern Jehova's aber, die das Gesetz Moses halten, ihren herrlichen Lohn geben; diesem Tage vorauf aber werde Jehova den Propheten Elia senden, dass er der Väter Herz zu den Söhnen wende und der Söhne Herz zu den Vätern, „damit ich nicht komme und das Land schlage mit dem Banne (חֵרֶם)".

Als messianisch kommt in dem Buche besonders 3, 1 in Betracht; doch ist dieses nicht, wie man es häufig gefasst hat, Ankündigung der Erscheinung einer menschlichen Persönlichkeit als des Messias und Heilandes, sondern der Herr ist von Jehova zu verstehen, der wieder, wie vormals auf der Bundeslade, seinen Sitz unter dem Volke Gottes aufschlagen werde, zur Zeit, wo Er das sondernde und läuternde Gericht halten

wolle, dem Er zur Bereitung der Herzen des Volkes einen Propheten wie Elias voraufsenden werde; worüber siehe auch 3, 24.

12. Jona.

Das Buch Jona unterscheidet sich von den übrigen Schriften der Sammlung der kleinen Propheten dadurch, dass es rein erzählend ist. Es kann in diese Sammlung auch nur aufgenommen sein, weil die Hauptperson der Erzählung ein Prophet ist, dessen Benehmen als Prophet darin vorgeführt wird. Dieser ist ein Jona (יוֹנָה), Sohn eines Amithai, 1, 1. Beide Namen kommen im A. T. nicht weiter vor, ausser — in gleicher Verbindung — 2. Kön. 14, 25, wo es heisst, der israelitische König Jerobeam II. habe die Grenze Israels wieder hergestellt von der Gegend von Hamath bis ans Meer der Ebene (d. i. bis ans todte Meer), nach dem Worte Jehova's, des Gottes Israels, das er geredet durch seinen Knecht Jona, Sohn des Amithai, den Propheten, der von Gath-Hepher war (einer Stadt im Stamme Sebulon). An diesen Jona haben wir nun ohne Zweifel auch bei dem in unserm Buche auftretenden Propheten zu denken. Von ihm muss es also Weissagungen solchen Inhaltes gegeben haben, wie jene Stelle andeutet, sei es schriftlich vorhandene oder bloss mündlich überlieferte, wahrscheinlich das Erstere. Jedenfalls haben sie sich uns nicht erhalten.*) Wahrscheinlich lebte Jona zur Zeit des israelitischen Königs Jerobeams II. selbst, sicher nicht später, und darnach nicht später, als die ältesten Propheten, deren Schriften sich uns erhalten haben, und war wohl im Reiche Israel thätig, wo er auch geboren war.

Von diesem Propheten wird in unserm Buche Folgendes erzählt. Es erging an ihn der Befehl Jehova's, nach der Stadt Ninive zu gehen, um wider sie zu predigen, da ihre Bosheit zu Gott emporgestiegen sei. Der Prophet hatte nicht Lust, diesem Befehle Folge zu leisten, und zwar — nach 4, 2 — weil er besorgte, die Niniviter möchten auf seine Predigt Busse thun, und Jehova dadurch sich veranlasst finden, sich dieser Stadt wieder

*) Ganz unhaltbar ist die Ansicht von Hitzig (des Proph. Jonas Orak. üb. Moab. Heidelb. 1831. 4., u. der Proph. Jesaja. 1833), dass die dort bezeichnete Weissagung das Orakel über Moab Jes. 15. 16 sei.

zu erbarmen. Er verliess deshalb, um sich dem Bereiche der Macht Jehova's, des Gottes Israels, zu entziehen, dieses Land, und bestieg zu Joppe ein Schiff, um nach Tarsis zu gehen. Auf dem Meere aber erregte Jehova einen heftigen Sturm; um zu erfahren, um wessentwillen derselbe über sie verhängt sei, warfen die Schiffsleute das Loos; dieses fiel auf Jona, der sich auch selbst als schuldig erkannte und sie aufforderte ihn ins Meer zu werfen; dieses thaten sie denn zuletzt, mit Gebet zu Jehova, worauf alsbald das Meer ruhig ward; die Schiffsleute aber überfiel Furcht vor Jehova, dem sie Opfer und Gelübde weiheten (Kp. 1). Jehova liess dann einen grossen Fisch kommen, der den Jona verschlang; in dessen Leibe war der Prophet drei Tage und drei Nächte (2, 1); in diesem Zustande richtete er an Jehova ein Dankgebet wegen erfahrener Errettung aus grosser Lebensgefahr (2, 2—10). Darnach spie der Fisch ihn auf Jehova's Befehl aus ans Land (2, 11). Dem jetzt von neuem an ihn ergehenden Befehle, zur Predigt nach Ninive zu gehen, leistete er ohne Zögern Folge. Er verkündete der Stadt, dass sie binnen 40 Tagen werde gänzlich zerstört werden. Die Niniviter bewiesen sich alsbald ohne Ausnahme gläubig, riefen einen Fasttag aus und legten Trauerkleider an; der König selbst stand von seinem Throne auf, hüllte sich in Sack und Asche, und erliess ein Edict, dass weder Menschen noch Thiere etwas geniessen sollten; Alle, Menschen und Thiere, sollten Sacktuch anthun; sie sollten inbrünstig zu Gott flehen und jeder von seinem bösen Wandel ablassen; vielleicht werde Gott von seinem Zorn ablassen und das Verderben von ihnen wenden (3, 1—9). Diese ernste Busse der Niniviter bestimmte Gott denn auch, das Verderben nicht über die Stadt ergehen zu lassen (3, 10). Jona aber ward über diese Langmuth Jehova's höchst unmuthig, worauf Jehova ihm blos erwiederte: „Ist's recht, dass du dich so entrüstest?" (4, 1—4). Jona errichtete sich darauf ausserhalb der Stadt eine Hütte, um den weiteren Verlauf mit der Stadt abzuwarten; er vergass hier seinen Unmuth aus Freude über den Schatten, den ihm eine von Gott Jehova angeordnete Pflanze*) brachte (4, 5. 6). Als aber Gott in der Nacht den Baum durch einen Wurm stechen liess, dass er verdorrete, und er am Morgen einen schwülen Ostwind sandte und die Sonne dem Jona aufs Haupt stechen liess, sank dieser kraftlos dahin, wünschte sich den Tod und meinte auch, von Jehova befragt, er habe allen Grund, über den Untergang des Wunderbaumes unmuthig zu sein (4, 7—9). Da macht Jehova ihm bemerklich, wie Unrecht er habe, wenn er, der es sich leid sein lasse um einen Baum, mit dem er weiter keine Mühe gehabt habe, der wie in einer Nacht entstanden, so in einer Nacht vergangen sei, — es Jehova verarge, dass er Erbarmen habe mit einer Stadt wie Ninive, mit mehr als 12 Myriaden Menschen, welche nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen, und so vielen Thieren. Mit dieser Rede Jehova's an Jona schliesst das Buch.

*) קִיקָיוֹן, nur h. l.; Luther nach LXX Kürbis; es ist höchst wahrscheinlich (wie schon Syr. und Hieron.) der Ricinus oder sogenannte Wunderbaum.

Sehr verschieden sind die Ansichten, besonders in neuerer Zeit, über den Ursprung des Buches, seinen geschichtlichen Gehalt und Zweck.*) Die in früherer Zeit gewöhnliche Ansicht war die, dass das Buch einen rein geschichtlichen Bericht über Begebenheiten aus Jona's prophetischer Wirksamkeit enthalte und auch von diesem Propheten selbst verfasst sei. Diese Ansicht ist in beiderlei Beziehung auch neuerdings noch von mehreren Gelehrten geltend gemacht worden.**) Es würde dann dieses Buch nach 2. Kön. 14, 25 zum wenigsten den ältesten der uns erhaltenen prophetischen Schriften gleichzeitig sein, wahrscheinlich die älteste von allen. Doch ist zu der Annahme, dass Jona selbst das Buch geschrieben habe, gar keine besondere Veranlassung; nicht nur ist von Jona in demselben immer in der dritten Person die Rede, sondern es findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, dass der Verfasser für den Propheten selbst wolle gehalten werden. Andere haben sich daher auch ohne Rücksicht auf Verfasser und Abfassungszeit für den rein geschichtlichen Charakter des Buches ausgesprochen.***) Doch bietet der Inhalt des Buches, auf diese Weise angesehen, nicht geringe Schwierigkeiten dar.

Für mich besteht die Hauptschwierigkeit in der Unwahrscheinlichkeit, die es für den unbefangenen Leser nothwendig haben muss, dass die sämmtlichen Bewohner einer so ungeheueren Stadt, wie Ninive geschildert wird, alsbald auf die Busspredigt eines ihnen fremden Mannes von einem fremden Volke sollten dergestalt in sich gegangen und zu so ernstlicher Busse bekehrt worden sein, wie hier geschildert wird, vom Könige bis zum Geringsten im Volke; wozu noch kommt, dass sich in der Geschichte dieses Volkes auch nicht die geringste Spur einer solchen Begebenheit und der Folgen derselben findet. Wenn sich die Sache so, wie hier erzählt wird, ereignet hätte, würde man durchaus erwarten, dass sie auch irgend einige bleibendere Folgen würde gehabt haben, dass der König und wenigstens ein Theil des Volkes dadurch zur Erkenntniss und Anerkennung des wahren,

*) Vgl. Friedrichsen krit. Uebersicht der versch. Ansichten v. d. B. Jonas. 2. Ausg. Lpz. 1841. — G. F. Jäger üb. d. sittlich-relig. Endzw. d. B. Jonah etc. Tüb. 1840 (Besond. Abdr. aus d. Tüb. Zeitschrift f. Theologie 1840).

**) So namentlich von Hävernick (in d. Ev. K.-Z. 1834 No. 27ff., und Einl. in das A. T.); ferner Delitzsch (in Rudelbach u. Guerike's Zeitschr. f. luth. Theologie 1840. Heft 2), M. Baumgarten (ebendas. 1841 Heft 2), Keil.

***) So Sack (Christl. Apologetik Ausg. 2. S. 345f.), Welte (in Herbsts Einl. II., 2. S. 125—142, welcher Abschnitt ganz vom Herausgeber ist), u. A.

lebendigen Gottes geführt worden wäre, und dass auch der Prophet, nachdem er einmal sein Unrecht erkannt, würde bemüht gewesen sein, diese Erkenntniss im Volke weiter zu fördern. Davon ist aber weder in unserm Buche irgend eine Andeutung, noch in der folgenden Geschichte der Assyrer eine Spur. Sie erscheinen fortwährend als Götzendiener, trotzend auf die Macht ihrer Götzen, und Jehova wie die Götter anderer Völker überhaupt verachtend; wie z. B. sich deutlich Jes. 37, 10 ff. zeigt; vgl. V. 23 f.; 10, 10 ff. Aber auch davon abgesehen spricht die Vergleichung der späteren Propheten dagegen, welche gegen Assyrien und Ninive weissagen, wie Jesaja, Nahum, Zephanja. Wäre diesen etwas darüber bekannt gewesen, dass ein älterer israelitischer Prophet dort vor nicht sehr langer Zeit auf solche und wenigstens für den Augenblick so gewaltige und erfolgreiche Weise wirksam gewesen wäre, so würden wir wohl erwarten, dass sie in ihren Weissagungen darauf irgend hingedeutet hätten, was aber nicht im Entferntesten der Fall ist. Sicher ist auch nicht, wie Hävernick S. 344 behauptet, Ez. 3, 5. 6 eine Beziehung auf dieses Ereigniss.

Sehr auffallend erscheint auch, unter Voraussetzung des geschichtlichen Charakters des Buches, dass in demselben von dem assyrischen Könige, unter dem sich dieses begeben habe, und der zu einer so ernsten Busse mit Anerkennung des wahren Gottes soll bekehrt worden sein, nicht einmal der Name genannt ist, noch sonst etwas über seine Person angeführt, was bei einer geschichtlichen Begebenheit doch gewiss von grossem Interesse gewesen wäre. So bietet die Erzählung auch noch andere Unbestimmtheiten dar, wo man bei einem rein geschichtlichen Charakter und zumal bei der Aufzeichnung derselben durch einen Augenzeugen und Haupttheilnehmer wohl bestimmtere Angaben erwarten würde; z. B., an welchem Orte Jona wieder ans Land gekommen sei, was in der spätern Zeit mit ihm geworden sei, besonders — was schon vorher bemerkt ist — in welches Verhältniss er nach der ihm gewordenen göttlichen Weisung weiter zu den Ninivitern getreten sei.

Dazu kommen denn andere Umstände, welche in der Erzählung selbst nicht geringe Schwierigkeit verursachen, wovon ich nur das Eine hervorhebe, dass Jona nicht nur im Bauche eines Fisches drei Tage und drei Nächte sollte verweilt haben und darauf von demselben wieder lebendig ausgespieen sein, sondern dass er auch in diesem Zustande, noch im Leibe des Fisches, sollte einen Psalm gedichtet haben. Lässt sich auch annehmen, dass ein Mensch eine Zeitlang im Bauche eines Seethieres leben könne, und wollten wir auch zugeben, dass durch göttlichen Beistand dieses sich hätte auf dreimal 24 Stunden ausdehnen können, so lässt sich doch schwerlich denken, dass dieses ein Zustand mit vollem, klarem Bewusstsein, und der Prophet in demselben aufgelegt gewesen sein könnte, Lieder zu dichten. Am wenigsten konnte diese Lage vom Propheten wie der Zustand einer vollendeten Errettung empfunden werden, wie es in dem Liede 2, 3—10 erscheinen würde, was auf die Lage des Propheten auf keine Weise passend erscheint, da es nicht Gebet um Errettung ist, sondern Danksagung für erfahrene Erlösung. Ganz gegen den Wortlaut der Erzählung aber ist,

wenn Manche es haben so ansehen wollen, als ob das Danklied vom Propheten gedichtet und gesungen sei, nachdem der Fisch ihn ausgeworfen hatte; denn ausdrücklich heisst es V. 2, Jona habe dieses aus dem Bauche des Fisches herausgebetet, was, da unmittelbar vorher von seiner Verschlingung und Aufbewahrung in demselben die Rede ist, nur gemeint sein kann, während er sich im Bauche des Thieres befand; und es wird auch erst nach der Mittheilung des Liedes V. 11 erzählt, der Fisch habe auf Jehova's Befehl den Jona ans Land gespieen.

Der Zweck des Buches ist aber auch gar kein geschichtlicher, sondern ein rein didaktischer.

Hätte das Buch wirklich eine geschichtliche Tendenz, so müssten wir nothwendig annehmen, dass die Erzählung erst in späterer Zeit nach einer ungenauen und theilweise entstellten Ueberlieferung über den wirklichen Hergang der Thatsachen niedergeschrieben wäre. So ist es auch von manchen Auslegern angesehen worden, auch noch von Bunsen (Gott in d. Gesch. I, 349 ff.), die sich denn zum Theil bemüht haben, das eigentlich Thatsächliche festzustellen und von den Ausschmückungen und Zusätzen zu sondern. Doch würden wir darauf, wenn überhaupt die Tendenz der Erzählung eine geschichtliche wäre, Verzicht leisten müssen, da es uns an Mitteln fehlen würde, eine solche Sonderung mit irgend einiger Sicherheit zu bewerkstelligen. Aber theilweise dieselben Gründe, welche gegen die rein geschichtliche Auffassung der Erzählung geltend gemacht sind, machen es auch unwahrscheinlich, dass der Verfasser überhaupt eine geschichtliche Tendenz sollte gehabt haben; denn man würde dann nothwendig erwarten, dass er mehrere Umstände näher bestimmt und namentlich die Geschichte über Jona's Verhältniss zu den Ninivitern weiter würde verfolgt und nicht bei einem für die Geschichte so wenig abschliessenden und befriedigenden Punkt würde abgebrochen haben. Dieses findet dagegen seine befriedigende Erklärung, wenn wir annehmen, dass der Zweck des Verfassers ein rein didaktischer war, indem er gewisse sittlich-religiöse Wahrheiten bei seinem Volke zur Anerkennung bringen wollte; denn dann brauchte er die Erzählung nicht weiter fortzuführen, als bis er diese Wahrheiten hatte hervortreten lassen. Da gibt aber gerade der Ausspruch Jehova's an Jona 4, 9 ff. einen sehr guten Abschluss, da darin eine wesentliche Wahrheit auf so eindringliche Weise hervorgehoben ist.

Von den jüdischen Auslegern ist der didaktische Zweck des Buches schon von Kimchi ad 1, 1 (vgl. de Wette §. 236h) geltend gemacht worden. Von christlichen Auslegern hat namentlich zuerst Semler (Apparatus ad liberal. V. T. interpr. p. 271) diesen Gesichtspunkt hervorgehoben, indem er das Ganze als eine didaktisch-moralische Dichtung betrachtet; so nach ihm I. D. Michaelis, Herder und viele Andere, auch Hengstenberg (Christol. Ausg. 2. I, 467—474).

Fragen wir nun noch näher nach dem Zwecke des Verfassers, welche Wahrheiten es hauptsächlich seien, die er gel-

tend machen wolle; so wird dies zwar auf verschiedene Weise bestimmt, aber hier kann im Allgemeinen kein Zweifel sein, dass er darauf ausgeht, dem beschränkten religiösen Partikularismus entgegenzuwirken, wie er in der Masse der Juden herrschend war, der Vorstellung als ob Jehova, der einige, wahre, von ihnen verehrte Gott, eben nur ihr Gott sei, seinen Wohnsitz nur in ihrem Lande habe und nur ihr Volk mit väterlicher Liebe umfasse, und als ob es recht sei, gegen alle anderen Völker schon als solche eine feindselige Gesinnung zu hegen und statt ihrer Bekehrung nur ihr Verderben zu wünschen. Jona, der israelitische Prophet, erscheint hier als der Repräsentant einer solchen Gesinnung und Anschauungsweise. Der Schriftsteller lässt dieselbe hier hervortreten: a) schon in der ersten Weigerung Jona's, als Bussprediger nach Ninive zu gehen, deren Grund der Prophet 4, 2 angibt; b) in dem Wahne des Propheten — von dem es freilich auch wenig wahrscheinlich ist, dass wirklich ein Prophet Gottes ihn in dieser Gestalt könnte gehegt haben — dass er, indem er das israelitische Land verlasse und übers Meer fliehe, dem Bereiche der Macht Jehova's entgehen werde; und c) in seinem Unmuthe über die wegen der Bekehrung der Niniviter von Gott verhängte Zurücknahme des angedrohten Strafgerichtes und Erhaltung der Stadt. Im Gegensatze hiergegen macht unsere Erzählung geltend, wie Jehova den Widerspenstigen überall zu finden wisse, wie seine Wirksamkeit nicht auf das Land Israel beschränkt sei, und vornehmlich, dass er sich als einen barmherzigen Gott nicht bloss gegen das Volk Israel beweise, sondern auch gegen andere Völker, wenn sie ihre Sünde bereuen und in Busse sich zu ihm bekehren. Auf schöne, ergreifende Weise ist diese Wahrheit gerade am Schlusse des Buches hervorgehoben 4, 4. 9–11. Man kann wohl sagen, dass in keinem Buche des A. T. die allumfassende Vaterliebe Gottes, welche die Person und das Volk nicht ansieht, sondern sich Aller erbarmt, die zu ihm sich bekehren, auf eine so eindringliche und dem Christlichen so nahe kommende Weise hervorgehoben ist, wie in diesem Buche.

Was aber das geschichtliche Substrat der Erzählung betrifft, so ist allerdings möglich, dass der Verfasser in der Ueberlieferung Etwas vorgefunden hat, woran er sich angeschlossen

hat. Es ist wenigstens eine geschichtliche Person, die eines älteren Propheten, welche er hier auftreten lässt. Was ihn aber veranlasst hat, gerade die des Jona zu wählen, ob dazu in der überlieferten Geschichte über ihn oder in den etwa von ihm noch vorhandenen Weissagungen eine bestimmte Veranlassung war, oder ob diese Wahl eine ganz freie war, können wir nicht wissen, da sich über das Leben und Wirken dieses Propheten ausser unserm Buche nichts erhalten hat als jene kurze, hierüber keinen Aufschluss gebende Notiz 2. Kön. 14, 25.

Die Stelle Tobi 14, 4, wo nach der griechischen Bearbeitung des Buches (aber nicht nach der lateinischen) Tobi sagt: „Ich glaube was der Prophet Jona über Ninive geredet, dass es werde zerstört werden", bezieht sich ohne Zweifel nur auf den Inhalt unseres Buches, obwohl auf eine ungeschickte Weise, und gehört ohne Zweifel auch nur dem griechischen Bearbeiter des Buches Tobi an.

Was das Verweilen und die Erhaltung Jona's im Bauche des Fisches betrifft, nachdem er von Joppe aufs Meer gefahren war, so haben verschiedene neuere Ausleger, wie Gesenius, de Wette, Rosenmüller, Friedrichsen u. A. dafür zwei griechische Mythen als Parallelen angeführt und einen Zusammenhang unserer Erzählung mit denselben angenommen, nämlich

a) den Mythus von Herkules, welcher die Hesione, Tochter des trojanischen Königs Laomedon, die an einem Felsen angebunden war, um einem das Land verwüstenden Seeungeheuer (κῆτος) zur Beute zu dienen, befreite, indem er dasselbe tödtete. So findet sich der Mythus bei Diod. Sic. IV, 42, Apollod. II, 5. §. 9—12, Ovid. Metam. XI, 217; und in dieser Gestalt bietet er für unsere Erzählung wenig oder gar keine Vergleichungspunkte dar. Erst bei späteren Schriftstellern, wie in Lykophron's Cassandra 33 ff. — welche Schrift aber (nach Niebuhr) wahrscheinlich erst aus dem 2. Jahrhundert nach Chr. ist — findet es sich, dass Herkules selbst dabei vom Seeungeheuer verschlungen oder in dasselbe hineingesprungen sei; und erst noch spätere christliche Schriftsteller erzählen, dass er drei Tage im Bauche des Thieres verweilt habe. Aber weder das Eine noch das Andere gehört dem griechischen Mythus ursprünglich an, sondern Beides ist erst späterer Zusatz zu demselben; vielleicht Beides, sicher das Letztere, wohl erst aus der Erzählung unseres Buches selbst.

b) Den Mythus von Perseus, der die Andromeda, welche an einem Felsen auf dem Gestade bei Joppe angebunden war, um einem das Land verwüstenden Seeungeheuer (κῆτος) preisgegeben zu werden, befreite, indem er das Ungeheuer mit Hülfe des Hauptes der Medusa tödtete. Dieser Mythus hat mit jenem von Herkules grosse Verwandtschaft und ist wohl nur eine Variation desselben. Aber mit der Erzählung von Jona hat er wenig gemein, ausser der Localität bei Joppe.

Somit hat es auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, dass, was

unser Buch über den Aufenthalt Jona's im Leibe des Fisches erzählt, sollte mittelbar oder unmittelbar aus diesen griechischen Mythen geflossen sein. Am wenigsten dürften wir uns die Sache so denken, wie mehrere Gelehrte, dass ein fremder Mythus im Munde des israelitischen Volkes eine solche Gestalt angenommen hätte, wie wir in unserm Buche lesen; denn da würde man berechtigt sein, zu erwarten, dass es auf eine Weise geschehen wäre, welche den herrschenden Neigungen und Vorstellungen des Volkes mehr angemessen war, als mit dem ganzen Inhalte des Buches der Fall ist. Wenn wirklich auch der Stoff, das geschichtliche Substrat unseres Buches theilweise anderswoher entlehnt sein sollte, so müsste man doch annehmen, dass der Verfasser das Vorgefundene auf freie Weise seinem didaktischen Zwecke gemäss bearbeitet hätte.

Als ganz und gar verfehlt, im höchsten Grade unnatürlich ist die Ansicht von F. v. Baur (der Proph. Jonas, ein assyrisch-babylonisches Symbol, in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. Neue Folge I, 1 [1837] S. 88–134) zu betrachten, welcher den Inhalt aus der Volkssage herleitet und dazu einen babylonischen Mythus von einem Ungeheuer Oannes und das Trauerfest des Adonis vergleicht; s. dagegen Jäger a. a. O. S. 86 ff.

Sehr wahrscheinlich ist aber, dass der Schriftsteller die Wahrheiten, welche er in seinem Buche geltend macht, hervorzuheben eine besondere Veranlassung in den Verhältnissen seiner Umgebung gefunden hat. Doch lässt sich das Nähere nicht mit einiger Sicherheit ermitteln, so wenig wie die Zeit der Abfassung. Die chaldaisirende Sprache des Buches weist auf ein nicht sehr frühes Zeitalter hin. Auch ist nicht zu zweifeln, dass es erst geraume Zeit nach dem Tode des Propheten geschrieben ist, der hier auf eine so poetische Weise behandelt wird; auch wohl geraume Zeit nach dem Untergange Ninive's. Denn von dieser Stadt ist die Rede wie von einer aus der älteren Geschichte bekannten, gegenwärtig nicht mehr vorhandenen (3, 3). Somit kommen wir wenigstens in das chaldäische Zeitalter. Vielleicht fällt es noch etwas später, in den Anfang des persischen Zeitalters, und da wäre möglich, dass der Verfasser, wie Jäger meint, bei Ninive zunächst an Babel gedacht und solche seinen Volksgenossen vor Augen gestellt hätte, welche sich nicht darin finden konnten, dass diese feindliche Stadt auch bei der Einnahme durch Cyrus nicht alsbald zerstört ward. Auch da ist mir aber wahrscheinlicher, dass es in Judäa verfasst ist, als, wie Jäger meint, in Babylonien.

Ewald setzt die Abfassung noch etwas später, in das 5. Jahrhundert. Den Zweck des Buches fasst er zwar auch als einen didaktischen, aber zu

sehr allgemein: nachzuweisen [a) an den heidnischen Schiffern, b) an Jona, c) an Ninive], dass nur die wahre Furcht und Reue Heil von Jehova bringe.

Entschieden falsch, ganz und gar verfehlt ist die Ansicht von Hitzig, welcher das Buch, wie die Weissagung Obadja's, in Aegypten verfasst sein lässt, unter Ptolemäus Lagi (saec. 4. fin.), zu dem Ende, um Gott wegen Nicht-Erfüllung des Orakels Obadja's wider die (heidnischen) Edomiter zu rechtfertigen, den Propheten selbst deshalb zu entschuldigen und den Unmuth der Juden darüber zum Schweigen zu bringen.

Für unhaltbar halte ich aber auch die Ansicht von Bunsen, der das Lied 2, 3—10 für ein echtes Lied des Propheten Jona hält, welches derselbe gedichtet bei einer Errettung aus der See, und glaubt, dass dieses Lied durch Missverstand Veranlassung gegeben habe, die Geschichte Jona's so zu gestalten, wie sie hier vorliegt, und versucht, auf dem Grunde dieses Liedes das wirklich Thatsächliche herzustellen. Der eigentliche didaktische Charakter des Buches, der unverkennbar die Hauptsache ist, wird von ihm so gut wie gar nicht geltend gemacht.

Daniel.

Dieses Buch, im hebräischen Kanon unter den Ketubim, zwischen Esther und Esra, in LXX, Vulg. wie bei Luther als der vierte der grossen Propheten, hinter Ezechiel, besteht aus 12 Kpp., theils in hebräischer, theils in chaldäischer Sprache, von denen die 6 ersten Erzählungen äusserlicher Thatsachen enthalten, die 6 letzteren verschiedene dem Daniel zu Theil gewordene Visionen. Der erste Haupttheil zerfällt wieder in mehrere einzelne Abschnitte, welche sich lose ohne Uebergangsformeln an einander anreihen und je für sich abgeschlossene Erzählungen bilden, jedoch so, dass die ersteren in den späteren vorausgesetzt werden.

Dieselben sind folgenden Inhalts:

1) Kp. 1 (hebräisch). Im 3. Jahre der Regierung Jojakims bei der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar — wobei der jüdische König in seine Gewalt kam, und ein Theil der heiligen Geräthe des Tempels mit ins Land Sinear fortgeführt ward — wurden Daniel und drei andere israelitische Knaben von vornehmem Geschlechte, Chananja, Misael und Asarja, nach Babylon gebracht; dort wurden sie am Hofe des Königs drei Jahre lang in der Sprache und Schrift der Chaldäer unterwiesen, und für den Dienst beim Könige erzogen, wussten sich aber während dieser Zeit von aller Ver-

unreinigung durch die Speise und den Trank des Königs frei zu halten, indem sie bloss von Gemüse und Wasser lebten, und machten im Unterrichte ausgezeichnete Fortschritte, so dass der König nach Ablauf der Zeit fand, dass sie alle Weisen seines Landes an Einsicht übertrafen; namentlich verstand Daniel sich auf alle Gesichte und Träume. Es schliesst das Kapitel V. 21: „und Daniel war (וַיְהִי) bis zum ersten Jahre des Königs Koresch"; wahrscheinlich ist gemeint, er sei in Babel geblieben bis zu dem angegebenen Zeitpunkte, wo die jüdischen Exulanten überhaupt Erlaubniss erhielten, in ihre Heimath zurückzukehren.

2) Kp. 2. Nebukadnezar hat im 2. Jahre (?) seiner Regierung einen ihn beunruhigenden Traum. Er lässt alle Schriftdeuter, Beschwörer, Zauberer, Chaldäer kommen und fordert von ihnen, ihm nicht bloss den Traum zu deuten, sondern auch den Inhalt desselben anzugeben: niemand vermag es, der König gibt daher Befehl, sie alle zu tödten, und dazu wird auch Daniel aufgesucht. Da wird diesem von Gott der Traum mit seiner Deutung in einem nächtlichen Gesichte enthüllt; er thut dann beides dem Könige kund, der sich dadurch von der Macht und Allwissenheit des Gottes Daniels überzeugt, vor Daniel niederfällt, ihm opfert, ihn zum Obervorsteher über alle Weisen Babels ernennt und auf seine Bitte die ihm zugedachte Verwaltung der Landschaft Babel seinen drei Gefährten übergibt, während er selbst am Hofe des Königs bleibt. Der Traum selbst betrifft ein grosses Bild, welches der König schaute, dessen Haupt von Gold war, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Füsse theils von Eisen, theils von Thon, bis sich ein Stein von selbst losriss, an die Füsse des Bildes stiess und alle Theile desselben zermalmte. Daniel deutet dies auf mehrere auf einander folgende Reiche; es werde nämlich auf das gegenwärtige, das des Nebukadnezar (Haupt von Gold) ein geringeres folgen, dann ein drittes von Erz, herrschend über die ganze Erde, und ein viertes, stark wie Eisen, Alles zermalmend und zerschmetternd; darauf ein getheiltes Reich, theils von Eisen, theils von Thon, d. h. theils stark, theils zerbrechlich, wo man sich (die einzelnen Theile oder Herrscher) im Geschlechte vermischen werde, aber ohne zusammenzuhalten; zur Zeit dieser Könige aber (des getheilten Reiches) werde Gott selbst ein Reich auf Erden errichten, welches alle jene Reiche zerstören, aber selbst in Ewigkeit bestehen und keinem andern Volke werde überlassen werden.

Am Ende des Kapitels ist die Erzählung gut abgerundet; sie beginnt hebräisch V. 1—3; V. 4 werden aber die chaldäischen Weisen in chaldäischer Sprache zum König redend eingeführt, und dieser Dialekt im Folgenden für die Erzählung selbst beibehalten. So sind die folgenden Erzählungen dieses ersten Haupttheiles ganz in chaldäischer Sprache geschrieben.

3) Kp. 3, 1—30, wieder eine in sich abgeschlossene Erzählung, die mit dem Vorhergehenden nicht einmal durch ein ו verbunden ist, obwohl sie den Inhalt von Kp. 1 voraussetzt. Nebukadnezar errichtet in der Ebene von Babel eine ungeheuere Statue von Gold, 60 Ellen hoch, 6 Ellen dick, versammelt zu deren Einweihung alle hohen Staatsbeamten seines Reiches

und gebietet ihnen durch einen Herold bei Strafe, in einen glühenden Feuerofen geworfen zu werden, dass sie auf den Schall der musikalischen Instrumente, die einzeln genannt werden, vor demselben niederfallen und es anbeten sollen. Die drei Gefährten Daniels — von ihm selbst ist gar nicht die Rede — unterlassen es, und, als sie durch Chaldäer beim Könige deshalb angegeben werden, weigern sie sich fortwährend es zu thun; sie werden daher auf Befehl des Königs in den aufs stärkste geheizten Ofen geworfen, aber in demselben von Gott auf wunderbare Weise erhalten, so dass Nebukadnezar selbst voll Staunens die Macht ihres Gottes anerkennt und einen Befehl erlässt, worin jeglicher mit Todesstrafe bedroht wird, der wagen würde, den Gott dieser Männer zu lästern, ihnen selbst aber hohe Posten im Lande Babel anvertraut.

4) Kp. 3, 31 — Kp. 4 fin. Auch dieser Abschnitt ist in sich abgeschlossen, ohne mit dem vorhergehenden durch eine Uebergangsformel oder Conjunction verknüpft zu sein; doch wird auch hier wieder der Inhalt von Kp. 1 als bekannt vorausgesetzt. Es ist ein Brief des Königs Nebukadnezar, gerichtet an alle Völker auf der ganzen Erde, worin er erzählt, wie Daniel ihm einen Traum ausgelegt habe, den alle Schriftdeuter, Beschwörer, Chaldäer und Wahrsager seines Reiches nicht zu deuten vermochten, und dieser Traum dann 12 Monate darauf an ihm in Erfüllung gegangen sei; er sei nämlich zur Strafe wegen seines Hochmuthes in Wahnsinn gefallen und habe in diesem Zustande 7 Zeiten (Jahre) lang auf freiem Felde mit den Thieren und gleich ihnen gelebt, sich vom Grase nährend; darnach sei sein Verstand zurückgekehrt, er habe die Macht und Grösse des Höchsten gepriesen und sei wieder in sein Reich eingesetzt worden, auch seine Macht noch vermehrt; und so preise und erhebe er denn jetzt vor aller Welt den König des Himmels. — Kp. 4, 25—30 ist die Briefform verlassen, und vom Könige in der 3. Person die Rede, aber von V. 31 an tritt er selbst wieder redend ein.

5) Kap. 5, 1—6, 1. Auch diese Erzählung hängt wieder mit dem Vorhergehenden durch Verbindungsformeln nicht zusammen, obwohl sie den Inhalt der vorhergehenden Erzählungen, namentlich Kpp. 1. 2. 4, als bekannt voraussetzt. Ein König Belsazar von Babel, der als ein Sohn Nebukadnezars bezeichnet wird (V. 11. 13. 18. 22), lässt sich in seinem Uebermuthe bei einem Gastmahle die heiligen Gefässe bringen, welche sein Vater Nebukadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem fortgenommen hatte, um daraus zu trinken mit seinen Magnaten und Weibern, mit Absingung von Lobliedern auf ihre Götzen. Plötzlich erblickt der König eine Hand, welche etwas an die Wand des Speisesaals schreibt. Nachdem alle Weisen Babels vergeblich versucht haben es zu lesen, wird auf Erinnerung der Königin Daniel geholt, welcher die Schrift liest und deutet, und zwar dahin, dass wegen der an den heiligen Gefässen verübten Profanation und frevelhaften Verachtung des Herrn des Himmels der König Belsazar sein Reich verlieren, und dasselbe den Medern und Persern zu Theil werden solle. Der König lässt nun Daniel — wie er für den, welcher die Schrift deuten würde, versprochen hatte, —

mit Purpur und goldener Halskette bekleiden und ihn als dritten Herrscher im Reiche ausrufen; er selbst aber wird noch in derselben Nacht getödtet, und das Reich kommt an Darius (Darjavesch) den Meder.

6) Kp. 6, 2–fin. Auch dieses ist eine in sich abgeschlossene Erzählung. Der König Darius setzt über das ganze Reich 120 Statthalter und über diese wieder 3 Fürsten, als einen dieser letzteren den Daniel, der sich aber so auszeichnet, dass der König daran denkt, ihn über das ganze Land zu setzen. Hierüber neidisch suchen die anderen Fürsten und Statthalter eine Gelegenheit, den Daniel zu stürzen. Sie bereden deshalb den König, ein nach der Weise der medisch-persischen Gesetze nicht widerrufliches Gesetz zu erlassen, wodurch es Allen verboten wird, binnen 30 Tagen an irgend Jemanden, Menschen oder Götter, eine Bitte zu richten ausser an den König. Dadurch lässt Daniel sich aber nicht abhalten, wie er es gewohnt war, dreimal des Tages in seinem Oberhause, und zwar bei offenen Fenstern nach Jerusalem hin, zu seinem Gotte zu beten. Er wird deshalb von seinen Neidern angegeben, und der König, so schmerzlich es ihm ist, sieht sich durch das Gesetz genöthigt, ihn in die Löwengrube werfen zu lassen. Wie er ihn aber am andern Morgen in derselben noch ganz unverletzt findet, lässt er hocherfreut ihn herausziehen und seine Angeber mit ihren Familien hineinwerfen, die auch alsbald von den Löwen zermalmt werden. Der König schreibt dann ein Edict aus an alle Völker auf dem ganzen Erdboden, dass Jedermann im ganzen Umfange seines Reiches den Gott Daniels, der sich als den ewigen und allmächtigen Herrscher und Wunderthäter beweise, verehren solle. Es schliesst die Erzählung V. 29: „Dieser Daniel nun war in hoher Würde unter der Regierung des Darjavesch und unter der Regierung Koresch des Persers."

Der zweite Haupttheil zerfällt in vier Abschnitte, welche eben so viele Visionen Daniels aus verschiedenen Zeiten uns vorführen.

1) Kp. 7. Ein Traumgesicht Daniels, welches er im ersten Jahre des Belsazar, Königs von Babel, hatte und aufschrieb. Er sah hinter einander 4 grosse Thiere aus dem Meere aufsteigen: a) eins wie einen Löwen mit Adlerflügeln, welches aber das Ansehen und Herz eines Menschen erhält; b) ein anderes wie einen Bären mit 3 Rippen in seinem Rachen, welches aufgefordert wird, viel Fleisch zu fressen; c) ein drittes wie einen Parder mit 4 Flügeln und 4 Häuptern, dem Herrschaft gegeben ward; d) ein viertes mit grossen eisernen Zähnen, Alles zermalmend und zertretend, mit 10 Hörnern; zwischen diesen steigt ein anderes kleines Horn auf, welches Vermessenes redet, und vor welchem drei andere Hörner ausgerissen werden. Da erscheint aber der Alte der Tage mit dem Gerichte; das Thier wird wegen der vermessenen Reden des Horns getödtet und in den Feuerbrand geworfen, und auch den übrigen Thieren ihre Herrschaft zur bestimmten Zeit genommen. Darauf kommt einer wie ein Menschensohn mit den Wolken des Himmels, dem wird Herrlichkeit und Herrschaft über alle Völker verliehen, ein ewiges Reich. — Dieses Gesicht wird dann dem

Daniel gedeutet, zuerst im Allgemeinen auf vier Könige, d. i. Königreiche, Dynastien, die sich von der Erde erheben werden, worauf dann aber die Heiligen des Höchsten (das Volk Gottes) das Reich in Ewigkeit besitzen werden. Dann speziell in Beziehung auf das vierte Thier und dessen Hörner; das dadurch symbolisirte vierte Reich wird bezeichnet als verschieden von allen Reichen, die Erde verschlingend, zertretend und zermalmend; die 10 Hörner sind 10 aus demselben aufsteigende Könige, nach denen ein anderer aufstehen werde, verschieden von den vorigen. Dieser werde 3 Könige demüthigen, Lästerungen wider den Höchsten ausstossen, die Heiligen desselben bekriegen und darauf sinnen, die (Fest-) Zeiten und das Gesetz zu ändern; sie werden 3½ Zeiten (Jahre) in seine Hand gegeben werden, bis das Gericht kommt und seiner Herrschaft ein Ende macht, wo denn Königthum und Herrschaft aller Reiche auf Erden dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten wird gegeben werden für ewig.

Unverkennbar hat dieses Traumgesicht Daniels manches Aehnliche mit dem des Nebukadnezar Kp. 2, und werden wir veranlasst, die auf einander folgenden Reiche bei beiden auf entsprechende Weise zu deuten. Uebrigens ist dieser Abschnitt auch noch chaldäisch geschrieben; die folgenden aber alle wieder ganz in hebräischer Sprache.

2) Kp. 8. Ein Gesicht Daniels aus dem 3. Jahre Belsazars, wobei er sich [wohl nur im Gesichte] in der Burg Susan in Elam am Flusse Ulai befand. Er sieht einen Widder mit zwei Hörnern, von denen das höhere zuletzt aufstieg, der mächtiglich nach Westen, Norden, Süden um sich stiess, bis von Westen her ein Ziegenbock mit einem stattlichen Horne über die ganze Erde sich ausbreitend den Widder zu Boden stösst und ihm seine beiden Hörner zerbricht: dann aber zerbricht dem Ziegenbocke sein grosses Horn, an dessen Stelle sich vier erheben, nach den 4 Weltgegenden hin; aus einem derselben bricht ein kleines Horn hervor, welches nach Süden, Osten und Judäa hin (צְבִי) sehr zunimmt, sich bis zu dem Heere des Himmels und dem Fürsten des Heeres erhebt, dessen heilige Wohnstätte niederwirft und ihm das tägliche Opfer entzieht. Durch den Engel Gabriel hört Daniel dann das Gesicht erklären: der Widder mit den beiden Hörnern bedeutet darnach die Könige der Meder und Perser, der Ziegenbock den König von Griechenland [die griechische Monarchie], dessen stattliches Horn den ersten König [Alexander], die vier an dessen Stelle entstehenden Hörner sind vier Königreiche, die aus dem Volke hervorgehen, jedoch nicht mit der Macht des ersten Königes [es kann das wohl nur gemeint sein von vier Hauptreichen, die aus dem des Alexander hervorgingen]; das kleine Horn aber ist ein frecher hinterlistiger König, der zuletzt aufstehen und mit Vielen auch das Volk der Heiligen zu Grunde richten, sich wider den Fürsten der Fürsten erheben, zuletzt aber ohne Menschenhand werde getilgt werden. — Vorher schon hatte Daniel gehört, dass der Frevel des Verwüsters und die Hemmung des täglichen Opfers dauern werde bis auf 2300 Abende und Morgen (עֶרֶב בֹּקֶר = soviele Male, als die täglichen Opfer am Abend und Morgen hätten dargebracht sein sollen =

1150 Tage = 3½ Zeiten Kp. 7). Es wird ihm zuletzt befohlen, das Gesicht, welches auf lange Zeit hinausgehe (nach V. 17 auf die Zeit des Endes), zu versiegeln. Er wird eine Zeitlang krank vor Entsetzen über das Gesicht, welches er nicht (oder: welches niemand) verstand. — So viel scheint aber schon deutlich zu erhellen, dass das kleine Horn hier von demselben wie Kp. 7 gemeint ist, und zwar von einem heidnischen Fürsten aus einem der Reiche, die aus dem des Alexander hervorgingen, welcher besonders das jüdische Volk heftig bedrückte und den regelmässigen Opferdienst im Tempel hemmte.

3) Kp. 9. Ein Gesicht Daniels aus dem ersten Jahre des Darjavesch, Sohnes des Ahasverus (? Xerxes) aus medischem Samen, der über das Reich der Chaldäer König geworden. Daniel sinnt nach über die Zahl von 70 Jahren, von denen Jeremia geweissagt, dass sie über den Trümmern Jerusalems vergehen sollten, und fleht zu Jehova mit Fasten, in Sack und Asche, um Wegnahme der Sünden des Volkes, um Abwehr des göttlichen Zornes von Jerusalem und Zion. Da erscheint ihm der Engel Gabriel und eröffnet ihm das Verständniss der Weissagung von den 70 Jahren; es seien das 70 Siebende (Wochen von Jahren, = Jahrsiebende), bis die Schuld des Volkes ganz gesühnt sei, die Weissagung des Propheten ihre Erfüllung finde und das Allerheiligste gesalbt werde. Dieser ganze Zeitraum wird nun wieder in drei kleinere zerlegt, 7+62+1; nämlich a) 7 Siebende gehen daran auf die Zeit vom Ausgange des Ausspruches über die Wiederherstellung Jerusalems bis auf einen gesalbten Fürsten [Cyrus]; b) binnen der [dann folgenden] 62 Siebende [also während der Zeit von jenem gesalbten Fürsten bis zur 69. Jahrwoche] werde die Stadt wieder angebaut, doch in bedrängten Zeiten; c) nach Ablauf dieser 62 Siebende [also der 69. Jahrwoche] werde ein Gesalbter weggerafft werden, und das Volk eines folgenden Fürsten werde Volk und Heiligthum verwüsten, er sich mit Vielen verbünden, und während der Hälfte eines Siebendes (während der einen [letzten] Hälfte dieser Jahrwoche) die Schlacht- und Speisopfer einstellen, bis sich Verderben über den Verwüster ergiesse.

Bei diesem Verwüster werden wir schon hier veranlasst, an denselben Fürsten zu denken, wie bei dem kleinen Horne Kpp. 7 u. 8. Hier aber scheint angedeutet, dass mit dem Untergange dieses Fürsten der ganze von Jeremia gemeinte Zeitraum bis zum vollen Eintritte des Heiles, welches Jehova seinem Volke bestimmt habe, werde abgelaufen sein.

4) Kpp. 10—12. Gesicht Daniels aus dem 3. Jahre des persischen Königs Koresch, am Tigris. Nachdem er drei Wochen lang getrauert und gefastet hat, erscheint ihm ein Engel, der auf die Kämpfe hinweist, welche er mit den Schutzengeln, namentlich Persiens und Griechenlands, zu bestehen habe, und wobei er nur von dem Schutzengel der Juden, Michael, unterstützt werde; dann gibt er ihm Aufschluss über die Zukunft, von 11, 2 an. Indem er anhebt von den auf Cyrus folgenden persischen Königen, kommt er auf Alexander und dessen Nachfolger und schildert namentlich im Einzelnen die Verhältnisse und Kämpfe der Könige des Nordens

und Südens [Syriens und Aegyptens] mit einander; ganz besonders aber verweilt er (von V. 21 an) bei der Schilderung eines der Könige des Nordens, nämlich, worüber nach der ganzen Darstellung kein Zweifel sein kann, des Antiochus Epiphanes, sowohl in seinen Kämpfen mit Aegypten, als in seinen Unternehmungen und Gewaltthaten gegen die Juden, in seinem ganzen frechen, kalten, Gottverachtenden Wesen, bis V. 45, wo von seinem Ende die Rede ist, dem er ohne Errettung entgegengehen werde. Daran schliesst der Engel dann 12, 1—3 die Ankündigung, dass alsdann bei einer Drangsal, wie sie bis dahin unerhört war, das Volk Daniels, alle Erwählten desselben, Heil finden werden und viele der Entschlafenen auferstehen, theils zum ewigen Leben, theils zur ewigen Schmach. V. 4 wird dem Daniel wieder vom Engel befohlen, diese Worte zu verschliessen und das Buch zu versiegeln, bis auf die Zeit des Endes. Darnach hört Daniel den Zeitraum von der Zeit der Abschaffung des täglichen Opfers an auf 1290 Tage angeben (V. 11), und (V. 12) den glücklich preisen, der harrend 1335 Tage erreiche.

Verschieden sind die Ansichten über den Ursprung des Buches, so wie über dessen Zweck und Werth. Was den ersteren Punkt betrifft, so wird in der jüdischen Tradition wie in der ganzen älteren christlichen Kirche als Verfasser Daniel selbst angesehen, womit zusammenhängt, dass man den Inhalt des Buches rein geschichtlich fasst, den ersten Theil als rein geschichtliche Erzählung von Begebenheiten aus dem Leben Daniels und seiner drei Gefährten, den zweiten Theil als geschichtlichen Bericht über Visionen und Offenbarungen, die dem Daniel thatsächlich zu Theil geworden. Besonders auf diese letzteren ward ein grosses Gewicht gelegt wegen der vor anderen Propheten sich auszeichnenden grossen Bestimmtheit in der Vorhersagung zukünftiger Ereignisse und des chronologischen Verhältnisses derselben zu einander; so schon von Josephus Ant. X, 11, 7, Theodoret praef. in Dan. u. A. Zwar erfuhr das Buch schon ziemlich zeitig einen Angriff auf seine Echtheit, aber dieses von einem Widersacher der geoffenbarten Religion überhaupt, dem Neu-Platoniker Porphyrius, († 304).

Von seinen 15 Büchern wider das Christenthum beschäftigte sich das ganze 12. Buch mit der Bekämpfung des Buches Daniel. Er behauptete, dasselbe sei von einem Juden untergeschoben, der zur Zeit des Antiochus Epiphanes lebte, und es werde darin nicht sowohl Zukünftiges geweissagt als vielmehr Vergangenes erzählt; daher es in Allem, was bis auf diese Zeit gehe, als wahr erscheine, als falsch aber in Allem, was über diese hinausgehe. Zur Begründung seiner Behauptung hatte er genauere Studien

besonders der syrischen Geschichte gemacht. Fragmente aus seiner Beweisführung finden sich in Hieronymus Commentar über Daniel, wo er häufig gegen ihn polemisirt, wie denn auch andere Kirchenschriftsteller, deren Hieronymus erwähnt, gegen ihn geschrieben haben (Methodius, Apollinaris v. Laodicea, Eusebius v. Cäsarea).

In neuerer Zeit aber hat die Ansicht der danielischen Abfassung des Buches auch in der christlichen Kirche mannigfaltigen Widerspruch gefunden, namentlich unter den deutschen protestantischen Theologen seit Ende des vorigen Jahrhunderts.

So von Corrodi (freimüth. Versuche über versch. in Theol. u. bibl. Kritik einschlagende Gegenstände 1783. S. 1 ff.; Versuch einer Beleuchtung d. Gesch. d. Bibelkanons 1792. I. S. 75 ff.), Eichhorn, dann Bertholdt (Daniel neu übers. u. erklärt. 2 Thle. 1806—08; und Einl. i. d. A. u. N. T.), Augusti, de Wette u. A. — Eine genauere Betrachtung habe ich diesem Gegenstande gewidmet in „Abhandlung über Verf. u. Zweck d. B. Daniel; Revision der neueren darüber angestellten Unters.", in Schleierm., de Wette u. Lücke's theol. Zeitschr. Heft 3 (Berl. 1822) S. 171—294, worin ich mich ebenfalls für die spätere Abfassung des Buches entschieden habe. Zum Theil mit Rücksicht auf diese Abhandlung haben indessen Andere die Abfassung durch Daniel selbst wieder geltend zu machen gesucht. So unter Andern Sack (Christl. Apologetik. 1. Aufl. 1829), Hengstenberg (Die Authentie d. Dan. u. die Integr. d. Sacharjah. 1831), Hävernick (a. Commentar über d. B. Daniel. Hamburg 1832; b. Neue krit. Unters. über d. B. Daniel. Hamburg 1838; c. Einl. i. d. A. T.), Herbst, Keil, Auberlen (Der Proph. Daniel u. die Offb. Johannis. Bas. 1854, 2. Aufl. 1857), Delitzsch (in Herzog's Realencyklopädie, Art. Daniel), Davidson u. A. — Für die spätere Abfassung aber haben sich wieder ausgesprochen und dieselbe zu begründen gesucht Kirmss (Commentat. hist. crit. exhibens descriptionem et censuram recentiorum de Dan. libro opinionum. Jena 1828. 4), Redepenning (Theol. Stud. u. Krit. 1833. 3; 1835. 1), v. Lengerke (Das B. Daniel verdeutscht u. ausgel. Königsb. 1835), Ewald, Hitzig (Das B. Daniel erkl. Lpz. 1850), Bunsen (Gott in der Gesch. I, 514—540), Lücke (Vers. einer vollst. Einl. in die Offb. Joh. 2. Aufl. S. 41 ff.), Bleek (Die messian. Weissagungen im B. Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's Schrift; in den Jahrb. für deutsche Theologie 1860. 1. S. 45 bis 101).

Auch die Einheit des Verfassers ist, obwohl mit Unrecht, bestritten worden.

Von den neueren Vertheidigern der Authentie der Weissagungen des Buches legen Sack, Herbst, Davidson dem Daniel selbst nur den zweiten Theil des Buches als Verfasser bei, betrachten aber Kpp. 1—6 als von einem späteren Israeliten geschrieben, als Einleitung zu den Visionen. Und von denjenigen Gelehrten, die das Buch überhaupt in eine spätere Zeit setzen, nimmt Eichhorn Ausg. 3. u. 4 zwei Verfasser an, a) für 2, 4—

Kp. 6 fin. und b) für Kpp. 7—12 mit 1, 1—2, 3; Bertholdt aber, dem Augusti folgt, nimmt für die einzelnen Abschnitte des Buches verschiedene Verfasser an, im Ganzen 9 verschiedene Schriftsteller aus etwas verschiedenen Zeiten; dagegen die anderen neueren Gelehrten, welche das Buch dem Daniel absprechen, legen das Ganze einem und demselben Verfasser bei, und dieses kann auch als entschieden angenommen werden. Der Wechsel des Dialekts kann hiergegen gar nichts entscheiden, da sich derselbe Kp. 2 auf natürliche Weise erklärt, und die chaldäischen Bestandtheile auf keinen Fall eine für sich bestehende Schrift können gebildet haben. Ganz und gar unstatthaft aber und allgemein aufgegeben ist die Annahme einer solchen Vielheit von Verfassern, wie Bertholdt setzt. Was er für eine solche Annahme anführt, ist zum Theil ganz ungegründet und falsch, zum Theil wenigstens nichts beweisend. So beruft er sich auf einzelne historische Widersprüche zwischen den verschiedenen Abschnitten, namentlich 1, 21 mit 10, 1; 1, 1. 5 mit 2, 1; 2, 48. 49 mit 5, 11—14. Doch sind auch diese zum Theil nicht einmal sicher, alle aber nicht der Art, dass sich das stattfindende Verhältniss nicht auch bei Voraussetzung desselben Verfassers erklären liesse, wenigstens wenn dieser nicht Daniel, sondern ein späterer Schriftsteller war. Bertholdt muss selbst zugeben, dass die Verfasser der späteren Abschnitte fast immer die früheren gekannt und sich an sie als Fortsetzer angeschlossen, dabei sie auch wie in der ganzen Darstellungsweise, so im Gebrauche einzelner Wörte und Redensarten nachgeahmt haben müssten; das müsste aber auf solche Weise geschehen sein, wie es kaum denkbar ist. Für die Einheit des Verfassers des ersten Haupttheiles spricht aber auch der Umstand, dass sich Kpp. 1 u. 2 schon Hindeutungen auf den Inhalt der folgenden Theile zu finden scheinen. So, dass Kp. 1 namentlich Daniels Geschicklichkeit im Traumdeuten hervorgehoben wird, ist gewiss schon in Beziehung auf die Erzählung Kp. 2 geschehen; und dass Kp. 1 neben Daniel seine drei Gefährten genannt werden und 2, 49 erzählt wird, dass der König diesen die Verwaltung der Landschaft Babel übergeben habe, ist schon in Beziehung auf Kp. 3 geschehen, wo sie in diesem Verhältnisse, als Beamte des Landes, auftreten; und die Erwähnung der Wegnahme der heiligen Tempelgeräthe durch Nebukadnezar 1, 2 ist ohne Zweifel auch gleich in Beziehung auf Kp. 5 geschehen. Aber auch die Annahme, dass der erste Haupttheil von einem andern Schriftsteller als der zweite verfasst und dem letzteren erst später durch einen solchen als Einleitung vorgesetzt sein sollte, erscheint als durchaus unwahrscheinlich, wenn wir auf die grosse Verwandtschaft sehen, welche sie in Ansehung des ganzen Geistes, der Vorstellungen, der Darstellung und Sprache mit einander darbieten, was solcher Art ist, wie es nur immer bei einem und demselben Verfasser erwartet werden kann; vgl. meine Abhandlung in der Theol. Zeitschr. S. 241 ff. 255 ff. 271 ff., de Wette §. 256.

Was nun die Frage über den Ursprung und den Verfasser des Buches betrifft, so findet der Streit jetzt immer nur darüber statt, ob dasselbe vom Daniel verfasst ist, der unserm

Buche zufolge während der ganzen Zeit des babylonischen Exils bis wenigstens zum 3. Jahre des Cyrus würde gelebt haben, oder von einem über 3½ Jahrhunderte später lebenden jüdischen Schriftsteller aus dem Zeitalter des syrischen Königs Antiochus Epiphanes. Hier dürfen wir uns freilich nicht bergen, dass die Frage anderer Art ist, als die über Jes. 40ff. und Sach. 9ff.; denn dieses letztere sind eigentlich gar keine Fragen über die Echtheit oder Unechtheit dieser Theile, sondern nur über deren Verfasser und Zeitalter, da die Verfasser selbst sich darin nirgends nennen und auf keine Weise darauf Anspruch machen, für Jesaja oder Sacharja gehalten zu werden. Beim Buche Daniel aber ist es etwas anderes. Die geschichtlichen Abschnitte Kpp. 1—6 machen hier zwar keinen ausdrücklichen Anspruch darauf, von ihm selbst verfasst zu sein; denn in ihnen ist von Daniel überall in der dritten Person die Rede, wie von seinen drei Gefährten. Aber im 2. Haupttheile ist beim ersten Gesichte 7, 1 ausdrücklich bemerkt, dass Daniel selbst dasselbe aufgeschrieben habe, und so ist auch in diesen Visionen von ihm regelmässig in der ersten Person die Rede, so dass er selbst als der Erzählende erscheint: „ich schaute", „mir Daniel erschien ein Gesicht" u. s. w. Es scheint demnach wenigstens dieser Theil, und — beim Zusammenhange desselben mit dem ersten Theile — das ganze Buch allerdings darauf Anspruch zu machen, für ein Werk Daniels gehalten zu werden; und wenn man dasselbe in ein späteres Zeitalter setzt, so muss man annehmen, dass es damit eine ähnliche Bewandniss habe, wie z. B. mit der deuteronomischen Gesetzgebung, oder mit dem Segen Jakobs oder dem Koheleth, dass nämlich das Auftreten Daniels als des Schreibenden und von seinen Visionen Berichtenden nur schriftstellerische Einkleidung wäre zu irgend einem didaktischen oder paränetischen Zweck, den wir dann würden zu ermitteln haben. Durch sehr überwiegende Gründe werden wir nun allerdings, wie ich glaube, veranlasst, uns für eine solche Annahme zu erklären, theils durch äussere Gründe, theils durch innere.*)

Was zunächst die äusseren Gründe betrifft, so berufen

(* Ich kann hier nur die Hauptpunkte hervorheben, indem ich zum Theil auf die weitere Ausführung in der Theol. Zeitschr. (und in den Jahrb. f. deutsche Theologie) verweise.

die Vertheidiger der danielischen Abfassung desselben sich zum Beweise, dass dasselbe schon vor dem Zeitalter des Antiochus Epiphanes müsse vorhanden gewesen sein, namentlich

a) auf 1. Makk. 2, 59. 60, wo der sterbende Priester Mattathias seine Söhne auf die Errettung hinweist, welche Gott dem Chananja, Asarja, Misael sowie dem Daniel habe zu Theil werden lassen, und zwar so, dass höchst wahrscheinlich eine Beziehung auf die Erzählungen unseres Buches Kpp. 3. 6. stattfindet. Allein Hävernick (Einl. II, 459) selbst erkennt an, dass diese Rede des Mattathias eine freie Composition des Schriftstellers ist, und so gibt sie bloss ein Zeugniss für das Vorhandensein des Buches Daniel zur Zeit der Abfassung des ersten Buches der Makkabäer, die erst um das Jahr 100 v. Chr. fällt, also 60—70 Jahr nach dem Tode des Antiochus Epiphanes. Diese Stelle kann also gar nichts beweisen.

b) Auf die Erzählung des Josephus Ant. XI, 8, 5, dass, als Alexander der Grosse auf seinem Eroberungszuge nach Jerusalem kam, man ihm dort das Buch Daniel gezeigt habe; dass er darin die Weissagung, ein Grieche werde das persische Reich zerstören, auf sich bezogen habe und darüber sehr erfreut gewesen sei. Allein die ganze Erzählung des Josephus mit ihren Nebenumständen hat in sich etwas so Unwahrscheinliches und zum Theil offenbar Fabelhaftes, dass auch in Beziehung auf jenen Umstand auf dieselbe gewiss nicht das geringste Gewicht zu legen ist; s. Theol. Zeitschr. S. 183—187.

Dagegen gibt es Mehreres, was uns mit der grössten Wahrscheinlichkeit schliessen lässt, dass das Buch mit seinem Inhalte erst in bedeutend späterer Zeit als der danielischen kann bekannt geworden sein. Dahin gehört namentlich:

a) Die Stellung des Buches im hebräischen Kanon, indem es seinen Platz nicht unter den Nebiim hat, sondern unter den Ketubim, und als eins der letzten unter diesen. Dieses lässt sich kaum anders erklären, als bei der Voraussetzung, dass das Buch zu der Zeit, als die Sammlung der Nebiim veranstaltet ward — höchst wahrscheinlich durch Nehemia gegen 450 v. Chr., also wenigstens noch 100 Jahre nach dem Zeitalter Daniel — nicht bekannt war.

Man hat zum Theil sich auf die Stellung des Buches in LXX berufen, wo es seinen Platz hinter Ezechiel hat. Allein in diesem Falle kann

kein Zweifel sein und ist gegenwärtig auch wieder allgemein anerkannt, dass das nicht die ursprüngliche Stellung im Kanon war, da sich nicht würde begreifen lassen, wie es sonst sollte daraus verdrängt sein an den Platz, den es im hebräischen Kanon hat, während sich dagegen sehr leicht erklärt, dass wenn es hier urspünglich stand, es durch die Alexandriner in die Reihe der Propheten gerückt werden konnte. Andere haben gemeint, die Sammler des Kanons hätten erkannt, dass es mit dem Daniel eine andere Bewandniss habe, als mit den eigentlichen Propheten, deren Schriften die zweite Klasse bilden; z. B. er sei nicht ein eigentlicher נָבִיא gewesen, sondern nur ein חֹזֶה (so Hävernick), oder sei ein Prophet nur der Gabe nach, nicht aber dem Amte nach gewesen, der nicht unter seinem Volke, sondern in fremdem Lande und am Hofe eines heidnischen Königs gewirkt habe, während in die zweite Klasse des Kanons nur Schriften Solcher aufgenommen seien, die Propheten auch dem Amte nach waren (so Hengstenberg), u. dergl. Aber davon ist nichts haltbar. Wenn dem Daniel die Gesichte zu Theil geworden waren, welche unser Buch berichtet, so hätte er in die Reihe der Nebiim eben so wohl aufgenommen werden können, wie z. B. Amos, Ezechiel, Sacharja, denen ihre Weissagungen einem grossen Theile nach eben so wohl in Visionen zu Theil wurden; und eben so wohl wie das Buch Jona, welches uns den Jona ja auch nur in seiner prophetischen Thätigkeit unter einem fremden Volke vorführt, nicht unter dem Volke Israel. Es lässt sich daher diese Erscheinung nicht wohl anders erklären, als unter der Voraussetzung, dass der Sammler der Bücher der zweiten Abtheilung des Kanons, die schon nach ihrem Inhalte nicht wohl vor dem Zeitalter Nehemia's gesammelt sein können, das Buch Daniel nicht gekannt habe. Das würde sich aber wieder nicht leicht begreifen lassen, wenn das Buch, oder auch nur die Visionen darin von Daniel selbst, also schon vor etwa 100 Jahren, niedergeschrieben wären.

b) Das Stillschweigen des Jesus Sirach über Daniel, Kp. 49, wo man eine ausdrückliche Erwähnung desselben wohl zu erwarten berechtigt wäre.

Er beschäftigt sich Kpp. 44—50 damit, überhaupt die berühmten Männer seines Volkes zu preisen, die als Herrscher sich auszeichneten, oder durch ihre Einsicht als Rathgeber oder Propheten u. s. w. So kündigt er selbst 44, 1–15 seine Absicht an und handelt dann nach der Reihe zuerst Kp. 44 von den Patriarchen, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob; dann Kp. 45 von Moses, Aaron, Pinehas; Kp. 46 von Josua, Kaleb, den Richtern, Samuel; Kp. 47 von Nathan, David, Salomo; Kp. 48 von Elia, Elisa, Hiskia, Jesaja; Kp. 49 von Josia, Jeremia, Ezechiel, den 12 (kleinen) Propheten, von Serubabel, Josua und Nehemia, worauf er Kp. 50 mit dem Lobe des Hohenpriesters Simon schliesst. Die Stelle, wo der 12 kleinen Propheten Erwähnung geschieht, wird von Hengstenberg, Hävernick, Keil, Davidson (wie von Bretschneider) für unecht erklärt, allein ohne hinreichenden Grund. Da nun aber hier schon diese 12 kleinen Propheten

erwähnt und als ein Corpus zusammengefasst werden, hat es etwas höchst Auffallendes, dass Daniel nicht auch erwähnt ist; man erwartet ihn neben Jeremia und Ezechiel, und es lässt sich schwer erklären, wie Jesus Sirach sollte dazu gekommen sein, ihn nicht mitzunennen, wenn er ihm als ein Prophet bekannt gewesen wäre, der solche Visionen gehabt und solche Thaten verrichtet hätte, als wir in dem unter seinem Namen vorhandenen Buche lesen. Man kann sich auch dieses wieder nicht wohl anders erklären, als bei der Voraussetzung, dass unser Buch dem Jesus Sirach (gegen 200—180 v. Chr.) noch nicht bekannt war, noch weniger damals als kanonisch anerkannt. Hengstenberg hat zwar als Gegenbeweis mit einigem Scheine angeführt, dass auch Esra und Mardochai nicht genannt werden. Allein es findet hier doch ein bedeutender Unterschied statt, da Daniel, wie er in unserm Buche erscheint, ganz anders dasteht, als Prophet und Wunderthäter, wie Esra, der weder das Eine noch das Andere war, sondern nur ein allerdings nicht unbedeutender Priester und Schriftgelehrter, den aber doch erst die spätere jüdische Tradition weit mehr verherrlicht hat, als er in seinem Buche erscheint; obwohl auch er vielleicht nicht würde übergangen sein, wenn das unter seinem Namen vorhandene Buch schon zur Zeit des Jesus Sirach einen Bestandtheil des Kanons ausgemacht hätte. Noch weniger aber kann die Uebergehung des Mardochai mit der des Daniel parallelisirt werden, abgesehen davon, dass das ihn verherrlichende Buch Esther zur Zeit des Jesus Sirach vielleicht auch noch nicht vorhanden war, sicher nicht in anerkanntem Ansehen stand. Es bleibt daher immer im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass dem Jesus Sirach, der mehr als 300 Jahre nach Beendigung des Exils lebte, unser Buch sollte bekannt gewesen sein. Dass es ihm aber unbekannt war, lässt sich schwer anders erklären, als unter der Voraussetzung, dass es damals noch nicht vorhanden war.

Es ist dabei noch c) dieses nicht ausser Acht zu lassen: Wäre das Buch von Daniel verfasst und also schon seit dem Zeitalter des Cyrus vorhanden und unter den Juden bekannt gewesen, so würde man wohl erwarten, dass sich in den nachexilischen Propheten, Haggai, Maleachi und besonders bei Sacharja Kpp. 1—8 Spuren einer Benutzung desselben fänden, und dass es namentlich auf die Gestaltung und Modificirung der messianischen Vorstellungen bei diesen späteren Propheten Einfluss geübt hätte. Allein das findet sich durchaus nicht.

Namentlich was den Sacharja betrifft, so haben auf seine Gestaltung der Idee des Messias zwar die messianischen Weissagungen Jeremia's Einfluss geübt, aber gar nicht die danielischen Visionen, auch nicht die Verkündigung des gleich einem Menschensohne in den Wolken einherkommenden Herrschers Dan. 7. Dasselbe gilt auch von der Angelologie, wo sich nicht wohl verkennen lässt, dass die Darstellung in unserm Buche einen

späteren mehr ausgebildeten Charakter an sich trägt als Sach. 1—8, welches sich zur Vergleichung am meisten eignet.

Nicht geringere Schwierigkeiten bietet das Buch an sich dar unter Voraussetzung der danielischen Abfassung, sowohl der Inhalt und die Beschaffenheit der Weissagungen als auch die geschichtlichen Bestandtheile. Wir betrachten zunächst die ersteren. Hier würden unter Voraussetzung der danielischen Abfassung die Weissagungen jedenfalls etwas durchaus Eigenthümliches, von denen der andern alttestamentlichen Propheten sich Unterscheidendes haben. Es findet sich darin eine Bestimmtheit der Vorhersagung auch specieller Begebenheiten einer ziemlich fernen Zukunft, wie wir sie in dem Grade bei keinem andern Propheten antreffen. Es gilt das besonders von dem letzten Abschnitte Kpp. 10—12, wo die einzelnen Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden, zweier Herrscherfamilien über Reiche, die zu Daniels Zeiten noch gar nicht existirten, die vielmehr erst geraume Zeit später aus einer andern gleichfalls noch nicht existirenden grossen Monarchie hervorgegangen sind, geschildert werden, und zum Theil so genau und mit solchen Specialitäten, dass man eher Geschichtserzählung als Weissagung zu lesen meint. Nicht minder auffallend sind die chronologischen Bestimmungen für einzelne Begebenheiten der Zukunft, die zum Theil nach Tagen angegeben werden, wie 8, 14; 12, 11. 12; was auch gegen die sonstige Analogie der hebräischen Propheten ist, welche Zeitbestimmungen für die Zukunft überhaupt sehr selten, und (wenn wir die sicher interpolirte Stelle Jes. 7, 8 ausnehmen) sonst nur in runden heiligen Zahlen angeben. Dazu kommt aber noch als besonders wichtig der Umstand, dass die specielle Bestimmtheit der Vorhersagung hier gerade bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes geht, wo dieser syrische Fürst seine Tyrannei gegen das jüdische Volk übte, der namentlich den Jehova-Dienst auf alle Weise zu unterdrücken und dafür griechischen Cultus selbst im Tempel zu Jerusalem einzuführen suchte; indem die Weissagung entweder mit dem Untergange dieses Fürsten abbricht, oder daran unmittelbar die Verkündigung der Befreiung des Volkes Gottes von allen Bedrängnissen, des messianischen Heiles und Reiches und selbst der Auferstehung der Todten anschliesst.

Bei mehreren Abschnitten ist es zwar, ob es sich auf diese Weise verhalte, noch streitig, indem manche Ausleger den Inhalt der Visionen auf andere Weise beziehen. *) Allein zuvörderst hinsichtlich des letzten Abschnittes ist es gegenwärtig allgemein anerkannt und kann auch keinem Zweifel unterliegen, dass hier 11, 21—45 von der Regierung des Antiochus Epiphanes die Rede ist, von seinem frevelhaften Thun und Treiben und namentlich auch von seinen Unternehmungen gegen das jüdische Volk und den Jehova-Dienst bis zu seinem Untergange. Daran schliesst sich aber Kp. 12 unmittelbar die Verheissung, dass zur selbigen Zeit das jüdische Volk, alle Erwählten desselben, Heil finden werden und viele der Entschlafenen wieder auferweckt werden; so dass deutlich die Hoffnung ausgesprochen wird, es werde das unmittelbar nach dem Untergange des Tyrannen eintreten. Dies bestätigt sich auch deutlich durch die Art und Weise, wie nachher die Zeit des durch ihn geübten Druckes und die Dauer der durch ihn erzwungenen Aufhebung des Jehova-Dienstes im Tempel angegeben wird (12, 7. 11).

Eben so unzweifelhaft und allgemein anerkannt ist, dass Kap. 8 der durch das kleine Horn symbolisirte König, von dem es heisst, er werde aus einem der 4 Königreiche hervorgehen, die sich aus der griechischen Monarchie nach dem Tode des ersten Königs derselben bilden werden, Antiochus Epiphanes ist; wo denn hier die Weissagung mit dem Untergange dieses Fürsten abbricht (V. 25), nachdem vorher ganz besonders sein freches Treiben geschildert war, welches er namentlich auch gegen das Volk Gottes, wie gegen den Himmel und den Herrn des Himmels selbst richten werde, dem er das tägliche Opfer entzieht.

Ist aber das richtig, so kann auch, wie schon früher (S. 582) bemerkt, nicht wohl gezweifelt werden — obwohl das weniger allgemein anerkannt ist — dass an denselben Fürsten zu denken ist:

a) Kp. 7, bei dem kleinen vermessenen Horne, welches dort ausdrücklich auf einen König gedeutet wird, der Lästerungen wider den Höchsten ausstossen, dessen Heilige bekriegen und darauf sinnen werde, Festzeiten und Gesetz zu ändern. Die Schilderung dieses Fürsten ist der des Antiochus Epiphanes (8, 9 ff. 23 ff.; 11, 21 ff.) zu ähnlich, als dass erlaubt wäre, sie auf eine andere Persönlichkeit zu beziehen, als diese letzteren Stellen. **) Auch hier wird aber an den Untergang dieses Fürsten unmittelbar die Verheissung des allgemeinen göttlichen Gerichtes, der Erscheinung des Messias und der Errichtung seines Reiches angeknüpft.

b) Kap. 9, bei dem Fürsten, von dem es V. 27 heisst, dass er während einer halben Jahrwoche ($3\frac{1}{2}$ Jahre) die Speis- und Schlachtopfer einstellen werde, was auch in den anderen Visionen von Antiochus Epiphanes her-

*) Zum Folgenden vgl. Jahrb. f. D. Th. a. a. O., wo, rein vom exegetischen Standpunkte aus, das Unstatthafte der orthodoxen Auslegung dieser Visionen gezeigt wird. B.

**) Dies erkennt auch Delitzsch an, a. a. O. S. 280. B.

vorgehoben ist.*) Auch hier bricht die Weissagung mit dem Tode dieses Fürsten ab, und zwar mit der Andeutung, dass dann der ganze Zeitraum werde abgelaufen sein, welcher der Weissagung Jeremia's gemäss nach göttlichem Rathschlusse verfliessen sollte, bis die Schuld des Volkes gesühnt sei und das demselben bestimmte Heil eintreten könne. Somit findet in allen diesen Visionen die Erscheinung statt, dass darin einzelne Ereignisse und Katastrophen mit einer auffallenden Bestimmtheit angekündigt werden, aber dieses ganz besonders aus der Zeit der Ptolemäer und Seleuciden, vorzüglich aus der der Herrschaft des Antiochus Epiphanes bis zu dessen Tode, keine aber nach der Zeit, dass die Weissagung vielmehr entweder mit dessen Tode abbricht, oder darnach einen unbestimmteren und allgemeineren Charakter annimmt, indem sich unmittelbar daran die Verkündigung des messianischen Heiles für das Volk Jehova's anknüpft.

Dieser Umstand hat aber unter Voraussetzung der danielischen Abfassung dieser Visionen etwas sehr Auffallendes und Schwieriges. Von einem Seher, welcher wirklich zur Zeit des babylonischen Exils lebte und schrieb, wie Daniel hier dargestellt wird, würden wir eher erwarten, dass sein Blick zunächst weit mehr auf die Befreiung seines Volkes aus der damaligen Knechtschaft, der babylonischen, gerichtet gewesen wäre, als auf die Befreiung aus dem Drucke des Antiochus Epiphanes, der einer Dynastie angehörte, welche erst Jahrhunderte später zur Herrschaft kam, und dass seine messianische Hoffnung und seine Verkündigung des messianischen Heiles für sein Volk sich zunächst an dessen Rückkehr in das Land seiner Väter angeknüpft hätte, wie z. B. bei Jeremia, Ezechiel, Jes. 40—66. Allein davon ist in den danielischen Visionen so gut wie gar nicht die Rede. So bietet denn diese Erscheinung, die sich in den sämmtlichen Weissagungen des zweiten Theiles wiederholt, bei Voraussetzung der Authentie derselben die grösste Schwierigkeit dar und lässt sich dabei auf natürliche Weise nicht leicht erklären. Eben dieselbe Erscheinung führt uns aber darauf, die Abfassung dieser Visionen in das makkabäische Zeitalter und genauer in die Zeit des Antiochus Epiphanes zu setzen; denn damals, als das Volk Jehova's so schwer unter der Hand des despotischen Fürsten zu leiden hatte, welcher den Dienst Jehova's auf alle Weise zu

*) Die Beziehung auf Antiochus Epiphanes geben jetzt auch mehrere Vertheidiger der Authentie theilweise zu, so Hofmann (Weissagung u. Erfüllung I, 296 ff.), Delitzsch, Reichel (Die 70 Jahreswochen. Dan. 9, 24—27, Theol. Stud. u. Krit. 1858. 4). B.

unterdrücken trachtete, war es natürlich, dass die Frommen mit besonderer Sehnsucht auf die Erscheinung des schon ihren Vätern durch den Mund der Propheten verkündigten Heiles harreten, und da lässt sich wohl denken, dass sie sich der Hoffnung hingeben konnten, der schwere Druck werde bald sein Ende erreichen, und dann unmittelbar das messianische Heil eintreten. So lässt sich denn namentlich die Art und Weise, wie in diesen Visionen die messianische Hoffnung gestaltet ist, und der Zusammenhang, worin dieselbe mit vorhergehenden Ereignissen und Katastrophen gebracht ist, auf eine natürliche Weise unter dieser Voraussetzung erklären, aber auch nur unter dieser, dass sie im Zeitalter des Antiochus Epiphanes verfasst sind, nicht früher als wie das jüdische Volk schon unter seinem Drucke seufzte und der Jehovadienst im Tempel von ihm gehemmt ward, und nicht später als höchstens unmittelbar nach seinem Tode.

Längere Zeit nach demselben würde die messianische Hoffnung diese Gestalt nicht mehr haben behalten können. Es ist daher auch sicher falsch, wenn Berthold t den letzten Abschnitt erst tief in das makkabäische Zeitalter hineinsetzen will.

Der Zweck des Verfassers ist kein anderer, als sein bedrängtes Volk zu trösten und aufzurichten durch Hinweisung auf die Nähe der Erlösung und des von Gott ihm bestimmten Heiles. Dass er dieses in der Person Daniels vorträgt, ist nur als schriftstellerische Einkleidung zu betrachten, ähnlich wie z. B. beim Deuteronomium oder Koheleth. Ueberhaupt war namentlich in diesem Zeitalter eine Einkleidung der Art nicht selten, sowohl bei Griechen als bei Juden, dass ein Schriftsteller, der sich bewusst war, im Besitze gewisser heilsamer Wahrheiten zu sein und doch nicht persönlich eine hinreichende Autorität zu geniessen, um ihnen damit den erwünschten Eingang zu verschaffen, dieselben einem älteren Weisen oder Propheten in den Mund legte. Hier in unserm Falle hing diese Einkleidung damit zusammen, dass im makkabäischen Zeitalter der Geist der selbständigen Prophetie schon lange von Israel gewichen, und dieses Bewusstsein auch im Volke herrschend war (1. Makk. 9, 27; vgl. 4, 46; 14, 41). Die hier von unserm Verfasser gewählte Einkleidung brachte es denn schon mit sich, dass er mit seiner Weissagung bis in das babylonische Exil,

in welches er den Daniel versetzt, zurückgeht und von da seinen Ausgangspunkt nimmt; wobei es sehr begreiflich ist, dass er die auf dieses zunächstfolgenden Zeiten nur flüchtig berührt und weit mehr bei denjenigen Verhältnissen verweilt, von denen er selbst unmittelbar bewegt ward, bei den zur Zeit der Abfassung gegenwärtigen und unmittelbar vorhergegangenen.

Eine Analogie aus der jüdischen Literatur desselben Zeitalters findet sich in den uns erhaltenen sogenannten sibyllinischen Orakeln. Unter diesen ist, wie sich aufs Evidenteste nachweisen lässt (s. meine Abhandlung in Schleiermacher etc., Theol. Zeitschr. H. 1. 2), ein nicht unbedeutender Theil, namentlich fast das ganze dritte Buch, von einem Juden verfasst, aber einem alexandrinischen, und zwar gleichfalls im Zeitalter des Antiochus Epiphanes, wahrscheinlich gegen 170—168 v. Chr. Es wird darin der Untergang der damals angesehensten heidnischen Monarchieen verkündet und namentlich Antiochus Epiphanes mit Verderben bedroht, von welchem Fürsten auch Aegypten bei seinen wiederholten Einfällen in dieses Land, und so auch wohl die Juden in demselben Vieles zu leiden hatten; die allgemeine Umwälzung der bisherigen Weltordnung wird als ganz nahe bevorstehend bezeichnet; alsdann werde das Volk Gottes unter einem von Gott selbst gesandten Könige seine Herrschaft für immer über die ganze Erde ausbreiten: mit den Gottlosen zugleich werde der Götzendienst getilgt und überall der wahre Gott verehrt werden und nimmehrmehr die Ruhe und Glückseligkeit der Menschen ein Ende nehmen. Diese theils drohenden theils messianisches Heil verheissenden Verkündigungen hat der jüdische Dichter, da sie wohl zunächst für die Griechen seiner Umgebung bestimmt waren, der bei diesen als Prophetin in Ansehen stehenden Sibylle in den Mund gelegt und lässt dieser Einkleidung gemäss auch Schilderungen früherer Reiche und Katastrophen, als von der Sibylle vorhergesagt, vorausgehen.

Andere Schriften mit ähnlicher Einkleidung von jüdischen oder jüdisch-christlichen Verfassern sind die übrigen grossentheils von christlichen Dichtern verfassten Bücher der sibyllinischen Orakel, das s. g. 4. Buch Esra, das Buch Henoch, die Ascensio Jesaiae, das Testament der 12 Patriarchen u. A. Alle diese können mehr oder weniger als Analogieen zu unseren danielischen Visionen betrachtet werden.

Ich erwähne in diesem zweiten Theile noch eine einzelne Stelle, welche bei Voraussetzung der danielischen Abfassung auch nicht ohne Schwierigkeit ist, 9, 2.

Es heisst dort, Daniel habe in den Schriften (בַּסְּפָרִים) auf die 70 Jahre geachtet, die nach der Weissagung Jeremia's über den Trümmern Jerusalems vergehen sollten. Der Ausdruck הַסְּפָרִים kann, wie er hier steht, κατ' ἐξοχὴν nur eine Sammlung heiliger Schriften bezeichnen mit kanonischem Ansehen, und so wird vorausgesetzt, dass sich die Weissagungen

Jeremia's schon in einer solchen befunden haben. Das kann nun aber noch nicht wohl zu der in der Ueberschrift der Vision angegebenen Zeit stattgefunden haben, im ersten Jahre Darius des Meders, der auf jeden Fall vor Cyrus zu setzen ist. Denn damals waren die prophetischen Schriften sicher noch nicht in eine Sammlung vereinigt, noch weniger schon mit dem Pentateuch zu einer solchen verbunden. So werden wir auch hierdurch auf eine bedeutend spätere Zeit der Abfassung geführt.

Auch das ist nicht recht wahrscheinlich, dass bereits zu der bezeichneten Zeit bei irgend einem Juden über den eigentlichen Sinn der 70 Jahre Jeremia's sollten Zweifel entstanden sein, wie hier Daniel von sich andeutet, da damals vom Exil und namentlich seit der Zerstörung Jerusalems noch nicht einmal 70 einfache Jahre verflossen waren, und bis nach Ablauf dieser Periode wohl nicht leicht Jemand darüber zweifelhaft war, die Zahl der Jahre anders als von so vielen einfachen Jahren zu nehmen. Erst nachdem volle 70 Jahre und darüber seit dem Ausspruche der Weissagung (Jer. 25, 11 ff.; 29, 10) und der Zerstörung der Stadt verflossen, auch schon ein grosser Theil des Volkes in die Heimath zurückgekehrt war, das Volk sich hier aber fortwährend in so gedrückten Umständen befand, dass ihnen das Gefühl beiwohnen musste, es sei das von Gott durch die Propheten und so auch durch Jeremia verheissene Heil noch nicht erschienen, es sei also die Weissagung ihrem wesentlichen Inhalte nach noch nicht in Erfüllung gegangen: erst da konnten bei den Frommen des Volkes weitere Reflexionen über jene 70 Jahre entstehen, ob sie nicht anders als auf buchstäbliche Weise, nach einer anderen als der gewöhnlichen Berechnungsweise zu verstehen seien. So können wir uns sehr wohl denken, dass man im Zeitalter des Antiochus Epiphanes, wo das Volk Jehova's von neuem in so schwere Bedrängnisse kam, seine Aufmerksamkeit wie auf die Weissagungen anderer Propheten, so auf die Aussprüche Jeremia's über die 70 Jahre richtete, und forschte, ob sie nicht eine Deutung zuliessen, wonach auf eine recht baldige vollständige Erfüllung der darin gegebenen göttlichen Verheissung gehofft werden könne. Eine solche Deutung ist es denn, welche hier dem Engel in der Mittheilung an Daniel in den Mund gelegt wird, dass die 70 Jahre eben damals, aber auch grade damals zur Zeit des Antiochus Epiphanes im Begriffe seien abzulaufen, so dass der letzte Theil derselben von der Zeit eingenommen werde, während welcher das jüdische Volk und das Heiligthum zu Jerusalem jenem fremden Könige preisgegeben war, wodurch denn eben die Hoffnung angedeutet wird, dass mit dem Ablaufe der halben Jahrwoche der Tyrannei des Antiochus die Zeit eintreten werde, wo Jehova an seinem Volke alle seine grossen Verheissungen erfüllen werde.

Sind nun aber die Visionen im zweiten Haupttheile des Buches erst zu der von uns angenommenen Zeit verfasst, so folgt daraus von selbst die spätere Niederschreibung auch der erzählenden Abschnitte der ersten Hälfte des Buches, da, wie wir früher (S. 585) gesehen, diese mit jenen einen und den-

selben Verfasser haben. Diese Abschnitte machen es aber auch schon für sich betrachtet durchaus unwahrscheinlich, dass sie von Daniel oder einem andern gleichzeitigen Schriftsteller verfasst sein sollten. Dagegen spricht schon der Umstand, dass für die verschiedenen musikalischen Instrumente, welche in Kp. 3 wiederholt genannt werden, fast lauter griechische Namen vorkommen; und davon sind wenigstens mehrere der Art, dass man nicht annehmen kann, sie seien den Babyloniern und Griechen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, oder gar den Griechen von den Babyloniern zugekommen, sondern kein Zweifel sein kann, dass sie wenigstens dem Verfasser, sei es unmittelbar oder mittelbar, von den Griechen her bekannt geworden sind.

So besonders סוּמְפֹּנְיָה (V. 5. 15) oder nach einer andern Schreibart סִיפֹּנְיָא (V. 10). Beides ist ganz deutlich das griechische *συμφωνία*, dessen griechischer Ursprung keinem Zweifel unterliegen kann, da es deutlich aus den griechischen Wörtern *σύν* und *φωνεῖν* zusammengesetzt ist. Ganz seltsam ist, wenn Hengstenberg zum Beweise, dass das Wort nicht griechischen Ursprungs sei, sich darauf beruft, dass das Chaldäische dem Syrischen ܨܦܘܢܐ tibia entspreche; denn auch bei dem syrischen Worte ist kein Zweifel, dass es aus dem Griechischen entlehnt ist, wie das mit so zahlreichen syrischen Wörtern der Fall ist. Ferner פְּסַנְתֵּרִין *ψαλτήριον* von *ψάλλειν*, *ψάειν*; קִיתָרֹס *κίθαρις*, von *κίθαρος* Brust; auch wohl סַבְּכָא = *σαμβύκη*.

Es ist nun wenig wahrscheinlich, dass am Hofe Nebukadnezars die musikalischen Instrumente der Griechen mit griechischen Namen sollten üblich gewesen sein. Denn wenn auch zwischen den Ober-Asiaten und den Joniern in Klein-Asien schon in dem Zeitalter einiger Verkehr stattfand, so wird dadurch doch ein solcher Einfluss der Griechen auf die Ober-Asiaten nicht wahrscheinlich, als jenes voraussetzen würde. Eben so ist nicht wahrscheinlich, dass dem Daniel oder einem palästinensischen Juden seines Zeitalters die griechischen Instrumente mit den griechischen Namen anderweitig so bekannt sollten gewesen sein, dass er sie ohne weiteres statt der etwa wirklich angewandten gesetzt hätte. Eher können wir uns das aber von einem jüdischen Schriftsteller aus dem Zeitalter der hellenischen Nachfolger Alexanders denken, wo Judäa unter der wechselnden Herrschaft solcher, namentlich der Ptolemäer und Seleuciden, stand.

Dazu kommen noch so manche andere **geschichtliche Schwierigkeiten**, welche diese Abschnitte darbieten, deren Inhalt wir doch, wenn sie von Daniel verfasst wären, als rein geschichtlich würden betrachten müssen. Eine sehr grosse Schwierigkeit besteht ganz im Allgemeinen darin, dass die chaldäischen und medischen Könige sollen nicht nur selbst die Allmacht des von den Juden verehrten Gottes, des Gottes des Daniel und seiner Gefährten, anerkannt haben als dessen, der allein zu erretten vermöge, der allein Zeichen thue im Himmel und auf Erden, sondern dass sie auch sollen königliche Edicte gegeben haben an alle Bewohner ihres grossen Reiches, worin sie, wie Nebukadnezar, befahlen, dass niemand wagen solle, wider diesen Gott eine Lästerung auszustossen, ja sogar verordneten, wie Darius, dass Alle den Gott Daniels fürchten und verehren sollten.

Es tritt hier dieselbe Schwierigkeit ein, wie beim Buche Jona, dessen Inhalt, geschichtlich gefasst, in dem Umstande liegt, dass die Niniviter sich sollten Alle zum wahren Gotte bekehrt haben. Auch hier finden wir in der folgenden Geschichte dieser Völker von einem solchen Ereigniss nicht die geringste Spur. Ein solches Edict, zumal das eines medischen Königs, welches nach 6, 9 gar nicht einmal von ihm selbst widerrufen werden konnte, musste doch irgend bedeutende Folgen haben, sei es nun dass ihm Folge geleistet ward, oder, was freilich viel allgemeiner zu erwarten ist, dass es Widerstand fand; weder von dem Einen noch von dem Andern ist uns Etwas bekannt, und auch in den Erzählungen selbst wird nicht das Mindeste darüber angedeutet, wie man doch wohl erwarten könnte.

Dazu kommen denn noch in den einzelnen Erzählungen so manche Umstände, welche in geschichtlicher Beziehung Schwierigkeit verursachen und welche es wenigstens ebenfalls durchaus unwahrscheinlich machen, dass die Erzählungen als geschichtliche Berichte von einem Augenzeugen und Theilnehmer sollten verfasst sein.

Davon will ich hier nur einige andeuten:

1) Kp. 1, 1 heisst es, dass Nebukadnezar als König von Babel Jerusalem im 3. Jahre Jojakims eingenommen habe. Allein aus Jeremia und 2. Kön. lässt sich nachweisen, dass Nebukadnezar erst im 4. Jahre Jojakims zur Regierung gekommen ist (vgl. S. 474), und, was die Hauptsache (aus Jer. 36, 9. 29), dass die Chaldäer auch selbst im 9. Monate des 5. Jahres Jojakims noch gar nicht nach Jerusalem gekommen waren; mit Wahrscheinlichkeit sogar, obwohl weniger sicher, dass sie während der Regierung Jojakims die Stadt überhaupt noch nicht eingenommen noch auch die Tem-

pelgeräthe fortgeschleppt haben, sondern dass die erste Einnahme der Stadt durch die Chaldäer erst während der Regierung Jojachins stattgefunden hat (s. Theol. Zeitschr. S. 280 ff.)

2) Kp. 2. Nach V. 1 soll Nebukadnezar den Traum gehabt haben im 2. Jahre seiner Regierung. Das stimmt nicht zu Kp. 1, wo Nebukadnezar schon König heisst bei der Wegführung der jüdischen Knaben, diese aber nach ib. V. 5 drei Jahre am Hofe des Königs unterrichtet werden, worauf der König ihre grosse Weisheit erkennt; die Traumdeutung aber Kp. 2 könnte nach der ganzen Darstellung nicht vor dem Ablaufe dieser Unterrichtszeit vorgefallen sein; und da macht die Angabe 2, 1 geschichtlich gefasst, grosse Schwierigkeit. — Ferner hat es an sich etwas kaum Glaubliches, dass Nebukadnezar eine solche Forderung, wie hier erzählt wird, ihm nicht bloss seinen Traum zu deuten, sondern ihm auch vorher den Inhalt desselben anzugeben, sollte an die sämmtlichen Weisen seines Landes nach den verschiedenen Klassen gerichtet und deren Unfähigkeit, seinem Verlangen zu entsprechen, an ihnen allen mit dem Tode bestraft haben, und nicht bloss etwa an denjenigen, die den besonderen Zweig der Traumdeutung hatten. Dann lässt auch das sich nicht wohl denken, dass ein so eifriger Jehova-Diener, als wie Daniel erscheint, sollte in Babylonien das Amt eines Obervorstehers der Weisen und Mager übernommen haben (2, 48), da dieses Institut sicher mit dem Götzendienste der Babylonier zusammenhing; wie denn Chaldäer, die hier als eine besondere Klasse der Weisen neben anderen aufgeführt werden, nach Herodot I, 181. 183 und Diodor. Sic. II, 24. 29 der Name der angesehensten Priester des Landes war; da konnte nicht leicht jemand eine solche Stelle eines Obervorstehers über alle Mager und Weisen versehen, ohne sich ganz und gar am Götzendienste des Landes zu betheiligen.

3) Kp. 3, 1-30. Hier hat es an sich etwas sehr Unwahrscheinliches, dass ein so ungeheures goldenes Bild von 60 Ellen Länge sollte in der Ebene im Freien aufgestellt sein. Auffallend ist auch, dass sich hier gar nichts darüber erwähnt findet, wie es bei Gelegenheit der Einweihung des Bildes dem Daniel ergangen sei, da der Obervorsteher des Mager-Instituts, zumal bei dessen Zusammenhange mit dem Priesterthume, bei einer solchen Gelegenheit gewiss nicht hätte fehlen können.

4) Kp. 3, 31—Kp. 4 fin.: von dem siebenjährigen Wahnsinne Nebukadnezars. Eine solche Begebenheit hätte nothwendig sehr bedeutende Veränderungen und Verwirrungen im babylonischen Reiche mit sich führen müssen; und da hätte dieselbe von den Geschichtschreibern, selbst wenn sie die Regierung dieses Fürsten auch nur kurz zusammenfassten, nicht wohl unerwähnt gelassen werden können. Gleichwohl hat ausser unserem Buche niemand etwas davon berichtet. Auch der chaldäische Geschichtschreiber Berosus kann durchaus nichts davon gemeldet haben, wie sich aus demjenigen, was Josephus aus ihm excerpirt, deutlich ersehen lässt. Josephus selbst erzählt die Sache bloss nach Daniel; und Origenes und Hieronymus konnten, so viel Mühe sie sich gaben, bei keinem Geschicht-

schreiber Etwas auffinden, was auf ein solches Ereigniss hindeutete. Dass der an alle Völker gerichtete Brief Nebukadnezars, worin die Sache erzählend dargestellt wird, nicht wirklich von ihm geschrieben ist, dafür spricht auch der Umstand, dass in der Mitte die Briefform eine Zeit lang aufgegeben und von Nebukadnezar in der dritten Person die Rede ist (V. 25 – 30), vorher aber wie nachher in der ersten, was dem Nebukadnezar selbst als Schreibendem nicht leicht hätte begegnen können, wohl aber einem Andern, der in seinem Namen einen solchen Brief zu schreiben unternahm.

5) Kp. 5. Diese Erzählung bietet, als rein geschichtlich gefasst, desshalb besonders grosse Schwierigkeit dar, weil darin so Vieles in eine Nacht zusammengedrängt ist, wovon sich kaum glauben lässt, dass es sich so unmittelbar hinter einander in so kurzem Zeitraume könnte begeben haben. Zuerst das Gastmahl, welches doch schon ziemliche Zeit scheint gedauert zu haben, bis der König die jüdischen Tempelgeräthe holen liess, und noch länger, bis die schreibende Hand sich zeigte; dann die Herbeirufung aller Weisen, Beschwörer, Chaldäer und Wahrsager; deren Berathungen über den Inhalt der Schrift, wobei sie gewiss eine geraume Zeit, dieselbe zu entziffern, werden hingebracht haben, ehe sie ihr Unvermögen bekannten; darauf die auf den Rath der Königin geschehene Herbeirufung Daniels, von dem man eigentlich auch nicht begreift, wesshalb er, als Obervorsteher über alle Weisen, nicht von Anfang an mit herbeigerufen war; dann Daniels Deutung der Schrift; darauf unmittelbar, ungeachtet die Deutung für den König so übel lautete und dieser doch nicht einmal erkennen konnte, ob sie die richtige sei, die Bekleidung Daniels mit Purpur und Halskette und Ausrufung desselben als dritten Herrschers im ganzen Reiche; und endlich der Tod Belsazars nach der ausdrücklichen Angabe noch in derselben Nacht. Es ist ausserdem auch dieses nicht ohne Schwierigkeit, dass auf Belsazar ein König aus medischem Stamme folgt, Darius, der auch 9, 1; 11, 1 als Meder bezeichnet wird, und 9, 1 als Sohn eines Ahasverus, d. i. Xerxes. Es ist also ein Fürst aus einer andern, der medischen Dynastie, und zwar erscheint es eben so dargestellt, dass diese eingetreten sei nach dem Sturze der chaldäisch-babylonischen Herrschaft überhaupt. Hier ist nun freilich immer noch eine Streitfrage, ob nach dem Sturze der chaldäischen Herrschaft Babylonien zuerst an die medische Dynastie gekommen sei, oder gleich unmittelbar an die persische. Für das Erstere spricht ausser Anderm namentlich Xenoph. Cyrop. I, 5, 2, sowie Joseph. Ant. X, 11, 4 u. A., wonach Cyrus Babel für seinen Schwiegervater Cyaxares II., Sohn des Astyages, würde erobert haben und erst nach dessen Tode zur Selbstherrschaft gelangt sein. Wir würden also an diesen Cyaxares bei Darius dem Meder zu denken haben; und gewiss hat auch der Verfasser unseres Buches die Sache so angesehen, dass nach dem Sturze der babylonischen Monarchie zuerst eine medische und dann erst eine persische Herrschaft gekommen sei. Aber nicht bloss Herodot I, 130 und Ktesias, sondern auch Jes. 40ff. führen darauf, dass Cyrus Babel als selbständiger Fürst besiegt hat, indem damals die Oberherrschaft von den Me-

dern schon an die Perser übergegangen war (s. darüber v. Lengerke, Einleitung zu Kp. 5).

6) Kp. 6. Hier verursacht ausser dem Inhalte des Edictes des Darius V. 26ff. an alle Völker der Erde (s. S. 597) eine besondere Schwierigkeit der Umstand, dass die Fürsten und Satrapen des babylonischen Reiches alle auf längere Zeit in der Stadt Babel anwesend erscheinen, und zwar (nach V. 25) auch mit ihren Familien. Kaum glaublich ist aber auch, dass der König Darius ein Edict solchen Inhaltes an alle seine Unterthanen sollte erlassen haben, wie vorher erzählt wird, welches bei Todesstrafe Allen verboten hätte, binnen einem ganzen Monate an irgend einen Menschen oder an eine Gottheit irgend eine Bitte zu richten. Etwas sehr Auffallendes hat auch die Art und Weise, wie hier von den Löwengruben die Rede ist; der Verfasser scheint sich dieselben als zisternenartige Behälter gedacht zu haben, die unter der Erde waren, oben spitz zugingen und hier mit einem Steine verschlossen werden konnten (V. 18). So können in Wirklichkeit die Löwengruben gewiss nirgends beschaffen gewesen sein; in solchen unterirdischen Gruben ohne Luft und Licht hätten die Löwen nicht lange leben können.

So zeigt also auch die Beschaffenheit des ersten Haupttheiles des Buches für sich betrachtet, dass diese Erzählungen nicht wohl können von Daniel oder einem gleichzeitigen Schriftsteller verfasst sein, und stellt am wenigsten etwas der Annahme entgegen, worauf wir durch die Verwandtschaft mit dem zweiten Haupttheile geführt werden, dass sie von demselben Verfasser wie die Visionen, also ebenfalls erst im Zeitalter des Antiochus Epiphanes niedergeschrieben sind. Gehen wir aber davon aus, so frägt sich, welchen Zweck der Verfasser bei diesem Theile seines Werkes vor Augen gehabt habe. Hier liesse sich denken, dass er dabei eine geschichtliche Tendenz gehabt hätte, dass er hätte zusammenstellen wollen, zur historischen Einleitung zu den folgenden Visionen, was ihm, sei es durch andere Schriften oder durch die mündliche Ueberlieferung, über die Geschichte des Daniel bekannt war, dem er in den Visionen seine prophetischen Hoffnungen in den Mund legen wollte. Doch würde er dann keine Veranlassung gehabt haben, auch die Geschichte der drei Gefährten Daniels mitzutheilen, wo diese nicht eng mit der des Daniel selbst zusammenhing; aber in einem Abschnitte, Kp. 3, ist sogar von ihnen allein die Rede, ohne dass Daniel erwähnt wird. Dazu kommt dieses: hätte der Schriftsteller bei diesen Erzählungen eine eigentlich geschichtliche Tendenz gehabt, so würden wir

durchaus erwarten müssen, dass er die einzelnen Erzählungen wenigstens durch Uebergangsformeln mit einander in eine gewisse Verbindung gesetzt und sie so irgendwie zu einem geschichtlichen Ganzen verknüpft hätte; das ist aber durchaus nicht der Fall. Auch würde man bei einer geschichtlichen Tendenz hier wohl erwarten: a) dass der Verfasser Kp. 3 irgend angedeutet hätte, woher es gekommen, dass durch den Befehl Nebukadnezars an alle Beamten seines Reiches, sich zur Einweihung und Huldigung der goldenen Statue zu versammeln, nicht auch Daniel betroffen worden wäre, der doch auch am Hofe des Königs war; und b) eben so, dass er am Ende des 6. Kp. über die letzten Schicksale Daniels und seinen Tod irgend eine Andeutung gegeben hätte.

Werden wir nun dadurch veranlasst, bei diesen Erzählungen einen andern Zweck zu vermuthen, als einen eigentlich geschichtlichen, so kann dieses zunächst für die vier letzten Abschnitte Kpp. 3—6 wohl nur ein paränetischer sein; und einen solchen anzunehmen werden wir auch durch den ganzen Charakter dieser Erzählungen, besonders durch den jedesmaligen Schluss derselben, berechtigt, und zwar einen Zweck, der in genauer Beziehung stand zu den Zeitverhältnissen, unter denen diese Erzählungen abgefasst sind. Wenn wir diese Verhältnisse berücksichtigen, so wird es uns nicht zweifelhaft sein, dass der Verfasser darauf ausgeht, — durch Vorführung der Beispiele des Daniel und seiner drei Gefährten einerseits und des Nebukadnezar und Belsazar andererseits — seine Volks- und Zeitgenossen zu ermahnen, es den ersteren Männern an unbeugsamem Glaubensmuthe in dem offenen rücksichtslosen Bekenntnisse des Gottes ihrer Väter gleichzuthun, und sie darauf hinzuweisen, wie dieser allein wahre allmächtige Gott wissen werde, zu seiner Zeit diejenigen zu demüthigen und zu stürzen, welche, wie Antiochus Epiphanes, in vermessenem Hochmuthe wider Ihn sich erhöben und Sein Volk von Seinem Dienste abwendig zu machen suchten, dagegen Seinen treuen standhaften Verehrern den endlichen Sieg zu verschaffen. So herrscht in diesen erzählenden Abschnitten wesentlich derselbe Zweck vor, wie in den folgenden Visionen. Bei der Annahme eines solchen Zweckes, wofür der Inhalt dieser Erzählungen sich so unverkennbar eignet, erscheint auch das Unverbundene,

in sich Abgeschlossene der einzelnen Erzählungen gar nicht auffallend; denn für einen paränetischen Zweck kam es gar nicht darauf an, den Zusammenhang der verschiedenen Erzählungen bemerklich zu machen, vielmehr konnte auch ohne das, jede für sich genommen, deutlich hervortreten, (wie das hier in der That der Fall ist) welche sittlichen Wahrheiten der Schriftsteller zu veranschaulichen beabsichtigte.

Mit einer solchen paränetischen Tendenz dieser Erzählungen (Kpp. 3—6) könnte nun freilich an sich noch bestehen, dass sie zugleich, wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach, auch geschichtlich wären. Allein schon von anderen Seiten her haben wir bisher mehrfach gefunden, wie schwer es hält, dieselben gerade in Hauptpunkten als geschichtlich zu betrachten; und dadurch werden wir einigermaassen berechtigt zu vermuthen, dass der Verfasser wenigstens was er in der Ueberlieferung etwa vorgefunden hat, auch dem Stoffe nach auf eine freie Weise behandelt hat, wie es seinem paränetischen Zwecke am meisten entsprechend war. In einer solchen Annahme aber werden wir bestärkt durch die Wahrnehmung, bis zu welchem Grade dasjenige, was uns hier wie aus der Zeit des babylonischen Exils vorgeführt wird, zum Theil selbst im Einzelnen den Begebenheiten und Verhältnissen entspricht, welche im jüdischen Lande unter dem Drucke des Antiochus Epiphanes stattfanden. Wenn wir uns in den Geist und die Verhältnisse dieser Zeit hineinversetzen, namentlich durch das Lesen der Bücher der Makkabäer, so werden wir finden, dass der Verfasser in seinen Schilderungen in Kpp. 3—6 fast überall, im Ganzen und im Einzelnen, jene Verhältnisse seiner Zeit und seiner Umgebung vor Augen gehabt hat und diese seinen Lesern hier auf verhüllte, aber von ihnen leicht erkennbare Weise vorführt.

So erinnert die Erzählung 3, 1–30 an das Unternehmen des Antiochus Epiphanes, die Juden zum griechischen Cultus zu nöthigen, 1. Makk. 1, 43 ff.

Er widmete den Tempel zu Jerusalem dem Jupiter Olympius (2. Makk. 6, 2) und liess den dortigen Brandopferaltar zum Götzenaltare einrichten, baute auf demselben einen kleineren Götzenaltar, im Jahre 145 aer. Seleuc., 167 v. Chr. (1. Makk. 1, 54), wobei er ohne Zweifel auch eine Statue des Gottes, dem der Tempel geweiht ward, aufstellen liess (vgl. Dan. 12, 11;

11, 31; 9, 27). Seitdem bot er Alles auf, die Juden zur Uebung dieses griechischen Cultus zu zwingen, und liess die Widerspenstigen martern und tödten, zum Theil auch durch Feuer; s. 1. Makk. 1, 29-63; 2. Makk. 6. 7; Dan. 11, 33. An diese ihnen gegenwärtigen Verhältnisse zu denken, mussten die ersten Leser unseres Buches namentlich zunächst bei Kp. 3 von selbst veranlasst werden, und es lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Verfasser eben diese Erzählung als eine darauf hindeutende parabolische Darstellung verfasst hat, um seinen Volksgenossen Beispiele vorzuführen, die sie in der standhaften Zurückweisung aller Theilnahme am Götzendienste nachahmen sollten, und zugleich in ihnen die Hoffnung zu erwecken, dass, wenn sie ausdauernd treu blieben und lieber alles Mögliche über sich ergehen liessen, ehe sie dem Götzen, wodurch ihr Tempel entweiht ward, auch nur äusserliche Verehrung bewiesen, Jehova sie zuletzt erretten und ihnen seinen Beistand so sichtbar verleihen werde, dass selbst seine Verächter, von denen sie um ihres Glaubens willen verfolgt wurden, sich würden genöthigt sehen, Seine Macht anzuerkennen; vgl. V. 17. 18. 28. 29, wo sich diese paränetische und zugleich prophetische Tendenz am deutlichsten kund gibt.

Ist diese Beziehung unserer Erzählung richtig, so ist dieselbe wahrscheinlich wohl nicht sehr lange nach der Einrichtung des Brandopferaltars im Tempel zu Jerusalem für den Jupiter-Dienst niedergeschrieben worden. Dabei erklären sich auch am ehesten die griechischen Namen der musikalischen Instrumente in unserer Erzählung.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Instrumente mit ihren griechischen Namen bei den Juden selbst sollten in herrschendem Gebrauche gewesen sein, so dass der jüdische Schriftsteller sie von daher entlehnt hätte; dagegen alle Wahrscheinlichkeit stattfindet, dass sie am Hofe und im Heere der Seleuciden in Gebrauch waren, besonders bei Antiochus Epiphanes, der in allen seinen Einrichtungen griechische Sitten nachahmte. Und da sich nun wohl voraussetzen lässt, dass die Einweihung des Tempels zu Jerusalem für den Jupiterdienst auf feierliche Weise geschehen ist, mit Procession und Musik, eben so wie nachher die Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus mit Gesang und Musik, mit Zithern, Harfen und Cymbeln geschah (1. Makk. 4, 54), so kann man wohl vermuthen, dass bei der ersteren Feierlichkeit eben solche griechische Instrumente angewandt sind und unser Verfasser die Namen zunächst von daher entnommen hat.

Eine ähnliche Bewandniss hat es mit Kp. 6.

Es ist freilich, wie schon bemerkt, an sich kaum glaublich, dass ein Fürst zu einer so thörichten und in keiner Weise ausführbaren Verfügung sich sollte haben bereden lassen, wie sie hier V. 8 ff. von Darius dem Meder erzählt wird, einem Könige, der uns wenigstens unter diesem Namen sonst durchaus unbekannt ist. Aber die ersten Leser zur Zeit des Antiochus Epiphanes wurden gewiss veranlasst, dabei ohne weiteres an diesen Fürsten

zu denken, von dem wir lesen, dass er nach der Ueberrumpelung Jerusalems ein Edict für sein ganzes Reich habe ausgehen lassen, des Inhaltes, dass Alle Ein Volk sein und Jeglicher seine νόμιμα aufgeben solle, und der namentlich die Juden zu nöthigen suchte, ihr väterliches Gesetz aufzugeben und Jehova, den Gott ihrer Väter, nicht mehr anzurufen (1. Makk. 1, 41; 2. Makk. 6, 1—9); und wohl können wir uns denken, dass der Schriftsteller, um das Verkehrte und Ruchlose eines solchen Unternehmens recht hervortreten zu lassen, es in einer parabolischen Erzählung in der Weise, wie hier geschehen ist, darstellen konnte, als ein Bestreben, nur seiner Person, der des Königs, alle Verehrung und Anrufung zuzuwenden.

Die eigentliche Tendenz der Erzählung ist aber auch hier wieder eine paränetische und zugleich prophetische. Der Verfasser will durch das Beispiel Daniels seine Volksgenossen ermuthigen, sich lieber den augenscheinlichsten Lebensgefahren preiszugeben, als ihrem väterlichen Gottesdienste abtrünnig zu werden oder ihn auch nur zu verheimlichen. Dazu hebt er hervor, wie, ungeachtet des strengen königlichen Gesetzes, Daniel nicht unterlassen habe, sein Gebet zu seinem Gotte pünktlich zu verrichten, und ohne alle Verheimlichung bei offenen Fenstern, während er sich den drohenden Gefahren leicht hätte entziehen können, wenn er es im Verborgenen verrichtete; vgl. das entsprechende Verfahren des greisen Eleazar zur Zeit des Antiochus Epiphanes, 2. Makk. 6, 18—31. Zugleich aber sucht der Schriftsteller in dem Ausgange der Erzählung die Gläubigen wieder in der Zuversicht zu befestigen, dass, wenn sie in ihrem Bekenntnisse nur standhaft beharreten, ohne ihren Glauben zu verleugnen oder auch nur zu verheimlichen, ihr Gott sie nicht verlassen und den Dienst seines Namens selbst bei seinen Widersachern zum Siege und zur Anerkennung bringen werde.

Es haben also diese Erzählungen im Wesentlichen denselben Zweck, wie die Visionen im zweiten Haupttheile des Buches. Dasselbe gilt auch von den beiden zwischen ihnen liegenden Erzählungen Kpp. 4. 5, nur dass sie mehr einen drohenden Charakter in Beziehung auf die Ungläubigen haben, welche sich in frechem Uebermuthe über und wider den allein wahren allmächtigen Gott erhoben.

Sowohl bei Nebukadnezar Kp. 4 als bei Belsazar Kp. 5 hat der Verfasser ohne Zweifel bestimmt den Antiochus Epiphanes vor Augen gehabt. Besonders tritt das in der letzteren Erzählung Kp. 5 hervor. Bei dieser wurden die Leser zur Zeit des Antiochus Epiphanes wieder von selbst veranlasst, an diesen Fürsten zu denken, von dem es als etwas höchst Ruchloses erzählt wird, dass er in den Tempel zu Jerusalem eingedrungen sei und mit unreinen Händen die goldenen Becken, Schalen, Becher und anderen heiligen Geräthe daraus fortgenommen habe, 1. Makk. 1, 21 ff.; 2. Makk. 5, 15 ff. Auf das Strafbare dieser Profanation des Heiligen beabsichtigt der Schriftsteller ohne Zweifel hinzuweisen und in Belsazars Schicksal es dem syrischen

Fürsten vorzuhalten, welches göttliche Gericht wegen eines solchen Frevels ihm drohe. Noch deutlicher würde diese Beziehung sein, wenn etwa, was zwar nicht ausdrücklich erzählt wird, aber in sich nichts Unwahrscheinliches hat, die heiligen Gefässe auch von Antiochus Epiphanes oder dessen Leuten zu gemeinen Gastereien oder wenigstens bei Opfermahlzeiten zu Ehren der griechischen Gottheiten angewandt wurden.

Auch bei der Componirung des Briefes des Nebukadnezar Kp. 4 hatte der Verfasser ohne Zweifel den Zweck, in dem Schicksale jenes mächtigen chaldäischen Fürsten, welcher Jerusalem und den Tempel zerstört hatte, wie in einem Spiegel es dem Antiochus Epiphanes vor Augen zu halten, wohin hoffärtige Vermessenheit gegen den Höchsten, den König der Könige, führe, und wie nothwendig es sei, seine Macht und Erhabenheit reuevoll anzuerkennen, wenn er nicht dem schwersten göttlichen Strafgerichte anheimfallen wolle; s. 4, 14. 22–24. 29. 31 f. 34.

Bei einer so genauen Beziehung aber dieser Erzählungen auf die dem Verfasser gegenwärtigen Verhältnisse muss es immermehr unwahrscheinlich werden, dass sie auf wirklichen Thatsachen aus der Zeit des babylonischen Exils beruhen sollten. Es könnte zwar gleichwohl der Fall sein, dass dem Verfasser einzelne Begebenheiten aus der Geschichte der chaldäischen und medischen Monarchie vorgeschwebt hätten; aber das könnte gewiss nur Einzelnes gewesen sein, woran er sich anschloss; und immer muss man annehmen, dass, was er vorfand, von ihm seinem Zwecke gemäss auf ganz freie Weise benutzt ist, und er durchaus keinen eigentlich geschichtlichen Zweck hat. So können wir denn diese Erzählungen nicht dazu benutzen, unsere Kunde über die Geschichte des babylonischen und medischen Reiches zu bereichern und zu berichtigen und uns in den Geist und die Verhältnisse der Zeiten einzuführen, von denen sie zu handeln *scheinen*; wohl aber können sie dazu beitragen, uns ein lebendiges Bild von den jüdischen Verhältnissen zur Zeit der Unterdrückung der Juden durch Antiochus Epiphanes zu geben, und namentlich von dem Glaubensmuthe, den damals die Frömmeren im Volke bewiesen, und von den Hoffnungen, welche sie hegten.

Wir haben jetzt noch die *beiden ersten* Kapitel zu betrachten, zunächst Kp. 2. Hier ist nun der Gesichtspunkt des Verfassers wohl gewiss nicht der, den Daniel wegen seiner Geschicklichkeit im Traumdeuten zu verherrlichen, das ist nur Nebensache; die Hauptsache aber ist offenbar der Inhalt des Traumes des Nebukadnezar und dessen Beziehung auf die Zu-

kunft. Der Ausgang desselben ist das von Gott in alle Ewigkeit zu errichtende Reich, das messianische Reich, vor dem alle anderen Reiche verschwinden werden; das wird durch den ohne Menschenhand sich losreissenden Stein symbolisirt. Die Errichtung desselben wird auch hier an dieselben Verhältnisse angeknüpft, wie in den Visionen Kpp. 7 ff.

Es ist schon bemerkt, wie dieses Traumgesicht des Nebukadnezar grosse Aehnlichkeit darbietet mit dem des Daniel Kp. 7, und dass ohne Zweifel in beiden die auf einander folgenden Reiche auf entsprechende Weise zu deuten sind. Wenn nun nach dem Bisherigen Kp. 7, bei dem kleinen vermessenen Horne ohne Zweifel an Antiochus Epiphanes zu denken ist, so kann dort das vierte die ganze Erde verschlingende und zermalmende Thier mit den zehn Hörnern, zwischen denen dieses kleine Horn aufsteigt, nur von dem Reiche Alexanders des Grossen und den daraus hervorgehenden Reichen seiner Nachfolger gemeint sein; und das lässt uns nicht zweifeln, dass wir auch Kp. 2 bei dem vierten Reiche, welches den eisernen Schenkeln entspricht und gleich wie Eisen Alles zermalmt, an das Reich Alexanders des Grossen zu denken haben, sowie bei den theils eisernen theils thönernen Füssen und Zehen, welche von getheilten theils starken, theils schwachen Reichen erklärt werden, an die Reiche der Nachfolger Alexanders.*) An diese, von denen es heisst, dass sie zwar im Geschlechte (durch Verschwägerungen) sich mit einander vermischen, aber nicht zusammenhalten werden, — wobei den Juden am nächsten lag, namentlich an die Ptolemäer und Seleuciden zu denken, deren Herrschaft sie abwechselnd unterworfen waren — ist hier denn die Errichtung des messianischen Reiches angeknüpft.

Es lässt sich nun aus denselben Gründen, welche in Beziehung auf die danielischen Visionen Kpp. 7—12 geltend gemacht sind, annehmen, dass diese Gestaltung des Traumes selbst erst dem ptolemäisch-seleucidischen Zeitalter angehört, und wir sind, wenn wir das Bisherige dazu nehmen, wohl berechtigt zu vermuthen, dass sie dem Verfasser des Buches angehört, und so denn auch, dass die ganze Erzählung von ihm nicht so mitgetheilt ist, wie sie ihm durch Ueberlieferung zugekommen war, sondern frei von ihm gestaltet ist, bloss als schriftstellerische Einkleidung für seinen paränetischen Zweck, um durch die Darlegung seiner prophetischen Hoffnung über die Nähe der Erlösung und des Eintrittes des messianischen Reiches sein Volk in der schweren Zeit zu trösten und aufrecht zu erhalten.

*) Dies giebt auch Delitzsch zu. Uebrigens vgl. Jahrb. f. D. Theol. S. 57 ff. B.

Was endlich das erste Kapitel betrifft, so ist der Hauptzweck desselben wohl jedenfalls der, als Einleitung zum Folgenden zu dienen und zwar sowohl zu den übrigen erzählenden Abschnitten Kpp. 2—6, als auch zu den Visionen Daniels. Doch lässt sich auch hier ein gewisser paränetischer Zweck erkennen, der sich wohl auf bestimmte Weise auf die Verhältnisse bezieht, wie sie zur Zeit der Abfassung bestanden.

Indem hier nämlich so ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Daniel und seine Gefährten auch selbst am Hofe des heidnischen Königs sich in Ansehung der Speisen und Getränke frei von aller Verunreinigung zu halten gesucht und dazu namentlich keine Fleischspeisen und keinen Wein, sondern nur Pflanzenspeisen, Gemüse und Wasser sich hätten reichen lassen, und dass Gott ihnen dieses zum besondern Segen habe gereichen lassen: hat er gewiss die Absicht, seine Volksgenossen zu ermahnen, unter ähnlichen Umständen, wo sie in Gefahr kommen könnten, beim Genusse von Fleischspeisen und Wein sich zu verunreinigen, auf dieselbe Weise zu verfahren und sich solcher lieber ganz zu enthalten. Zu einer solchen Ermahnung war aber im jüdischen Lande gerade besondere Veranlassung während der Herrschaft des Antiochus Epiphanes, wo im ganzen Lande und und selbst im Tempel zu Jerusalem griechischen Gottheiten Opfer dargebracht wurden, und wo die jüdischen Einwohner leicht dazu kommen konnten, solches Fleisch und solchen Wein zu geniessen, wovon schon zu Götzenopfern und Götzen-Libationen Gebrauch gemacht war; wie wir denn auch lesen, dass zu der Zeit eifrige Jehova-Diener wie Judas Makkabäus u. A. sich sorgfältig hüteten, sich durch Speise zu verunreinigen, und sich, um nicht in Gefahr zu kommen sich zu beflecken, fortwährend von Kräutern nährten, 2. Makk. 5, 27; vgl. 1. Makk. 1, 62ff.

Mit dem Bisherigen würde nun allerdings gar wohl bestehen können, dass Daniel und seine drei Gefährten geschichtliche Personen wären, jüdische Exulanten, welche in Babylonien sich durch Frömmigkeit und Weisheit auszeichneten und bei den Beherrschern des Landes selbst zu Gunst und Ansehen gelangten; und dieses nehmen auch die meisten derjenigen Gelehrten an, welche die Abfassung des Buches in spätere Zeit setzen und das Einzelne im Inhalte desselben nicht als geschichtlich fassen. Doch frägt sich, ob auch dazu hinreichende Berechtigung stattfindet. Ein besonderes Zeugniss für den geschichtlichen Charakter der Person unseres Daniel findet man bei Ezechiel 14, 14. 20 u. 28, 3, wo dieser Prophet eines Daniel auf sehr ehrenvolle Weise Erwähnung thut. Aber gerade die Weise, wie das geschieht, ist nicht ohne Schwierigkeit. An

beiden Stellen geht Ezechiel gar nicht irgend darauf aus, den Daniel besonders zu preisen und hervorzuheben, sondern es ist deutlich, dass er gerade nur ihn nennt, weil er ihn, wie den Noah und Hiob, zwischen denen er ihn 14, 14. 20 nennt, als einen durch Weisheit und Gerechtigkeit ausgezeichneten Mann schon seinen Lesern, selbst dem Könige von Cyrus, bekannt voraussetzen konnte. Da aber werden wir durch die Art der Erwähnung nicht veranlasst, an einen Mann zu denken, der mit ihm im babylonischen Exil lebte und der zur Zeit der Aussprüche Ezechiels noch in ziemlich jungen Jahren müsste gewesen sein, sondern weit eher an eine längst bekannte Person der Vorzeit, mag es nun eine historische Person gewesen sein, die in die Geschichte des israelitischen Volkes eingriff, oder, ähnlich wie Hiob, mehr ein poetischer Charakter, was wohl wahrscheinlicher, da wir sonst von ihr nichts wissen. Dass es ein dem Ezechiel gleichzeitiger jüdischer Exulant sollte gewesen sein, wie der Daniel unseres Buches erscheint, ist eben nach der Art und Weise, wie Ezechiel seiner erwähnt, kaum glaublich.*)

Auf der andern Seite aber werden wir wieder durch die Art, wie Ezechiel den Daniel von Seiten seiner Gerechtigkeit und Weisheit nennt, veranlasst, an einen Mann von ähnlicher ausgezeichneter Tugend und Weisheit zu denken, wie der Daniel in unserm Buche erscheint, und auch irgend einen Zusammenhang des in unserm Buche auftretenden Charakters mit dem, welchen Ezechiel vor Augen hatte, zu vermuthen. Es lässt sich wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Ezechiel eine ältere Schrift kannte, welche von einem Daniel handelte als einem wie durch gesetzliche Frömmigkeit, so durch tiefe Weisheit ausgezeichneten Manne, aber so, dass über dessen Zeitalter nicht gerade etwas Bestimmtes hervortrat. Dieses Buch ist aber wohl zeitig, während des babylonischen Exils oder bald darauf, verloren gegangen, war wenigstens zur Zeit der Abfassung unseres Buches nicht mehr vorhanden; und so war dem Verfasser des letzteren und seinen Zeitgenossen über

*) Darauf habe ich schon Theol. Zeitschr. S. 283 ff. hingewiesen, und ich glaube nicht, dass das dort von mir Hervorgehobene durch die Gegenbemerkungen von **Hengstenberg** S. 70 ff. u. **Hävernick** Einl. II, 455 irgend beseitigt ist.

Daniel wohl nichts Bestimmteres bekannt, als was sich aus den Stellen des Ezechiel ergab. Da konnte er denn bei der Behandlung seiner Person in seinen parabolischen Erzählungen mit aller Freiheit verfahren, wie es seinem paränetischen Zwecke am meisten zusagte.

Dass er aber nun seine Erzählungen in die Zeit des babylonischen Exils verlegte, hat seinen Grund wohl hauptsächlich darin, weil diese Zeit, wo das jüdische Volk ohne Tempel und Opferdienst in fremdem Lande und in der Umgebung von Heiden lebte, und sie so leicht veranlasst werden konnten, sich am Götzendienste zu betheiligen, am meisten Aehnlichkeit mit seiner eigenen Zeit darbot, und am meisten Gelegenheit, den Daniel und andere seiner Volksgenossen unter ähnlichen Verhältnissen auftreten und ihren Glauben bewähren zu lassen, als unter welchen die frömmeren Juden sich zur Zeit des Antiochus Epiphanes befanden.

Möglicher Weise kann indessen auf die Versetzung des Daniel ins babylonische Exil noch etwas besonderes eingewirkt haben, nämlich die Verwechselung jenes von Ezechiel genannten mit einem späteren Daniel, der sich unter den Juden im Exil befand.

Ein solcher Exulant Daniel kommt wirklich vor, aber als ein Zeitgenosse des Esra und Nehemia, als ein Priester vom Geschlechte Ithamar. Er war unter den Exulanten, welche mit Esra aus Babylonien nach Judäa zurückkehrten (Esra 8, 2) und wird nachher als einer der Priester genannt, die bei der Vorlesung des mosaischen Gesetzes durch Esra sich zur Haltung desselben durch Namensunterschrift feierlich verpflichteten (Neh. 10, 7). Auffallend ist, dass gleichzeitig mit diesem Daniel auch ein Mischael, Chananja und Azarja genannt werden; die beiden letzteren, wie Daniel, unter den Priestern und Volkshäuptern, die sich für die Aufrechthaltung des Gesetzes mit unterschrieben (Neh. 10, 3. 24), Mischael unter denjenigen, die dem Esra bei der Vorlesung des Gesetzes zur Seite standen (ib. 8, 4). Dieses Zusammentreffen der Namen mit den in unserm Buche auftretenden Glaubenshelden kann zufällig sein, ist aber doch immer merkwürdig, da es in Beziehung auf alle vier zugleich stattfindet, und Daniel und Mischael sonst sehr selten vorkommende Namen sind. Allerdings fällt nun zwar das Zeitalter jener vier Zeitgenossen des Esra und Nehemia später, als das des Daniel und seiner Freunde in unserm Buche, da vom 3. Jahre Jojakims bis zu jener Vorlesung des Gesetzbuches durch Esra gegen 160 Jahre sind. Aber gleichwohl lässt sich denken und liegt die Vermuthung nahe, dass

der Verfasser unseres Buches die Namen seiner Glaubenshelden von jenen vier Männern entlehnt hat. Ob ihm von deren Geschichte und ihren Begebnissen in Babylonien noch etwas Näheres bekannt war, was ihn zu der Wahl ihrer Namen könnte veranlasst haben, können wir nicht wissen. Jedenfalls aber muss man wohl das hinzunehmen, dass, indem er besonders den Daniel als einen wie durch Frömmigkeit, so besonders durch Weisheit so ausgezeichneten Mann auftreten lässt, ihm jener frühere von Ezechiel auf so ehrenvolle Weise erwähnte Daniel muss vorgeschwebt haben.

Etwas sehr Unwahrscheinliches aber und Unbegründetes haben die Vermuthungen von Ewald, welcher meint, a) dass der von Ezechiel erwähnte Daniel vielleicht ein Abkömmling des Zehnstämmereiches gewesen, der am heidnischen Hofe zu Ninive lebte (ähnlich auch Bunsen Gott in d. Gesch. I, 514ff.); und b) dass dem Verfasser unseres Buches eine Schrift aus dem Zeitalter Alexanders oder der nächstfolgenden Zeit bekannt gewesen und von ihm benutzt sei, worin jenem im assyrischen Exil lebenden Daniel des Ezechiel weissagende Aussprüche über die Weltreiche in den Mund gelegt waren. Durch solche Annahmen wird die Erklärung der Entstehung unseres Buches in seiner Beschaffenheit keineswegs erleichtert, vielmehr eher erschwert.

Ganz unberechtigt ist auch die Ansicht von Hitzig, dass das Buch in Aegypten geschrieben sei, und zwar durch den Hohepriester Onias IV., der auch Jes. 19, 16–25 geschrieben haben soll.

Wird nun aber im Allgemeinen die hier entwickelte Ansicht über den Ursprung unseres Buches anerkannt, so verliert es allerdings etwas von der Stellung, welche es bei der recipirten Vorstellung über die Abfassung durch Daniel in der Geschichte der alttestamentlichen Prophetie einnimmt. Aber immer behält es im alttestamentlichen Kanon eine nicht geringe Bedeutung. Nicht nur lehrt es uns den Geist des Zeitalters, dem es angehört, auf eine höchst anschauliche Weise kennen, den Glaubensmuth und das Gottvertrauen der Frömmeren unter den schwersten Bedrängnissen und Verfolgungen, sondern namentlich auch in messianischer Beziehung ist es von nicht geringer Wichtigkeit, da es uns zeigt, wie die messianische Hoffnung auch nach dem Aufhören des eigentlich prophetischen Zeitalters festgehalten ward, und wie sie sich damals gestaltete, zu einer Zeit, aus welcher wir darüber anderweitig im alttestamentlichen Kanon kein Zeugniss besitzen. Und so ist denn das Buch, selbst nachdem es seinen unmittelbaren Zweck, die Gläubigen des jüdischen Volkes zur Zeit der Tyrannei des Antiochus Epiphanes zu stärken und zu befestigen, ohne Zweifel erfüllt hatte, auch für die Folgezeit nicht bloss für die Fest-

haltung, sondern auch für die weitere Entwickelung der messianischen Idee von nicht unbedeutendem Einflusse gewesen, wie wir namentlich auch aus dem neuen Testamente ersehen können.

C. Poetische Bücher.

Die Psalmen.

Dieses Buch bildet eine Sammlung von 150 Liedern verschiedenen Inhalts, die aber alle in dem sie durchdringenden religiösen Charakter zusammentreffen. Man kann die Sammlung mit unsern Gesangbüchern vergleichen, und wir haben uns den Zweck derselben auch wohl auf ähnliche Weise, wie bei diesen, zu denken, dass nämlich die Urheber der Sammlung beabsichtigten, ein religiöses Liederbuch zu geben, geeignet, sowohl von der Gemeinde als auch von Einzelnen gesungen und gebetet zu werden in verschiedenen Lagen des Lebens, zur Erbauung, zur Befestigung im Glauben und Vertrauen auf Gott, zur Busse und zur Erhebung.

Der Titel dieses Buches im hebräischen Kanon ist תְּהִלִּים, eine sonst ungebräuchliche Pluralform von תְּהִלָּה Lob, Preis, daher Lobgesang auf Gott, Hymnus (so in der Ueberschrift von Ps. 145); auch in zusammengezogener Form תִּלִּים oder תִּלִּין. Diese Bezeichnung unserer Lieder als Lobgesänge kann aber nur a parte potiore gewählt sein; und ebenso die Bezeichnung תְּפִלּוֹת דָּוִד in der Unterschrift nach den 72 ersten Psalmen. Angemessener ist die gewöhnliche griechische Benennung ψαλμοί, wodurch sie als lyrische Gedichte bezeichnet werden, die mit Begleitung der Musik gesungen werden. Diesem griechischen ψαλμός entspricht מִזְמוֹר, was sich auch in den Ueberschriften einer bedeutenden Zahl einzelner Psalmen findet. In anderen Ueberschriften einzelner derselben steht die allgemeine Bezeichnung שִׁיר Gesang, was öfters auch mit מִזְמוֹר verbunden ist, in anderen noch andere Bezeichnungen. Für die ganze Sammlung kommt bei Griechen und Lateinern auch ψαλτήριον, Psalterium vor.

Die ganze Sammlung ist in 5 Bücher (סֵפֶר) eingetheilt: 1) 1—41; 2) 42—72; 3) 73—89; 4) 90—106; 5) 107—150. Am Ende eines jeden der vier ersten Bücher findet sich eine

Doxologie von ein oder zwei Versen, welche in der Numerirung der Verse mit zum vorhergehenden Psalme, dem letzten des jedesmaligen Buches, geschlagen ist, aber nicht mit zu demselben gehört, sondern nur eben dazu dient, das Buch auf eine seines Inhaltes würdige Weise zu beschliessen und vom folgenden zu sondern; z. B. Ps. 41, 14: „Gepriesen sei Jehova, der Gott Israels von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen, Amen", und ähnlich am Schlusse des 2., 3., und 4. Buches. Diese Doxologieen finden sich schon in der LXX und in allen alten Uebersetzungen, was für das Alter dieser Eintheilung zeugt, die wahrscheinlich eben so alt ist, als die ganze Sammlung in ihrem gegenwärtigen Umfange, und wohl, wie Epiphanius (de mens. et pond. c. 5) meint, gewählt ist als Nachbildung der Fünftheilung der Thora (vgl. S. 160).

Was den Ursprung des Buches betrifft, so werden, wie schon bemerkt, die beiden ersten Bücher in der Unterschrift des zweiten — hinter dessen Doxologie — als Gebete Davids bezeichnet. Manche haben auch selbst alle einzelnen Lieder nicht bloss der beiden ersten Bücher, sondern der ganzen Sammlung für Lieder Davids gehalten, eine Vorstellung, welche zuletzt noch von Clauss*) geltend gemacht ist, die aber kaum einer Widerlegung bedarf, da schon die Ueberschriften einer nicht unbedeutenden Anzahl einzelner dieser Lieder andere Dichter als Verfasser nennen. Mit solchen Ueberschriften, die sich auf den Verfasser des Liedes beziehen, sind ungefähr zwei Drittheile der Psalmen versehen, und zwar wird der Verfasser darin ganz herrschend durch ל praefixum bezeichnet, z. B. לְדָוִד, oder מִזְמוֹר לְדָוִד, oder ל״ מִזְמוֹר und ähnlich. In einigen Fällen hat das ל hier zwar auch eine andere Bedeutung, z. B. sicher Ps. 39, 1, wo das יְדוּתוּן Bezeichnung des Musikchores ist, dem das Lied zur musikalischen Aufführung sollte übergeben werden; ein paar Mal ist es vielleicht als Bezeichnung dessen gemeint, auf den das Lied ursprünglich gedichtet ist, z. B. wahrscheinlich Ps. 72, vielleicht auch Ps. 20. 21. 110. Doch ist auch in diesen letzteren Fällen nicht ganz sicher, ob es von den Urhebern der Ueberschrift so gemeint ist. Jedenfalls sind das nur einzelne Ausnahmen, und bei weitem in den

*) Beiträge zur Kritik u. Exeg. d. Psalmen. Berl. 1831.

meisten Fällen kann kein Zweifel sein, dass es als Bezeichnung des Dichters gemeint ist.

Mehr Streit aber ist darüber, welche Autorität den Ueberschriften in diesen Angaben zukomme. Schon Theodor von Mopsvestia *) hielt sie für späteren Ursprunges; und so halten manche neuere Ausleger **) sie nicht bloss für unecht, als nicht von den Dichtern selbst vorgesetzt, sondern legen ihnen auch so gut wie gar keine Autorität bei. Es ist auch nicht zu leugnen, dass bei manchen Psalmen die Angaben der Ueberschriften über den Verfasser, oder, was sich bei einzelnen auch angegeben findet, über die Veranlassung des Liedes zum Inhalte durchaus nicht stimmen, so dass dieselben hier unverkennbar falsch sind und nicht von den Verfassern selbst herrühren können, z. B. Ps. 59. 122. 144 u. a. In solchen Fällen können die Ueberschriften daher allerdings erst von späteren Abschreibern oder Sammlern nach unrichtiger Ueberlieferung oder Vermuthung vorgesetzt sein; und sicher verkehrt ist, wenn einige Neuere***) wieder die Richtigkeit aller Ueberschriften voraussetzen, was theilweise höchst unnatürliche Erklärungen nothwendig macht. Aber auf der andern Seite glaube ich, dass man zu weit geht, wenn man sie deshalb ohne weiteres in Bausch und Bogen meint verwerfen zu müssen. Bei mehreren Ueberschriften lässt sich aus ihrer ganzen Beschaffenheit wenigstens auf ein sehr hohes Alter schliessen, weil darin nämlich auf Begebenheiten und einzelne Umstände hingedeutet, und diese als bekannt vorausgesetzt werden, die in unsern geschichtlichen Büchern des A. T. entweder überhaupt nicht erwähnt werden, oder auf etwas abweichende Weise.

So heisst Ps. 7 in der Ueberschrift ein Lied, welches David gesungen habe in Bezug auf einen Benjaminiter Kusch, der wahrscheinlich einer der Widersacher Davids am Hofe Sauls war, der aber anderweitig im A. T. nicht genannt wird. Gerade dieser Umstand bürgt für das hohe Alter und somit auch für die Richtigkeit der Angabe.

Ps. 60 fällt zufolge der Ueberschrift in die Zeit der Kriege Davids 2. Sam. 8; 1. Chron. 18; dieselbe bietet aber mehrere Differenzen dar mit

*) Bei Leontius Byzantin. contra Nestor. et Eutych. lib. III. n. 15.

**) So besonders de Wette (Commentar über die Pss. 1811. 5. Aufl. herausg. von G. Baur 1856; und Einl.), Hitzig (die Pss. 2 Bdchen. 1835. 36), Ewald, J. Olshausen (die Pss. 1853).

***) So Hengstenberg (Comm. über die Pss. 4 Bde. 1842—47, 2. Aufl. 1849—52), Tholuck (Uebers. und Auslegg. d. Pss. 1843), Keil.

den Angaben dieser geschichtlichen Bücher, die sich zwar leicht lösen lassen, aber doch zum Beweise dienen, dass der Verfasser der Ueberschrift nicht diese letzteren Schriften vor Augen hatte, die also für das Alter der Ueberschrift zeugen.

An sich hat es auch gar nichts Unwahrscheinliches, dass die hebräischen Dichter selbst beim Aufschreiben und Ausgeben ihrer Lieder mitunter ihren Namen oder die Veranlassung derselben bezeichnet haben, wie das bei den arabischen Dichtern ganz gewöhnlich ist, und wie auch bei den hebräischen Propheten wenigstens öfter der Fall war.

Von Gedichten anderer Art ist besonders zu beachten der Lobgesang Hiskia's, Jes. 38. Derselbe hat V. 9 eine Ueberschrift, welche so abrupt dasteht und so wenig in die Erzählung selbst hineingearbeitet ist, dass sie auf keinen Fall erst vom Verfasser von Jes. 36 — 39 vorgesetzt sein kann, sondern von ihm schon mit dem Liede vorgefunden sein muss, was denn zum Beweise dient, dass sie entweder von Hiskia selbst vorgesetzt sein muss, oder wenigstens in sehr früher Zeit, sehr bald nach der Abfassung des Liedes.

Auch wenn die Ueberschriften nicht von den Verfassern selbst vorgesetzt sind, dürfen wir doch im Allgemeinen wohl voraussetzen, dass dies später nicht nach rein willkührlicher Vermuthung geschehen ist, sondern einer zu beachtenden Ueberlieferung gemäss.

Entweder waren die Lieder, ehe sie in diese Sammlung kamen, einzeln in Umlauf; und da war natürlich, dass sich an deren Gebrauch eine Tradition über den Verfasser und deren Veranlassung anknüpfte, und hiernach ward denn die Angabe durch einen Leser, Abschreiber oder Sammler vorgesetzt. Häufig aber waren die Lieder der einzelnen Dichter wohl schon früher in besonderen Sammlungen vereinigt, diese vielleicht theilweise von den Dichtern selbst veranstaltet; es gab z. B. eine Sammlung von Liedern Davids, Assaphs u. s. w. Daraus wurden dann einzelne Lieder in diese gemischte Sammlung aufgenommen, und dabei wohl die Angabe des Verfassers, welche sich vor jener Partikularsammlung befand, den einzelnen vorgesetzt, vielleicht ganz mit denselben Worten; wofür unten eine Bestätigung. Auch da werden die Ueberschriften, wenn auch in der gegenwärtigen Form und an dem Orte, wo sie sich gegenwärtig finden, nicht von den Verfassern selbst herrührend, doch für uns eine nicht ganz unbedeutende Autorität bilden müssen.

Lässt sich daher auch bei keiner der Ueberschriften behaupten, dass sie schon an und für sich eine hinreichende Bürgschaft ihrer Richtigkeit darbiete, so haben wir doch Ursache, ihren Angaben einiges Gewicht beizulegen; und wenn die Be-

trachtung des Inhaltes und Charakters des Psalmes nichts darbietet, was der Ueberschrift widerspricht, so haben wir auch keine Ursache, gegen ihre Angaben in dem Grade, wie manche Ausleger, skeptisch zu sein.

Der älteste derjenigen, welche in den Ueberschriften einzelner Psalmen als Verfasser genannt werden, ist Moses, dem Ps. 90 beigelegt wird. Ein hinreichender Grund, dieses Lied dem Gesetzgeber abzusprechen, findet nicht statt, und jedenfalls trägt es ein sehr alterthümliches Gepräge.

Am meisten Psalmen werden als davidische bezeichnet, im Ganzen 73, meistentheils in den beiden ersten Büchern, nur 18 davon in den folgenden Büchern. Bei einigen mag das לְדָוִד vielleicht gemeint sein: auf den David, in Beziehung auf ihn (20. 21. 110). Unter den übrigen sind allerdings manche, von denen es theils nach ihrem Inhalte und den geschichtlichen Beziehungen, theils nach der Sprache und dem sonstigen Charakter sehr wahrscheinlich ist, dass sie einem andern Dichter angehören, wie sicher 14. 53. 108. 122. 124. 144, auch wohl 4. 23. 25. 26. 28. 29. 31. 34. 37. 40. 58. 59. 86. 103. 131. 133. 139. 143. 145. Bei manchen steht die Sache so, dass sich gegen die Angabe der Ueberschrift nicht gerade etwas Entscheidendes einwenden lässt, der Inhalt aber auch nichts Besonderes zu ihrer Bestätigung darbietet. Aber eine nicht unbedeutende Anzahl gehört David höchst wahrscheinlich wirklich an, zumal wir schon nach demjenigen, was die geschichtlichen Bücher uns über David als Sänger melden, nicht zweifeln können, dass er sich gerade durch Dichtung solcher Lieder, wie unsere Psalmen sind, ausgezeichnet hat, und darnach sich mit aller Wahrscheinlichkeit vermuthen lässt, dass manche seiner Lieder sich in unserer Sammlung erhalten haben, wie sich das bei mehreren mit ziemlicher Sicherheit behaupten lässt, wie Ps. 3. 7. 15. 18. 32. 51. 55. 60. 61. 63 u. a.

Salomo wird in der Ueberschrift zweimal genannt, Ps. 72. 127. Davon ist Ps. 72 das לִשְׁלֹמֹה vielleicht gemeint „ad Salomonem", doch ist das Lied wahrscheinlich nicht auf Salomo gedichtet, sondern auf einen der späteren Nachfolger desselben; und noch wahrscheinlicher gehört Ps. 127 einer bedeutend späteren Zeit an, wie denn hier in der LXX die Ueberschrift fehlt.

Ferner werden 12 Psalmen als Assaphs bezeichnet: 50. 73—83. Ein Assaph wird öfters in der Chronik erwähnt als ein levitischer Sänger unter David, von diesem Könige neben Heman und Ethan bestellt zur Aufführung der Gesänge im Hause Gottes zu Jerusalem. 2. Chron. 29, 30 heisst er der Seher (הַחֹזֶה), und aus derselben Stelle ergibt sich, dass er auch als Dichter bekannt gewesen sein, und von ihm religiöse Lieder vorhanden gewesen sein müssen, welche — nach der Angabe der Chronik — zur Zeit Hiskia's neben den davidischen beim Gottesdienste gebraucht wurden. Bei den Liedern indessen, welche in den Ueberschriften unserer Sammlung als assaphische bezeichnet werden, führt uns bei keinem der Inhalt gerade bestimmt auf das davidische Zeitalter; mehrere gehören wahrscheinlich einem Dichter aus dem Reiche Israel (80. 81. 83, vielleicht auch 82); andere einem jüdischen Dichter, aber aus späterer Zeit, gegen das Exil hin, wie besonders 74. 75. 76. 79, und vielleicht auch die übrigen. Vielleicht gehören diese einem damals lebenden Dichter an, der gleichfalls den Namen Assaph führte, etwa als das Haupt der von dem davidischen Assaph abstammenden und nach ihm benannten Sängerfamilie, die wir noch in späterer Zeit unter dem Namen בְּנֵי אָסָף antreffen; oder es sind wenigstens Lieder, die von einzelnen Mitgliedern dieser Familie gedichtet worden, und die vielleicht früher in eine besondere Sammlung vereinigt waren und aus dieser in unsere Sammlung aufgenommen sind.

So verhält es sich noch wahrscheinlicher mit den (11) korachitischen Liedern, betitelt לִבְנֵי קֹרַח, Ps. 42 (womit Ps. 43 Ein Lied bildet) 44—49. 84. 85. 87. 88.

Die Korachiter werden in der Chronik öfters als eine levitische Sängerfamilie und Diener des Heiligthums genannt, ein paar Mal als von David eingesetzte Thürhüter beim Heiligthume, 2. Chron. 20, 19 als Sänger Jehova's im Heere des jüdischen Königs Josaphat, so dass in dieser Ueberschrift kein bestimmtes Zeugniss für das Zeitalter dieser Lieder liegt. Es ist selbst noch streitig, ob diese Ueberschrift sich überhaupt auf den Verfasser bezieht oder, wie Eichhorn, Bertholdt wollen, auf das Musikchor, dem das Lied zur musikalischen Aufführung übergeben sei. Allein bei den meisten zeigt die Stellung der Worte in Vergleich mit andern Ueberschriften deutlich, dass auch sie den Verfasser anzeigen sollen, wie besonders 45. 84. 87.

Der Plural, welcher sich nicht leicht begreifen lassen würde,

wenn diese Ueberschriften schon ursprünglich in Beziehung auf die einzelnen dieser Lieder gewählt wären, erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, dass es früher eine Partikularsammlung von Liedern gab, welche im Allgemeinen als korachitisch bezeichnet ward, weil sie Lieder von verschiedenen Mitgliedern dieser Sängerfamilie enthielt. Aus dieser Sammlung wurden dann einzelne in unsere Psalmensammlung aufgenommen, und hier den einzelnen jene Ueberschrift vorgesetzt, die eigentlich nur für eine Mehrheit passend war.

So erklärt sich auch, dass Ps. 88 zwei Ueberschriften mit einander verbunden sind, von denen die erstere den Psalm als korachitisch bezeichnet, die andere ihn dem Heman dem Esrachiter beilegt. Heman war nach 1. Chron. 6, 18; 15, 17. 19 ein Nachkomme Korahs zur Zeit Davids, und so mag der Psalm schon in der korachitischen Partikularsammlung als ein Lied Hemans bezeichnet gewesen sein, was denn hier zugleich mit der allgemeineren Angabe, dass er ein korachitischer sei, verbunden ist.

In Verbindung mit Heman wird 1. Kön. 5, 11; 1. Chron. 6, 29 ff.; 15, 17; (vgl. 2. Chron. 35, 15) ein Ethan der Esrachiter genannt, als Weiser und Sänger im Zeitalter Davids. Diesen nennt die Ueberschrift des folgenden Psalmes (89); doch macht der Inhalt beider Psalmen, besonders des 89., wahrscheinlich, dass sie einer späteren Zeit als der davidischen angehören; und dasselbe gilt auch von den übrigen korachitischen Liedern, obwohl die meisten derselben zu den schönsten unserer Sammlung gehören. Vielleicht, dass Ps. 42—49. 84 alle demselben Dichter angehören, und zwar einem jüdischen Priester aus dem assyrischen Zeitalter, aus der Zeit des Ahas und Hiskia,*) Ps. 87

*) Zur Begründung dieser Vermuthung vgl. Folgendes aus d. Vorl. über die Psalmen: Das Lied Ps. 42. 43 hat manche Verwandtschaft mit dem ebenfalls korachitischen Ps. 84. Beide sprechen die Sehnsucht eines Frommen nach dem Heiligthume Jehova's aus, von dem er entfernt lebt, und das noch als bestehend vorausgesetzt wird. Nach Ps. 42. 43 ist anzunehmen, a) dass der Dichter sich in der Gegend am Hermon befand, und dass sein Aufenthalt dort nicht vorübergehend war (Ewald), sondern von längerer Dauer; b) nach Ps. 42, 5, dass er ein Levite oder Priester, vielleicht gar der Hohepriester war, wo sich denn die Bezeichnung desselben als eines Gesalbten (Ps. 84, 10) wohl erklären würde. (Das Hithpael Ps. 42, 5 אֶדַּדֵּם müsste man entweder auflösen in אֶדַּדֶּה עִמָּם oder es = Piel fassen; doch ist beides hart, und wahrscheinlich

aber erst dem chaldäischen Zeitalter und Ps. 85 der ersten Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil.

Was aber diejenigen Psalmen betrifft, welche keine Angabe des Verfassers haben (יְתוֹמִים), so wird es nur selten möglich sein, bei dem grösstentheils allgemeinen Inhalte der-

ist nach der Absicht des Schriftstellers das Piel auszusprechen אֲדַדֵּם: wie ich sie leitete zum Gotteshause etc. Aq.: προβιβάζων αὐτούς). Was aber die Veranlassung des Exils des Dichters betrifft, so liesse sich denken, dass er etwa zu Hiskia's Zeit durch die Assyrer gefangen genommen und in jene ihnen damals unterworfene Gegend deportirt worden wäre, oder auch zur Zeit des Ahas oder etwas früher durch die damascenischen Syrer, als diese noch ein selbständiges Volk bildeten, in einem der Kriege derselben mit den Juden. Das Genauere lässt sich mit einiger Sicherheit nicht bestimmen. — Nicht unwahrscheinlich möchte demselben Zeitalter Ps. 44 angehören. Dieses Lied macht durchaus nicht den Eindruck einer Zeit, wie der des babylonischen Exils, wo Volk und Staat völlig aufgelöst waren. V. 12 ist daher jedenfalls nur von einer partiellen Zerstreuung zu verstehen, wie sie lange vorher auch für die Juden stattfand, nach Niederlagen, worin Gefangene fortgeführt wurden. — Bei Ps. 45 ist nach V. 15 an einen König zu denken, von welchem schon mehrere Ahnen den Thron mit Ruhm inne hatten. Ferner lässt sich nach dem Verhältniss dieses Liedes zum vorhergehenden vermuthen, dass auch dieses einer etwas späteren Zeit angehört, als der des Salomo, auf den noch Hupfeld es bezieht. Darnach ist es wahrscheinlich entweder auf einen Nachfolger Salomo's zu beziehen, oder auf einen israelitischen König, von dem schon mehrere Vorfahren den Thron inne gehabt hatten, wie etwa Jerobeam II. (Ewald). Der Dichter scheint nach V. 11, wo er die königliche Braut als Tochter anredet, ein bejahrterer Mann gewesen zu sein. — Ps. 46 setzt voraus, dass heftige und vernichtende Kriege zwischen benachbarten Völkern getobt hatten, wobei auch Juda und namentlich Jerusalem scheint mit bedroht gewesen zu sein. Die Vergleichung der anderen korachitischen Psalmen lässt auch für diesen etwa auf das Zeitalter Jesaja's schliessen; und zwar möchte ich ihn mit Hitzig in die Zeit des Ahas setzen, nach der Niederlage des Pekah und Rezin; doch kann er vielleicht auch noch etwas früher fallen. Hitzig schreibt ihn sogar ausdrücklich dem Jesaja zu; doch muss das dahingestellt bleiben, obwohl Vieles an diesen Propheten erinnert. — Demselben Zeitalter, wie die andern korach. Pss., gehört sehr wahrscheinlich auch Ps. 47 an. Er scheint gedichtet zu einer Zeit, wo das jüdische Volk im Kampfe mit andern Völkern glücklich gewesen war; vgl. besonders V. 4, was wir wohl sicher nicht auf die Zukunft beziehen dürfen, sondern auf die noch fortdauernde Vergangenheit. — Ps. 48 wird jetzt meistens auf die Befreiung Jerusalems vom Kriegsheere des Sanherib bezogen. Dieses ist auch nicht unstatthaft; doch macht V. 5 die Erwähnung von Königen, die sich gegen Jerusalem verbündet haben, fast noch wahrscheinlicher, es auf die Angriffe der Israeliten unter Pekah und der Syrer unter Rezin auf die Stadt zu beziehen, wobei die Juden zugleich auch von den Edomitern und Philistern bedrängt wurden (2. Kön. 16; 2. Chron. 28). — Gemeinsam ist allen diesen Psalmen das Vorherrschen des Namens Elohim und die Enthaltung vom Namen Jehova, welcher sich in mehreren derselben gar nicht, in anderen fast gar nicht findet.

selben, den Verfasser nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Es mögen unter ihnen manche davidische sein, aber welche derselben, ist nicht leicht auszumachen; und ebenso lässt sich auch bei denjenigen Liedern, bei denen wir Ursache haben, die Angabe der Ueberschrift über den Verfasser zu bezweifeln oder zu verwerfen, nicht leicht der wirkliche Verfasser bestimmen; höchstens finden wir Indicien über das ungefähre Zeitalter, doch auch in dieser Beziehung sind die Urtheile sehr verschiedenartig. Auch im Allgemeinen ist streitig, bis wie spät hinab einzelne Lieder dieser Sammlung zu setzen seien. Schon verschiedene frühere Ausleger haben einzelne Psalmen ins makkabäische Zeitalter gesetzt. Am weitesten aber gehen darin Hitzig, v. Lengerke und J. Olshausen.

Hitzig (Begriff d. Kritik 1831, besonders aber im Comm. über die Pss.) schreibt dem David und der Blüthezeit der hebräischen Litteratur nur eine geringe Anzahl dieser Lieder zu, dagegen die ganzen drei letzten Bücher (73—150) sammt Pss. 1. 2 setzt er in das makkabäische Zeitalter und zum Theil in die späteren Zeiten desselben. — Olshausen (die Psalmen 1853) setzt kein einziges Lied des Psalters in das davidisch-salomonische Zeitalter, bei weitem die meisten in das makkabäische, bis in die Zeit des Johannes Hyrcanus. — v. Lengerke, die fünf BB. der Pss. Königsb. 1847.

Allein dieses ist entschieden falsch,*) schon deshalb, weil ohne Zweifel auch die Sammlung als solche bereits lange vorher in der gegenwärtigen Gestalt vorhanden gewesen ist; wahrscheinlich ist sie, nach 2. Makk. 2, 13, schon durch Nehemia mit den Nebiim verbunden worden und hat damals den jetzigen Umfang erhalten (s. Gesch. d. Kanons). Auch lässt sich aus 1. Chron. 16, 36 im Vergleich mit der Schluss-Doxologie des vierten Buches (Ps. 106, 48) erweisen, dass unsere Psalm-Sammlung mit den Schluss-Doxologieen selbst schon vor Abfassung der Chronik vorhanden war.**) In der That findet sich

*) Gegen makkab. Psalmen recht gut: Ewald über das Suchen und Finden sog. makk. Pss. (Jahrb. der bibl. Wiss. VI, S. 20—32).

**) S. Vorl. über die Psalmen zu Ps. 106: Diese Schluss-Doxologie ist ohne Zweifel erst bei der Vollendung der Psalm-Sammlung und der Eintheilung derselben in 5 Bücher hinzugefügt. 1. Chron. 16, 36 ist nun, in einem aus Ps. 105. 96. 106 zusammengesetzten, angeblich davidischen Liede auch dieser Vers im Zusammenhange mit dem vorhergehenden mit aufgenommen. Das dient zum Beweise, dass der Zusammensetzer jenes Liedes, der wahrscheinlich der Verfasser der Chronik selbst ist, diesen Vers am Schlusse des Psalmes schon vorgefunden, dass er also diesen Psalm schon in der Psalm-Sammlung, wie dieselbe jetzt besteht, gekannt hat. S. Theol. Stud. u. Krit. 1858. 2. S. 371f., und Ewald

auch in unserm Psalter kein Lied, bei dem irgend gegründete Veranlassung wäre, es später, als in das Zeitalter Nehemia's, also etwa 300 Jahre vor dem makkabäischen Zeitalter, zu setzen; und wenige, welche uns auch nur so spät führen. Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass manche Psalmen dem prophetischen Zeitalter angehören und das Werk von Propheten sind, besonders solche, in denen ein frommer Diener Jehova's über Verfolgungen und Misshandlungen klagt, welche er wegen des Eifers für seinen Gott zu erleiden habe. Ebenso führen bei manchen Psalmen schon die geschichtlichen Beziehungen darauf, dass sie der Zeit des Exils und der Rückkehr aus demselben angehören.

Deutlich sind während des Exils gedichtet Ps. 102. 137; wahrscheinlich auch 119. 123. 124 und vielleicht noch andere; sicher nach der wenigstens theilweisen Rückkehr der Exulanten und der Wiederherstellung des Staates Ps. 107. 121. 122. 126. 147, wahrscheinlich auch 85. 96—98. 103. 104. 113. 116. 125. 127—129. 135. 136. 144. 146. 148—150.

Aber sicher sind diese späteren Lieder nicht der Zahl nach so überwiegend, wie nicht bloss Hitzig, sondern auch Ewald, Köster,*) J. Olshausen u. A. annehmen, und finden sich besonders in der zweiten Hälfte der Sammlung, während bei weitem die meisten der in den Ueberschriften als davidisch bezeichneten in der ersten Hälfte enthalten sind.

Was aber die Bildung der Sammlung als solcher betrifft, so lässt sich zwar mit der grössten Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass dieselbe durch Nehemia, der sie mit der Sammlung der Nebiim vereinigt hat, auch ihren Abschluss erhalten

a. a. O. S. 22—24. — Ferner ist noch Folgendes zu beachten. Unter den angeblich makkabäischen Psalmen sind solche, welche die Ueberschrift ausdrücklich älteren Dichtern, dem David u. A., selbst dem Moses beilegt. Auf jeden Fall sind dieses nun aber Lieder, welche auf lebendige Weise aus dem Gemüthe des Dichters hervorgegangen sind, und zum Theil veranlasst durch besondere geschichtliche Verhältnisse, die ihm gegenwärtig waren. Es lässt sich auf keinen Fall annehmen, dass der Dichter selbst diese Lieder sollte absichtlich den älteren Dichtern untergeschoben und in deren Namen verfasst haben; dazu war nicht die geringste Veranlassung. Es müssten daher diese Ueberschriften erst in noch späterer Zeit durch falsche Tradition oder falsche Vermuthungen der Abschreiber oder Sammler entstanden sein; doch würde diese Annahme schon desshalb schwierig sein, weil sich diese Angaben im Allgemeinen ebenso in der LXX finden, welche Uebersetzung bei den Psalmen gewiss nicht später verfasst ist, wahrscheinlich früher, als im makkabäischen Zeitalter.

*) Die Psalmen n. ihrer stroph. Anordn. übers.. Königsb. 1837.

hat, aber mit noch grösserer Sicherheit, dass sie nicht durch denselben zuerst angelegt ist. Die ganze Beschaffenheit der Sammlung lässt uns nicht zweifeln, dass sie, was mit Unrecht z. B. Hengstenberg leugnet, sich allmälig gebildet hat und angewachsen ist.

Wäre sie mit Einem Male entstanden, so würde sie sicher anders angeordnet sein, als der Fall ist, entweder nach den Verfassern oder nach der Aehnlichkeit des Inhalts oder nach irgend einem andern erkennbaren Gesichtspunkte, während in unserer Sammlung zwar mitunter eine Anzahl von Liedern aufeinander folgen, welche die Ueberschriften demselben Verfasser beilegen, oder die sich als innerlich verwandt zeigen, aber häufig auch das hiernach Zusammengehörende ganz von einander getrennt ist.

Das Allmälige der Bildung der Sammlung bestätigt sich auch durch die Unterschrift am Ende des zweiten Buches, Ps. 72, 20: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isai's". Diese Unterschrift kann nicht vom Urheber der ganzen Sammlung herrühren oder von einem Leser, der bereits die ganze Sammlung vor sich hatte, weil sowohl in den beiden ersten Büchern, worauf sie sich bezieht, mehrere Psalmen (17) sich finden, die theils keine Angabe des Verfassers haben, theils andern Dichtern (den Korachitern, dem Assaph und Salomo) beigelegt werden, als auch unter den Psalmen der folgenden Bücher noch manche (18) als davidisch bezeichnet werden. Eben so ist aus dem ersteren Grunde auch das nicht wahrscheinlich, dass jene Unterschrift von demjenigen herrühren sollte, der selbst die beiden ersten Bücher und bloss diese gesammelt hätte. Auch scheint der Ausdruck כָּלּוּ anzudeuten, dass jetzt andere Lieder von andern Dichtern folgen. Am ehesten erklärt sich diese Erscheinung, wenn wir annehmen, dass die 72 ersten Psalmen früher schon eine besondere Sammlung bildeten, auch schon zum gottesdienstlichen Zwecke veranstaltet, und dass nun ein späterer Fortsetzer der Sammlung durch diese Unterschrift jene von ihm vorgefundene Sammlung von den folgenden von ihm hinzugefügten gesondert hat, wobei er jene a potiori als davidisch bezeichnete. Das konnte er aber nur, wenn er beabsichtigte, bloss solche von anderen Dichtern als David hinzuzufügen. Vielleicht hat er nur die 11 zunächst folgenden hinzugefügt, welche in der Ueberschrift als assaphisch bezeichnet werden, wie wir denn auch 2. Chron. 29, 30 eine Andeutung finden, dass schon ziemlich frühzeitig neben den

davidischen Psalmen auch die assaphischen zum gottesdienstlichen Gebrauche angewandt sind. Dann würden also die Psalmen der beiden ersten Bücher früher eine Sammlung für sich gebildet haben, dazu zuerst Pss. 73—83 hinzugefügt sein, und später die übrigen Lieder des 3. Buches, sowie das ganze 4. und 5. Buch. Von wie vielen Sammlern aber dieses geschehen sei, lässt sich nicht leicht ermitteln. Mit einiger Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, wie ich glaube, dass die Sammlung der beiden ersten Bücher schon vor dem babylonischen Exil geschehen ist.

Der Inhalt dieser Lieder ist sehr verschiedenartig nach den verschiedenen Veranlassungen derselben. Sie lassen sich darnach zuvörderst eintheilen in solche, die mehr allgemeinen Inhaltes sind ohne eine specielle historische Veranlassung, und in historische, denen eine individuelle geschichtliche Veranlassung zu Grunde liegt, so dass deren Eindruck auf das Gemüth des Dichters sich darin abspiegelt. Doch lässt diese Scheidung sich nicht strenge durchführen, und der Unterschied ist überhaupt nur ein relativer. Im Allgemeinen kann man annehmen, dass die meisten Lieder unserer Samlung eine individuelle historische Veranlassung gehabt haben, besonders die älteren. – Lieder, bei denen der Dichter gar nicht die besonderen geschichtlichen Verhältnisse, die ihn umgaben und berührten, vor Augen gehabt, sondern die er gleich von vorne herein zu einem zukünftigen Gebrauche gedichtet hat, sei es für sich selbst oder für Andere, z. B. beim Gottesdienste, finden sich nicht leicht andere als aus späterer Zeit; und so treffen wir dergleichen fast nur im letzten Theile unserer Sammlung an, wo sich allerdings mehrere Psalmen finden, die gleich von vorne herein scheinen zum Behufe des Tempeldienstes gedichtet zu sein, z. B. Ps. 105. 134—136. 148. 150 u. a., seltner unter den früheren, z. B. Ps. 67. Aber auch unter denjenigen Liedern, die als der lebendige Ausdruck der Empfindungen des Dichters in einem bestimmten Momente entstanden sind, befinden sich viele, in denen entweder die Veranlassung selbst so allgemeiner Art ist, oder worin das Specielle in der Hindeutung auf die Veranlassung und im Ausdrucke der dadurch hervorgerufenen Empfindungen so sehr zurücktritt, dass auch sie aus der Klasse der historischen Psalmen so gut wie ganz heraustreten und in die der allgemeineren Lieder eintreten. Der Zweck der Sammlung brachte es mit sich, im Allgemeinen solche Lieder auszuschliessen, in denen die speciellen historischen Beziehungen zu stark hervortraten, so dass sie nicht leicht eine allgemeinere Anwendung zur Erbauung Anderer oder der ganzen Gemeinde beim öffentlichen Gottesdienste zuliessen, wie z. B. die schöne Elegie Davids auf den Tod Sauls und Jonathans, 2. Sam. 1, u. a.

Die Lieder mehr allgemeineren Inhaltes in unserer Sammlung sind wieder verschiedener Art.

1) Lehrgedichte, Maschals über religiöse und moralische Gegen-

stände; z. B. Ps. 50: über die rechte Weise, Gott zu verehren, im Gegensatz gegen boshafte Heuchler und gegen einen bloss äusserlichen Opferdienst; Ps. 78: Ermahnung zur Haltung der göttlichen Gebote; Ps. 128: Glück des Frommen, der auf Jehova sein Vertrauen setzt; Ps. 15: Schilderung der Eigenschaften eines Frommen, der beim Zelte Jehova's auf dem heiligen Berge weilen dürfe; Ps. 133: Preis der Eintracht unter Brüdern. Einige derselben beschäftigen sich namentlich mit Betrachtungen über das Loos der Frommen und der Gottlosen und tragen den Charakter von Theodiceen an sich, z. B. 37. 49. 73; doch nehmen sie zum Theil eine vorherrschende Beziehung auf die Schicksale des israelitischen Volkes.

2) Hymnen, Lobgesänge auf Jehova. Diese preisen ihn entweder a) mehr als Schöpfer und Herrn der Natur (z. B. 8. 19, 1–7; 29. 104; ebenso 65 mit Bitte um Regen); oder b) mehr in seinem Verhältniss zu den Menschen, besonders den Frommen als deren Schützer, Versorger, liebevollen und nachsichtigen Vater (z. B. 103. 107. 113. 117. 127. 145), namentlich als Schutzgott der Israeliten wegen der diesem Volke von jeher erwiesenen Huld und Hülfe, wegen des ihnen ertheilten Bundes und Gesetzes und des dadurch gewährten Vorzuges u. dergl. (vgl. 99. 100. 105. 111. 114. 129. 146. 147. 149); oder c) im Gegensatze gegen andere Götter als über sie erhaben, als alleinigen allmächtigen Herrn und Richter der Völker (97. 115). Daran knüpft sich denn auch die Anforderung an das Volk, seinem Gotte gehorsam zu sein (z. B. 95), auf Ihn zu harren (131), Seine Feste zu feiern (81) u. dergl.

Die im engeren Sinne historischen Psalmen beziehen sich entweder 1) auf ein rein persönliches Verhältniss, namentlich des Dichters selbst, oder 2) auf ein nationales. In der Mitte zwischen beiden Klassen stehen solche Lieder, wo die einzelne Person, worauf sie sich beziehen, durch ihre Stellung zugleich der Repräsentant einer Mehrheit oder des ganzen Volkes ist; z. B., wenn ein König Jehova für die Besiegung seiner Feinde dankt (z. B. Ps. 18), oder wenn der Dichter für einen Fürsten Gebete, Wünsche u. dergl. ausspricht, welcherlei Lieder man wohl Königspsalmen nennt; so Ps. 2. 20. 21. 45. 72. 110. Bei den meisten derselben, und so fortwährend noch am meisten bei Ps. 2. 45. 72. 110 ist es streitig, ob sie sich auf den damals regierenden König Israels beziehen, oder auf einen zukünftigen, den Messias. Die Entscheidung gehört der Exegese an. Ich bemerke hier nur, dass wir meiner Ansicht nach durch den Inhalt bei allen diesen Liedern allerdings veranlasst werden, als das unmittelbare Object den damals regierenden Fürsten zu betrachten, dass jedoch gleichwohl die Lieder mehr oder weniger bedeutende messianische Elemente darbieten, theils typische, theils prophetische.

Andere Psalmen gibt es, welche sich zunächst auf die persönliche Lage des Dichters selbst beziehen, wo das aber eine solche ist, dass mit ihm in gleichen Umständen sich auch viele Andere befinden, entweder das ganze Volk, oder wenigstens ein bedeutender Theil des Volks, z. B. alle frommen und treuen Verehrer Jehova's (z. B. Ps. 14. 53. 58). Andere aber haben bestimmter und recht eigentlich das Verhältniss des ganzen Volkes

zu ihrem Objecte; diese sprechen entweder Dank aus gegen Jehova für das dem Volke verliehene Heil, für Errettung aus Bedrängnissen, erkämpfte Siege u. dergl. (z. B. 47. 48. 66. 76. 98. 118. 124. 126) — dahin gehören auch einige Lieder auf den Einzug der Bundeslade in das Heiligthum nach der Rückkehr aus einem Kriege (z. B. 24. 47. 68; vielleicht auch 15) — oder es sind Gebete um den göttlichen Beistand in bedrängten Zeiten (10. 44. 59. 77. 80. 89. 90. 106. 142), besonders in Kriegen mit fremden Völkern (z. B. 60. 74. 75. 79. 83. 108), oder aus der Zeit der Gefangenschaft des Volkes (z. B. 102. 137 wahrscheinlich 122 u. a.).

Unter den Psalmen, welche rein aus einem persönlichen Verhältnisse hervorgegangen sind, finden sich auch einige Danklieder für erfahrene Errettung (wie Ps. 30. 32. 40, 2—12. 116). Aber bei weitem die meisten derselben sind sogenannte Klagepsalmen, sprechen Klagen des Dichters aus über sein unglückliches Geschick, über Leiden und Bedrängnisse, von denen er heimgesucht wird, nebst Gebeten um göttlichen Beistand. Bei den meisten besteht das Leiden in Befeindungen von Widersachern, und zwar entweder heidnischen, oder, was noch viel häufiger der Fall zu sein scheint, von Seiten der eigenen Volksgenossen; in mehreren aber ist unverkennbar, dass zu der Bedrängniss von aussen auch noch eine schwere Krankheit, wie der Aussatz oder eine ähnliche muss hinzugekommen sein, wodurch selbst die Freunde des Dichters aus seiner Nähe verscheucht wurden und er um so mehr den Lästerungen seiner Widersacher Preis gegeben ward (so besonders Ps. 6. 38. 39. 41. 88). Manche dieser Lieder sprechen zugleich aufs lebendigste das Gefühl der Schuld aus, indem der fromme Dichter die ihn treffenden Leiden als gerechte Strafen seiner Sünden betrachtet und er daher vor Allem fleht, dass diese ihm mögen vergeben, und ihm Kraft zur sittlichen Besserung verliehen werden (solche Busspsalmen sind 19, 8—15. 25. 38. 39. 51); andere drücken einfach das ruhige und sichere Vertrauen aus, welches der fromme Dulder auf seinen Gott setzt bei Allem, was ihm auch wiederfahren möge (z. B. 16. 23. 26. 27. 36. 52. 56. 62).

Auch unter diesen Klagepsalmen aber gibt es manche, welche ältere und zum Theil auch neuere Ausleger als unmittelbar messianisch betrachten, so dass sie als den darin Redenden nicht den Dichter selbst betrachten, sondern den leidenden Messias, in dessen Namen der prophetisch-begeisterte Verfasser gedichtet habe; so besonders Ps. 16. 22. 40 u. a. Doch werden wir auch hier durch den Inhalt veranlasst, zu urtheilen, dass diese Lieder ursprünglich ohne Zweifel vom Dichter in Bezug auf seine Person und seine Leiden gedichtet sind, dass aber auch sie, wie manche andere dieser Lieder, manche messianische Elemente haben, wiefern der fromme Dichter in seinem Leiden, sowohl in der Ursache desselben, als in der Weise, wie er dasselbe im Glauben und in der Hoffnung erträgt, als ein Typus des Erlösers erscheint und auch zum Theil Hoffnungen ausspricht, die ihre wesentliche Erfüllung erst in Ihm und Seinem Reiche finden konnten. Auf der andern Seite hat besonders de Wette (schon in Daub und Creuzers Studien, Bd. III, H. 2. S. 252ff., und im Comment. über die Pss.) bei weitem die meisten dieser Klagelieder als nationale geltend zu machen gesucht, als ge-

dichtet im Namen des israelitischen Volkes in Bezug auf die Befeindungen durch andere Völker; so auch Rosenmüller (Scholia in Pss. ed. 2.). De Wette hat dieses Ausg. 4 des Commentars in Bezug auf manche zurückgenommen, aber doch noch für viele festgehalten, bei denen ich glaube, dass eine unbefangene Betrachtung es im höchsten Grade wahrscheinlich macht, dass sie ursprünglich nur die Person des Dichters selbst zu ihrem Objecte hatten, in Bezug auf seine Leiden, und zwar meistens solche, die ihm von Volksgenossen zugefügt wurden; so namentlich Ps. 6. 13. 17. 25. 27. 31. 36. 38. 52. 54. 64. 69. 71. 109. 120. 140 u. a. Dagegen lässt sich freilich nicht zweifeln, dass auch solche ursprünglich persönliche Klagelieder in späterer Zeit vielfach auf allgemeine nationale Verhältnisse angewandt sind, auf ähnliche Weise, wie sie später in der christlichen Kirche benutzt worden sind und noch jetzt benutzt werden in Beziehung auf die Trübsale der Gemeinde oder des einzelnen Gläubigen. Dieses ist zum Theil auch nach dem Geiste und Inhalte mancher dieser Lieder ganz zulässig. Nur darf man es nicht mit manchen älteren christlichen Auslegern so ansehen, als ob sie schon ursprünglich in Beziehung auf diese späteren Verhältnisse gedichtet wären, und der Dichter diese bestimmt vor Augen gehabt hätte; sondern man kann nur sagen, dass er in seinem Leiden und in den dadurch in ihm erweckten Empfindungen vorbildlich dasteht für andere Dulder auch der späteren Zeit, sowohl im alten als im neuen Bunde, sowie für die Ergebung und das Gottvertrauen, womit auch sie solche Leiden ertrugen oder ertragen sollten. Dann aber darf bei der Benutzung dieser Lieder für die Erbauung der christlichen Gemeinde nicht ohne einige Vorsicht verfahren werden, und dabei nicht ausser Acht gelassen werden, dass im alten Bunde noch nicht durchaus ein solcher Geist herrschend sein konnte, als in seiner Fülle und Klarheit erst durch Christum in die Welt gekommen ist, welcher selbst schon in der Bergpredigt und anderswo den sittlichen Geist des alten und des neuen Bundes als auf gewisse Weise Gegensätze bildend bezeichnet. Wie im A. T. überhaupt, so spricht sich auch in den Psalmen meistentheils auf sehr erhebende Weise das Vertrauen der Frommen auf die Vorsehung des einigen Gottes aus, der die auf ihn Harrenden nimmer verlassen werde. Aber in diesen Liedern finden wir diese Hoffnung sich nur auf dieses Leben beschränkend, als sei auch der Fromme und Gläubige nach dem Tode nicht mehr in Gottes Hand und könne nicht mehr zur Verherrlichung seines Gottes wirken; und höchstens finden sich nur in einzelnen Liedern Andeutungen eines jenseitigen Lebens. Ferner sprechen die Psalmen auf besonders starke und nachdrückliche Weise den Abscheu vor der Sünde aus, und dieses manche mit Anerkennung der eigenen Schuld und fortwährenden eigenen Sündhaftigkeit, z. B. Ps. 19, 13. 25. 32. 38. 39. 51. 106, 6ff. 130. 143 (vor Gott kein Mensch gerecht). Doch zieht diese echt christliche Demuth sich nicht gleichmässig durch alle hindurch; in mehreren findet sich vielmehr noch ein stolzes Selbstvertrauen auf eigene Unschuld und ein Berufen auf eigene Gerechtigkeit, vgl. Ps. 7. 11. 18, 21ff. 26. 59, 4. 5. 66, 18 und einige andere.

Ebenso finden sich auch manche, in denen wir noch den Geist der Liebe vermissen, welche das Evangelium seinen Bekennern auch gegen die Feinde gebietet, und nicht bloss gegen die persönlichen Beleidiger, sondern auch gegen Solche, die noch als Widersacher des Herrn da stehen. Besonders zeigt sich ein Geist der Rachsucht und leidenschaftlichen Feindschaft Ps. 109. 137. Lieder solcher Art aber dürfen wir nach der Offenbarung des N. B. und des christlichen Geistes nicht mehr für geeignet achten, unverändert und ohne Milderung in Gesangbücher für christliche Gemeinden aufgenommen zu werden, wie es nicht selten besonders in der reformirten Kirche durch Identificirung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Geistes geschehen ist. Hier müssen wir vielmehr anerkennen, dass durch das Christenthum noch etwas Höheres und Heiligeres in die Welt gekommen ist, von dem der alte Bund und so auch die Schriften des A. T. noch nicht ganz haben durchdrungen werden können.

Wir haben noch zwei Punkte in Betracht zu ziehen: a) die Scheidung der einzelnen Psalmen von einander, b) die Integrität dieser Lieder überhaupt in der Gestalt, worin sie uns in unserer Sammlung vorliegen. Was das Erstere betrifft, so sind diejenigen dieser Lieder, welche mit einer Ueberschrift über den Verfasser, die Veranlassung etc. versehen sind, dadurch von selbst von dem Vorhergehenden geschieden; nicht so aber diejenigen, welche keine solche Ueberschriften haben. Und da nun die einzelnen Psalmen auch wohl nicht gleich bei der Entstehung und Vollendung der Sammlung durch Ziffern bezeichnet und so von einander geschieden worden sind, sondern der Anfang eines neuen Liedes vielleicht nur durch kleine Zwischenräume oder durch neue Zeilen bemerklich gemacht wurde, so konnten leicht im Laufe der Zeit bei Abschriften Versehen entstehen. So haben die LXX und darnach auch die Vulgata in vier Fällen anders abgetheilt, als jetzt der hebräische Text.

Sie haben nämlich a) Pss. 9 und 10 als Ein Lied zusammengefasst; b) ebenso Pss. 114 und 115; dagegen c) Ps. 116 in zwei Lieder getrennt, V. 1–9. 10–19; und ebenso d) Ps. 147 in zwei Lieder, V. 1–11. 12–20. Es findet daher in LXX, Vulg., wie bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern theilweise eine andere Zählung statt, als im hebräischen Kanon, nämlich:

Hebräischer Text.	LXX. Vulgata.
Ps. 9. 10.	Ps. 9.
- 11—113.	- 10—112.
- 114. 115.	- 113.
- 116.	- 114. 115.
- 117—146.	- 116—145.
- 147.	- 146. 147.
- 148—150.	- 148—150.

Von diesen vier Fällen ist in den drei letzten die richtige Abtheilung nach meinem Ermessen die im hebräischen Texte; dagegen ist sehr wahrscheinlich, dass Ps. 9 und 10 in der Gestalt, worin sie jetzt uns überhaupt vorliegen, Ein Lied bilden, mit einer, jedoch nicht ganz durchgeführten, alphabetischen Anlage. Daneben aber gibt es mehrere Fälle, wo sich, ungeachtet beide Texte in der Abtheilung zusammenstimmen, doch mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass nicht richtig abgetheilt ist.

Am sichersten ist, dass Pss. 42 u. 43 ursprünglich nur ein Lied gebildet haben, mit drei Strophen, welche mit demselben Kehrverse schliessen. Vielleicht gehören auch Pss. 113. 114 als Ein Lied zusammen, und Ps. 117 (nur 2 Verse) zusammen mit Ps. 118.

Auf der andern Seite enthalten folgende Psalmen wahrscheinlich je zwei ursprünglich verschiedene Lieder:

1) Ps. 24: a) V. 1–6: Wer im Heiligthume Jehova's weilen dürfe; b) V. 7—10: Auf den Einzug der Bundeslade in das Heiligthum.

2) Ps. 27: a) V. 1—6: Vertrauen auf Gott; b) V. 7—14: Flehentliches Hülferufen.

3) Ps. 32, vielleicht: a) V. 1—7: Glück der Vergebung der Sünden bei offenem Bekenntniss; b) V. 8—11: Ermahnung zu willigem Gehorsam gegen Gott.

Was aber die **sonstige Integrität** der einzelnen Psalmen betrifft, so finden wir bestimmte Spuren dafür, dass wenigstens manche derselben seit ihrer ersten Abfassung bis zu der Zeit, wo sie in einer bestimmten Gestalt in dieser Sammlung kanonisches Ansehen erhielten, mancherlei grössere oder kleinere Veränderungen im Texte erfahren haben, mit oder ohne Einfluss auf den Sinn. Es konnte das um so leichter geschehen, je mehr diese Lieder frühzeitig, auch schon als sie noch einzeln in Umlauf waren, in den Händen des Volkes waren, vielfach abgeschrieben, gelesen, gelernt und auf die eigenen Zustände angewandt wurden. Hier war es wohl öfters der Fall, dass man den Liedern früherer Dichter durch Zusätze, Auslassungen oder kleine Umänderungen eine Gestalt gab, wodurch sie noch mehr geeignet wurden, auf ähnliche, jedoch nicht ganz gleiche Verhältnisse der späteren Gegenwart unmittelbar angewandt zu werden.

Ein Beispiel der Art ist Ps. 51. Die Ueberschrift bezeichnet den Psalm als ein Lied Davids, von ihm gedichtet nach seinem Ehebruche mit Bathseba. Dies ist auch ohne Zweifel die ursprüngliche Veranlassung und Be-

zeichnung des Liedes, dessen Inhalt auch ganz dazu stimmt, nur mit Ausnahme der beiden letzten Verse, 20. 21. Offenbar führen diese auf eine Zeit, wo Jerusalem und der Tempel zerstört waren, so dass in dem Augenblicke keine gesetzlichen Opfer dargebracht werden konnten, und setzen diese Verhältnisse als die gegenwärtigen voraus, während sich von solchen in dem ganzen übrigen Liede keine Spur findet und überhaupt keine Andeutung, dass es sich auf die allgemeinen Verhältnisse des Volkes beziehe. Mit der grössten Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass der gegenwärtige Schluss des Psalmes ein späterer Zusatz ist aus der Zeit des Exils, wo man dieses davidische Lied als Busspsalm in Beziehung auf das jüdische Volk und dessen damalige Lage anwandte.

Aehnlich verhält es sich mit Ps. 69 (V. 36. 37), 25 (V. 22), vielleicht auch Ps. 131 (V. 3).

Anderswo führte die Anwendung älterer Lieder auf andere spätere Verhältnisse auch Veränderungen in der Mitte mit sich, die mehr in das Ganze verschmolzen wurden, so dass sie sich auch nicht so leicht erkennen lassen. Einen solchen Fall zeigt uns die Vergleichung von Ps. 14 u. 53, welche meistens mit einander und selbst wörtlich zusammenstimmen, doch an einer Stelle auf eine Weise abweichen, welche sich nur durch die Annahme erklärt, dass das Lied, welches sich uns im Allgemeinen in der ursprünglichen Gestalt wohl in Ps. 14 erhalten hat, später auf andere Verhältnisse angewandt und dabei zu der Gestalt überarbeitet ist, welche Ps. 53 darbietet. Doch würden wir, wenn wir bloss Ps. 53 besässen, nicht im Stande sein, daraus die ursprünglichere Gestaltung des Liedes zu ermitteln und wiederherzustellen.

Anderswo eignete man entweder von einem grösseren älteren Liede in späterer Zeit sich nur einen Theil an, etwa zum liturgischen Gebrauche, wie Ps. 70 = Ps. 40, 14—18; oder man vereinigte zwei Lieder oder Theile mehrerer Lieder zu Einem Liede. So ist Ps. 108 zusammengesetzt aus 57, 8—12 und 60, 7—14; und das Lied 1. Chron. 16, 8—36 aus Pss. 96. 105. und 106, 1. 47. So enthält Ps. 19 zwei verschiedenartige Theile, die sich durch Inhalt und Form bestimmt von einander unterscheiden: a) V. 1—7, Hymnus auf Gott als Schöpfer, zuletzt verweilend bei der Betrachtung der Herrlichkeit der Sonne; b) V. 8—15, Preis der Reinheit und Lauterkeit des Gesetzes Jehova's, mit Anerkennung der eigenen sittlichen Schwachheit und Bitte um Befreiung aus der Bedrängniss. Beide Theile sind ursprünglich wohl nicht in Zusammenhang mit einander geschrieben, sondern als je besondere Lieder, die aber später wohl absichtlich zu Einem Ganzen verbunden sind. Ferner sind Pss. 9 u. 10 wahrscheinlich als Ein Lied zu betrachten, aber aus drei älteren Liedern zusammengearbeitet: a) 9, 2—13, ursprünglich ein Danklied auf die Besiegung von Feinden; b) 9, 14—21, Gebet um Errettung von Feinden; c) Ps. 10, ebenfalls Fleh- und Klagelied. Diese drei Lieder sind später zu Einem Ganzen zusammengearbeitet, mit einzelnen Umänderungen und mit Ansätzen zu einer alphabetischen Anordnung, die aber nicht durchgeführt ist.

Es ist daher mit manchen älteren hebräischen Liedern auf ähnliche Weise gegangen, wie mit manchen bei einer bestimmten Veranlassung gedichteten Liedern älterer christlicher Dichter, welche häufig von späteren Dichtern überarbeitet, abgekürzt, erweitert oder sonst theilweise umgeändert sind, etwa zum Behufe der Aufnahme in ein Gesangbuch, um sie zu einem öffentlichen Gebrauche oder zur unmittelbaren Anwendung auch auf andere Verhältnisse, als in Beziehung auf welche sie ursprünglich gedichtet waren, mehr geeignet zu machen. Hier ist nun, was unsere Psalm-Sammlung betrifft, gewiss öfters der Fall, dass wir darin die Lieder in einer späteren, überarbeiteten Gestalt besitzen, da die Veranstalter der Sammlung dabei, ähnlich wie die Veranstalter unserer Gesangbücher, nicht ein überwiegend literärisches und kritisches Interesse hatten, und es ihnen für ihren Zweck weniger darum zu thun war, die Lieder in der ursprünglichsten Gestalt zu liefern, worin sie aus der Hand des David, Assaph u. s. w. hervorgegangen waren, als vielmehr in solcher Gestalt, worin sie zu einer Anwendung auf verschiedene Verhältnisse im Leben des Volkes und der Einzelnen und zum gottesdienstlichen Gebrauche am geeignetsten waren. Dadurch entsteht denn freilich für die geschichtliche Auslegung eine besondere Schwierigkeit, und wird bewirkt, dass wir manche Lieder in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, nicht mehr ganz als das Werk des einzelnen ursprünglichen Dichters betrachten können, sondern nur mehr im Allgemeinen als Erzeugnisse des israelitischen Volkes und des Geistes der alttestamentlichen Theokratie. Eben damit hängt denn auch zusammen, dass wir in einzelnen dieser Lieder, wie schon mit den eben betrachteten der Fall ist, nicht einen solchen Zusammenhang und ein solches Zusammenstimmen der einzelnen Theile antreffen, und nicht eine solche Einheit der sich darin kundgebenden Gemüthsstimmung, wie bei durchaus selbständigen und unverändert überlieferten Producten eines Dichters der Fall sein würde.

Aber auch abgesehen von solchen mehr absichtlichen Ueberarbeitungen zum Behufe eines späteren Gebrauches, haben die Psalmen, so lange sie noch nicht in fixirter Gestalt als Bestandtheile unserer Sammlung kanonisches Ansehen erlangt hatten, zum Theil in ihrem Texte manche kleinere Veränderun-

gen erfahren, ähnlich, wie auch dieses unsere älteren Kirchenlieder, theils in Beziehung auf Orthographie und Sprache, indem statt seltnerer, veralteter, ungewöhnlicher oder unregelmässiger Formen und Ausdrücke die regelmässigeren oder in späterer Zeit gewöhnlichen gesetzt wurden, theils aber auch sonst durch die Abschreiber aus Versehen oder durch Willkühr einzelne Aenderungen vorgenommen wurden. So konnte es denn kommen, dass von einem Liede, auch ohne dass es grössere und absichtliche Veränderungen erfahren hatte, im Laufe der Zeit verschiedene von einander mehr oder weniger abweichende Recensionen entstanden.

Ein Beispiel davon haben wir an dem Siegesliede Davids, Ps. 18, welches sich auch 2. Sam. 22 findet. Zwischen beiden Exemplaren finden sich einzelne Abweichungen fast in jedem Verse, aber fast lauter unbedeutende, die auf den Sinn keinen oder sehr geringen Einfluss haben. Es sind keine solche Abweichungen, die ihren Grund in einer späteren Bearbeitung des Liedes zum gottesdienstlichen oder zu irgend einem anderen besonderen Gebrauche hätten; noch weniger ist irgend wahrscheinlich, dass der Dichter selbst sollte das Lied zu verschiedenen Zeiten in diesen verschiedenen Recensionen ausgegeben haben. Sondern es sind Abweichungen, wie sie sich bei einem solchen Liede, welches viel gelesen und abgeschrieben ward, im Laufe der Zeit leicht bildeten, theils durch ganz zufällige Versehen, Lese- oder Schreibfehler, theils auch aus dem Bestreben, den vorgefundenen Text zu emendiren. In diesem Falle gibt die Recension 2. Sam. 22 nicht überall, aber sehr überwiegend die ursprünglicheren Lesarten;*) und es lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Psalmen-Sammler es aus den Büchern Samuel herübergenommen haben, dass das Lied aber nach der Zeit noch in beiden Schriften, in den Büchern Samuel und in der Psalm-Sammlung, verschiedene Veränderungen erfahren hat, jedoch in der Psalm-Sammlung etwas bedeutendere und in grösserer Anzahl, als in dem geschichtlichen Werke.

Dieses Beispiel aber lässt uns vermuthen, dass auch andere Lieder unserer Sammlung mehr oder weniger ähnliche Veränderungen erfahren haben mögen. Bei den Psalmen ist das wohl in höherem Grade der Fall gewesen, als z. B. bei den geschichtlichen und auch den prophetischen Schriften, gerade weil sie noch häufiger, als diese gelesen und abgeschrieben wurden.

*) Umgekehrt urtheilen manche neuere Ausleger, wie de Wette, Hitzig, Ewald, Olshausen, Hupfeld, jedoch nicht mit Recht.

Salomonische Schriften.

Dass Salomo, wie durch seine Weisheit, so auch als Dichter sich einen bedeutenden Namen erworben hat, wird 1. Kön. 5, 12–14 bezeugt. Doch kann sich von seinen zahlreichen poetischen Productionen, worauf diese Stelle führt, uns höchstens nur sehr Weniges erhalten haben.

Abgesehen von dem Buche der Weisheit, welches sich unter dem Namen dieses Königs unter den alttestamentlichen Apokryphen findet, besitzen wir im Kanon unter seinem Namen: 1) zwei Psalmen (Pss. 72 u. 127; s. S. 615), und 2) drei selbständige Schriften: a) die Sprüchwörter oder Sprüche, b) das sogenannte Hohelied, und c) den Prediger Salomo. Ob und wie weit aber diese Schriften wirklich von Salomo selbst herrühren, ist streitig.

1. Die Sprüche Salomo's.

Der Titel dieser Schrift ist מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה. Das Wort מָשָׁל bedeutet eigentlich Aehnlichkeit; daher Gleichniss, Parabel, wie das Arabische مَثَل; am häufigsten aber kommt es vor:

a) Von kurzen Denksprüchen, Sentenzen, Gnomen, welche bei den Orientalen vielfach in Vergleichungen bestehen, indem ein Gedanke aus dem religiösen oder sittlichen Gebiete durch Hinweisung auf Erfahrungen aus der Sinnen-Welt veranschaulicht wird. Dergleichen Sentenzen, welche häufig dann ganz sprüchwörtlich werden (daher der Titel unseres Buches in der LXX παροιμίαι, Vulg. Proverbia; bei uns häufig: Sprüchwörter, passender wie bei Luther: Sprüche Salomo's), liebt der Orientale überhaupt sehr; vgl. Hieronymus ad Matth. 18, 23: Familiare est Syris et maxime Palaestinis, ad omnem sermonem suum parabolas jungere, ut, quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exemplaque teneatur. Besonders beliebt ist diese Lehrweise bei den Arabern; deren mündliches Gesetz, die Sunna, ist von dergleichen Sentenzen voll; es gibt auch von verschiedenen arabischen Dichtern eigene geordnete Zusammenstellungen solcher Sprüche, unter andern von einem Grammatiker al Meidani († 1141), der den geschichtlichen Ursprung derselben zu erläutern sucht. Dabei spricht er sich über den hohen Werth der Spruchweisheit so aus: „Die Kunde der Sprüche schmückt mit ihren Schönheiten alle Kreise der Gesellschaft und zieret die Bewohner der Städte und der Wüste; sie verleiht dem Innern der Bücher Glanz und versüsst durch ihre Anspielungen die Worte des Predigers und Lehrers. Und wie sollte sie nicht? da selbst das Wort Gottes, der Koran, damit

durchwebt ist, da die Reden des Propheten damit ausgestattet sind, da die trefflichsten Gelehrten, welche den Weg geheimnissvoller Weisheit einschlugen, dieselbe zur Freundin erkoren haben?" — „Sprüche", heisst es anderswo „sind dem Gemüthe, was der Spiegel den Augen".

b) Von — kürzeren oder längeren — zusammenhängenden Lehrgedichten, wiefern diese gleichsam viele einzelne Sentenzen an einander gereiht enthalten. Solcher Art sind manche Lehrgedichte unter den Psalmen; und in unserm Buche namentlich Kpp. 1—9, Lob der Weisheit, und 31, 10—31, Lob des tugendsamen Weibes, auch 22, 17—24, 22. Aber den grössten Theil des Buches bilden einzelne kurze Sittensprüche. Eine ähnliche Sammlung findet sich in den Apokryphen des A. T. im Buche Jesus Sirach.

Dass Salomo namentlich auch als Spruchdichter sehr berühmt war, zeigt jene Stelle 1. Kön. 5, 12 ff.; und darnach können wir wohl mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass in unserem nach ihm benannten Buche sich wenigstens manche seiner Sprüche erhalten haben. Doch kann nicht das Ganze, wie es uns vorliegt, von ihm herrühren, sondern es müssen verschiedene Dichter daran betheiligt sein, wie das schon ausdrückliche Angaben im Buche selbst, mehrere Ueberschriften für einzelne Theile desselben, deutlich zeigen.

Das Buch besteht aus folgenden Theilen:

1) Kpp. 1—9, ein zusammenhangender Maschal, worin die Weisheit gepriesen und die Jugend aufgefordert wird, sich derselben zu befleissigen, und gewarnt, sich vor den Verführungen zum Bösen zu hüten und besonders vor den Verführungen zur Unkeuschheit und zum Ehebruche; auf diese Untugenden und deren schlimme Folgen kommt der Schriftsteller wiederholt zurück, so dass man sieht, dass er in seinen Verhältnissen und seiner Umgebung besondere Veranlassung muss gehabt haben, sie ganz besonders hervorzuheben. — Vorhergeht 1, 1—6 eine Ueberschrift und Einleitung, worin das Folgende bezeichnet wird, als „Sprüche Salomo's, des Sohnes Davids, Königs von Israel", mit dem Zwecke, Weisheit und Zucht kennen zu lernen, um die Worte der Weisen und ihre Räthsel zu verstehen.

2) Kpp. 10, 1—22, 16 mit der Ueberschrift: Sprüche Salomo's, eine Sammlung einzelner Sprüche, verschiedener Sentenzen aus dem Gebiete der Sittenlehre und der Lebensklugheit, die sich meistens lose an einander reihen; der Zusammenhang geht höchstens durch einzelne Verse hindurch, worauf neue Gedanken folgen, ohne mit den vorhergehenden in engere Verbindung gesetzt zu sein.

3) Kpp. 22, 17—24, 21 ist ein mehr zusammenhangender Maschal, mit Vorschriften der Gerechtigkeit und Klugheit, die unverkennbar ein gewisses Ganze machen, welches auch, zwar nicht einen besonderen Titel hat, aber doch eine eigene Einleitung 22, 17—22, worin aufgefordert wird, auf die (folgende) Belehrung, auf die Worte der Weisen zu hören.

4) Kp. 24, 23—34 mit der Ueberschrift גַּם־אֵלֶּה לַחֲכָמִים, was sich fassen liesse: „Auch dies ist für Weise", aber wahrscheinlicher gemeint ist: „Auch dies ist von Weisen"; es sind wieder einzelne unverbundene Maschals, welche durch diese Ueberschrift sich als Sentenzen verschiedener unbekannter Weisen bezeichnen und als einen Anhang zum Vorhergehenden.

5) Kpp. 25—29 mit der Ueberschrift: „Auch das sind Sprüche Salomo's, welche die Männer Hiskia's, des Königs von Juda, gesammelt haben" (הֶעְתִּיקוּ zusammengetragen, umgeschrieben). Auch dieses ist eine Sammlung von einzelnen an einander gereihten Maschals.

6) Kp. 30, ebenfalls eine kleine Sammlung einzelner maschalartiger und zum Theil räthselartiger Gedanken, mit der Ueberschrift: „Worte Agurs, des Sohnes des Jakeh, Ausspruch, Spruch des Mannes an Ithiel, an Ithiel und Uchal." Ueber diese hier genannten Personen und ihr Zeitalter ist uns durchaus nichts bekannt. Hieronymus und auch andere sowohl christliche als auch jüdische Ausleger sehen Agur als einen bloss symbolischen Namen an, für Salomo, ähnlich wie Koheleth; und zwar in dem Sinne: Sammler. Doch würde diese Bezeichnung für Salomo ganz unpassend sein, ebenso wie die Bezeichnung desselben als Sohnes des Jakeh. Eben so wenig Wahrscheinlichkeit haben andere Erklärungen, welche es als eine bloss symbolische Bezeichnung in Beziehung auf den Ursprung fassen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Agur der wirkliche Name eines sonst unbekannten israelitischen Weisen, dem die folgenden Maschals angehörten, und Jakeh der Name seines Vaters. Ithiel und Uchal waren wohl seine Söhne oder Schüler. Ewald*) meint zwar, dass das letztere wohl willkührlich gebildete Namen seien, vom Dichter zu seinem Zwecke benutzt, und erklärt sie: Mit mir ist Gott, und Ich bin stark (ebenso Keil). Doch ist auch das bei der wirklichen Beschaffenheit der Namen wenigstens nicht wahrscheinlich.

7) Kp. 31, 1—9, Weisheitslehren für Könige, mit der Ueberschrift: Worte Lemuels (לְמוּאֵל, wofür V. 4 punctirt ist לְמוֹאֵל) des Königs, Ausspruch, den ihn seine Mutter lehrete. Auch über diesen Lemuel ist uns nichts bekannt. Aeltere Ausleger, und so wieder Ewald, Keil, betrachten es bloss als eine symbolische Bezeichnung des Salomo, nach Ewald = Zu Gott, der zu Gott gewandte, Gott ergebene. Doch ist das schon deshalb nicht recht wahrscheinlich, weil Salomo sonst in diesem Buche mit seinem wahren Namen genannt wird. Auch das ist nicht wahrscheinlich, wie Grotius meint, dass es Bezeichnung des Hiskia sein sollte, gleichsam Umbildung seines Namens, von למא, nach dem Arabischen = iniecta manu cepit, wie חִזְקִיָּה von חָזַק. Eher liesse sich mit Eichhorn, Jahn, Bertholdt denken, dass es ein willkührlich fingirter Name wäre, und die Sprüche das Werk irgend eines israelitischen Weisen, wie Jahn

*) Theol. Stud. u. Krit. 1828. 2. S. 343f. u. im Comm. zu d. Spr.; vgl. Jahrb. I, 109f. — Andere halten die beiden Worte, nach veränderter Punctation und Wortabtheilung, für einen selbständigen Satz, mit welchem die Reihe dieser Sprüche eröffnet werde. B.

meint, des Agur, den auch Ewald für den Verfasser hält. Aber es lässt sich auch denken, dass Lemuel wirklicher Name war irgend eines Fürsten in der Nachbarschaft des jüdischen Landes, etwa eines arabischen oder edomitischen Fürsten, so dass die Weisheitslehren von ihm herrührten und nur von dem israelitischen Sammler umgeschrieben oder übersetzt wurden.*)

8) Kp. 31, 10—31, ein alphabetisch geordnetes Lehrgedicht über das Lob des tugendsamen Weibes, ohne besondere Ueberschrift, aber durch Inhalt und Form sich vom Vorhergehenden unterscheidend.

Ueber die Entstehung der Sammlung lässt sich im Allgemeinen mit Wahrscheinlichkeit Folgendes vermuthen. Aus der Ueberschrift 25, 1 (Auch das sind Sprüche Salomo's etc.) lässt sich ersehen, dass die hier zunächst folgenden Sprüche zur Zeit des Hiskia und wohl auf dessen Veranlassung gesammelt worden sind; sie galten als salomonische Sprüche, waren aber bis dahin wohl grossentheils nur im Munde des Volkes im Umlauf. Aus derselben Ueberschrift aber ergibt sich, dass diese folgende Sammlung als ein Anhang zu einer schon vorhandenen veranstaltet ist, welche sich im vorhergehenden Theile des Buches findet. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die älteste Sammlung die in 10, 1—22, 16 gewesen, mit der Ueberschrift: Sprüche Salomo's; sie bildet den Stamm unseres Buches; sie rührt in dieser Gestalt zwar aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Salomo her, enthält aber ohne Zweifel viele echte salomonische Sprüche. Hierzu sind dann die Stücke 22, 17—24, 22 u. 24, 23—34 gekommen, von denen das letztere die Ueberschrift hat: Auch das ist von Weisen. Hier lässt sich aber nicht wohl entscheiden, ob diese von denselben Männern des Hiskia hinzugefügt sind, wie Kpp. 25 ff., oder ob diese sie schon mit der Stammsammlung vereinigt vorgefunden haben; auf keinen Fall können sie später als zur Zeit Hiskia's dazu gekommen sein. Wann die folgenden Stücke Kpp. 30. 31 hinzugefügt sind, lässt sich auch wohl nicht ermitteln, vielleicht auch durch die Hofgelehrten des Hiskia, doch

*) Hitzig findet in dem מַשָּׂא 30, 1 u. 31, 1 ein von ausgewanderten Simeonitern (1. Chron. 4, 38—41) gebildetes Königreich Massa in Arabien (Gen. 25, 14; 1. Chron. 1, 30), aus welchem diese beiden Kpp. herstammen sollen; dabei verändert er mehrfach die Punctation und Wortabtheilung. Vgl. die scharfsinnige Begründung dieser Ansicht in „Das Königr. Massa" in Zellers theol. Jahrb. 1844 S. 269—305, u. „Die Spr. Sal. 1858". Im Wesentlichen stimmt damit überein Bertheau (die Spr. Sal., in d. 7. Lieferg. d. exeg. Hdb. 1847); vergl. auch Hahn (in Reuters Repert. N. Folge XIV), und Bunsen (Bibelwerk, Einl. S. CLXXVIII ff.). B.

wahrscheinlicher wohl erst später, und so auch wohl Kpp. 1—9. Dieser zusammenhangende Maschal ist wenigstens aller Wahrscheinlichkeit nach erst vom letzten Redacteur des Buches verfasst, als eine Art Einleitung zu den folgenden salomonischen Sprüchen; und 1, 1–6 ist von ihm als Ueberschrift und Zweckbezeichnung, ohne Zweifel weniger in Beziehung auf diesen seinen eigenen Maschal gemeint, als vielmehr in Beziehung auf das ganze Buch und namentlich die salomonischen Sprüche in demselben.

2) Das Hohelied.

Diese Schrift wird 1, 1 bezeichnet שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה, und darnach im Titel שִׁיר הַשִּׁירִים. Diese Verbindung ש״ה״ ist nicht mit Aben Esra, Kimchi zu fassen: „ein Lied von den Liedern (Salomo's)", noch weniger so, dass man, wie Velthusen und Paulus (in Eichhorns Repert. 17, S. 109 f.), שִׁיר das erste Mal in ganz anderer Bedeutung fasst, als das zweite Mal: „Kette, Reihe von Liedern" (nach dem Chald. und Arab. שֵׁיר, سُورَة), sondern: Lied der Lieder = schönstes, köstlichstes der Lieder; als Umschreibung eines Superlativbegriffes, wie z. B. 1. Kön. 8, 27 שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם höchster Himmel, Ez. 16, 7 עֲדִי עֲדָיִים schönster Schmuck u. a. Diesen Begriff drückt Luther aus durch: Das hohe Lied Salomonis. Bei der LXX und bei griechischen Kirchenschriftstellern lautet der Titel nach wörtlicher Uebersetzung des Hebräischen ᾆσμα ᾀσμάτων, auch bloss ᾆσμα (cod. Vat. im Titel); im Lateinischen Canticum (auch Cantica) canticorum. Das ל in לִשְׁלֹמֹה soll ohne Zweifel den Verfasser bezeichnen, wie in den Ueberschriften so vieler Psalmen. Eigenthümlich ist das vorgesetzte אֲשֶׁר. Es ist dieses Relativum hier wohl nicht auf den ganzen Begriff zu beziehen, als Singular: Lied der Lieder, welches von Salomo ist", sondern als Plural auf den Genitiv הַשִּׁירִים: „Lied der Lieder, welche von Salomo sind", köstlichstes der Lieder Salomo's; so dass es auf diese Weise bezeichnet wird im Vergleich mit anderen Liedern Salomo's. So auch Ewald Poet. BB. I. S. 184. Mit grösster Wahrscheinlichkeit aber lässt sich wohl annehmen, wie man auch über den Ursprung der Schrift selbst urtheilen mag, dass diese Bezeichnung derselben nicht von Salomo herrührt. Dass sie von einem Anderen vorgesetzt ist, als von dem Verfasser des Buches, lässt sich, wenn auch nicht mit Sicherheit, aus der Anwendung des אֲשֶׁר selbst schliessen, da in dem Buche sonst überall nur שֶׁ für das Relativum gebraucht ist.

Der Gegenstand des Buches ist im Allgemeinen die Liebe und das Verhältniss von Liebenden zu einander; es enthält meistens theils Einzelreden, theils Wechselreden zweier Liebenden, die einander preisen, ihre Sehnsucht nach einander aussprechen u. dergl. — Streitig ist aber zuvörderst, welcherlei Liebe es ist, womit das Buch sich beschäftigt, und wer der Liebende und wer die Geliebte, die darin auftreten. Hier ist nun eine früher sehr verbreitete Erklärung, dass nur von geistiger Liebe die Rede sei, und dass der Liebende entweder Gott sei, Jehova, oder der Messias, Christus, und die Geliebte entweder die Gemeinde Gottes oder die einzelne Seele der Gläubigen; aber Beides ist ganz unstatthaft.

In dieser allegorischen Weise verstehen das Hohelied sowohl manche jüdische Ausleger, als auch die meisten älteren christlichen Ausleger von Origenes an. Aber durchaus unnatürlich ist zuvörderst die Deutung des Liebenden auf die Person Christi, welche noch Hengstenberg geltend macht (Das Hohel. Sal. Berl. 1853 u. Christol. d. A. T. 2. Ausg. I, 177 — 179). Es würde da der Inhalt des ganzen Buches prophetisch zu fassen sein, in Beziehung auf Personen und Verhältnisse, die vom Standpunkte des Verfassers aus ganz und gar zukünftig waren, während darüber sich im Buche nicht die leiseste Andeutung findet, vielmehr Alles darauf führt, dass hier Personen und Verhältnisse vorgeführt werden, welche dem Schriftsteller gegenwärtig waren. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich auch wohl annehmen, dass Christus und die Apostel den Inhalt des Buches nicht auf diese Weise gefasst haben; denn da würde dasselbe ihnen mannigfaltige Veranlassung zur Benutzung und zur Verweisung darauf dargeboten haben, wo sie von der Gemeinschaft des Herrn mit seiner Gemeinde oder den einzelnen Gläubigen reden; es findet sich aber das Buch im N. T. auch nicht an einer einzigen Stelle angeführt oder benutzt. Hengstenberg (Hohel. S. 253ff.) führt zwar eine Menge Stellen aus dem N. T. an, namentlich aus den Reden Jesu, in denen eine Beziehung auf das Hohelied stattfinden soll; allein keine einzige dieser Beziehungen hat auch nur die geringste Wahrscheinlickeit, vielmehr ist bei allen ohne Ausnahme unbegreiflich, wie Jemand im Ernste glauben kann, dass darin eine bewusste Anspielung oder Beziehung auf die alttestamentliche Stelle sei.

Die Deutung des Liebenden auf Gott, Jehova, und der Geliebten auf das Volk Gottes findet sich schon beim chaldäischen Paraphrasten, und sie ist auch in neuerer Zeit wieder mit verschiedenen Modificationen geltend gemacht worden. So unter Andern von Rosenmüller (in Keil u. Tzschirners Analekten I. S. 138ff.; anders jedoch in den Scholien); Hengstenberg (Ev. K. Ztg. 1827 No. 27ff.), Keil (in Hävernicks Einl. u. in seiner eigenen Einl.). Letzterer bezeichnet als Zweck des Hohenliedes die allegorische Schilderung der Liebesgemeinschaft zwischen dem Herrn und

seinem erwählten Volke, welche Gemeinschaft zwar durch die Untreue Israels oft und mannigfach getrübt, aber durch die Rückkehr desselben zum treuen Bundesgotte und durch Gottes unwandelbare Liebe immer wiederhergestellt werde. Doch ist auch diese Deutungsweise nach der Beschaffenheit des Buches sehr unnatürlich, und um so mehr, wenn man, wie wenigstens Hengstenberg und Keil noch thun, dabei den darin auftretenden Liebenden, nämlich Salomo, auch als den Verfasser der Schrift betrachtet. Es ist zwar nicht ungewöhnlich bei den hebräischen Propheten, das Verhältniss des Volkes Israel zu Jehova unter dem Bilde einer Ehe darzustellen, Jehova als den rechtmässigen Gemahl der Gemeinde. Aber wenn die hebräischen Propheten und Dichter einer durchgeführten allegorischen Darstellung sich bedienen, so unterlassen sie nicht leicht, sie auf auf die Sache, die dadurch symbolisirt wird, ausdrücklich anzuwenden oder die Beziehung auf dieselbe bestimmt anzudeuten, so dass sie dem Leser deutlich wird. Eine solche Anwendung aber der gegebenen Darstellung auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen, oder Andeutung, dass sie darauf sich beziehe, findet sich hier durchaus nicht; es kommt im ganzen Buche selbst der Name Gottes nicht ein einziges Mal vor, ausser 8, 6 in der Verbindung שַׁלְהֶבֶת יָה (die Gluthen der Liebe sind Feuergluthen, eine Flamme Jah's). Der Abschnitt 3, 6—11 enthält ein Lied auf die Vermählung Salomo's; es würde aber im höchsten Grade unnatürlich sein, dieses als Schilderung der Verbindung Jehova's mit seinem Volke zu betrachten, so dass, ohne dass darüber im Liede selbst das Mindeste angedeutet ist, Salomo gradezu für Jehova stände, zumal wenn er selbst der Verfasser wäre, aber auch ohne das. Und so würde auch in anderen Abschnitten des Buches, wenn Sinn und Zweck desselben auf solche Weise zu fassen wäre, die ganze Darstellung — namentlich die Darstellung Jehova's als des Liebenden — auf eine höchst unnatürliche, ja grossentheils auf eine abstossende und den gesunden Geschmack höchst verletzende Weise ausgeführt sein.

Nicht minder unnatürlich erscheinen aber allegorische Deutungen anderer Art, welche man beim Hohenliede versucht hat.

So bezieht z. B. Rosenmüller in seinen Scholien es auf den Verkehr Salomo's mit der Weisheit, indem er die Geliebte (Sulamith 7, 1) von der Weisheit versteht; Hug (d. h. L. in e. noch unversuchten Deutg. 1813, u. Schutzschrift für s. Deutg. 1815) versteht unter dem Liebenden den Hiskia, unter der Geliebten das nach der Auflösung des Reiches Israel noch im Lande zurückgebliebene Volk der 10 Stämme, welches sein Verlangen ausspreche, unter die Herrschaft Hiskia's als des zweiten Salomo zu kommen, welcher Fürst selbst auch denselben Wunsch hegte, dem aber die durch die Brüder der Sulamith repräsentirten Bürger des Reiches Juda sich widersetzten. H. A. Hahn (d. Hohel. v. Salomo, Breslau 1852) bezieht es auf das Verhältniss des israelitischen Königs zu den heidnischen Völkern, auf den Missionsberuf des ersteren an das Heidenthum. Und so andere Ausleger noch in anderer Gestalt.

Alle diese allegorischen Erklärungen, wie verschieden man sie auch modificiren mag, sind nach der Beschaffenheit der Schrift unnatürlich und lassen sich nur auf sehr gezwungene Weise durchführen; keine ist durch den Inhalt des Buches selbst an die Hand gegeben. Dieser führt uns vielmehr bei unbefangenem Lesen nur darauf, dass das Buch Lieder der erotischen Gattung enthalte, in Bezug auf Liebe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts.

Eine solche Deutung hat schon Theodor von Mopsvestia († gegen 425) geltend zu machen gesucht, dem aber auch dieses mit als Häresie angerechnet ward, als lange nach seinem Tode die 5. ökumenische Synode zu Constantinopel 553 über ihn überhaupt das Anathema aussprach. Später wurde aus gleichem Grunde der reformirte Theologe Seb. Castellio, der bei dieser Fassung meinte, das Buch sei aus dem Kanon zu entfernen, vor dem Senate zu Genf angeklagt und aus der Stadt verwiesen (1544, † 1563 als Prof. d. griech. Sprache zu Basel). Andere Ausleger, welche wenigstens den nächsten Sinn des Buches in dieser Weise fassen, sind H. Grotius, Simon Episcopius, Clericus u. A., so wie später J. D. Michaelis, Herder u. A. Besonders durch des Letzteren geistreiche Bearbeitung des Buches (Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande. Leipz. 1778) ist diese Fassung desselben im Allgemeinen wenigstens in der deutschen protestantischen Kirche auch in weiteren Kreisen verbreitet, und von den meisten Auslegern dieser Kirche als die richtige anerkannt worden; so auch von einem der neuesten Ausleger, Delitzsch (das Hohel. unters. u. ausgel. Leipz. 1851).

Diese Ansicht würde ohne Zweifel auch noch viel allgemeiner herrschend sein und es schon in früherer Zeit geworden sein, wenn das Buch sich nicht im Kanon der heiligen Schriften befände. Es ist allerdings auch wahrscheinlich, wie wir in der Geschichte des Kanons sehen werden, dass das Buch in der jüdischen Kirche selbst allgemeinere Anerkennung als eine kanonische Schrift erst dadurch erlangt hat, dass eine allegorische Deutung desselben Eingang fand. Doch sehen wir eben daraus, dass diese Deutung zur Zeit der Bildung des alttestamentlichen Kanons noch nicht die gewöhnliche, herrschende war, sondern es damals und bis dahin auch von den jüdischen Schriftgelehrten wohl auf geschlechtliche Liebe bezogen ward. Im alttestamentlichen Kanon selbst aber haben wir wenigstens noch ein Lied, wenn auch ein kürzeres, welches als Parallele für unsere Schrift in diesem Sinne betrachtet werden kann, nämlich Ps. 45, der ohne Zweifel als Hochzeitslied, als Glück-

wunsch auf die Vermählung eines jüdischen oder israelitischen Königs gedichtet worden ist und eine allegorische Deutung ohne grosse Künstelei nicht zulässt.

Diejenigen Ausleger aber, welche im Allgemeinen mit der hier geltend gemachten Ansicht einverstanden sind, gehen doch in anderen Punkten noch sehr auseinander, namentlich über Verfasser und Zeitalter der Abfassung, ob es von Salomo verfasst ist, dem die Ueberschrift es beilegt, und wenn nicht, ob im salomonischen Zeitalter oder später; ob von einem oder von mehreren Verfassern, und in ersterem Falle, wenn es das Werk eines Verfassers ist, ob das Ganze als Einheit verfasst ist oder wenigstens in Beziehung auf ein und dasselbe Verhältniss, so dass der Liebende und die Geliebte durch das Ganze hindurch dieselben Personen sind, oder ob es verschiedene nicht unter einander zusammenhangende Lieder sind in Beziehung auf verschiedene Verhältnisse und verschiedene Personen. Ueber diese Punkte begnüge ich mich hier Folgendes anzudeuten:

a) Zuvörderst lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass das Buch einen Verfasser hat; darauf führt die durch das Ganze hindurchgehende Gleichartigkeit des Charakters, der Darstellung und Sprache und die Wiederkehr so mancher individuellen Beziehungen.

b) Einzelne Stellen beziehen sich nun deutlich auf Salomo und salomonische Verhältnisse dergestalt, dass sich kaum zweifeln lässt, dass sie im Zeitalter und in der Nähe dieses Fürsten geschrieben sind; so namentlich das Hochzeitslied 3, 6–11; desgl. 1, 5; 8, 11 ff.

Mit Unrecht setzen Manche das Buch bedeutend später, in das exilische oder persische Zeitalter, so Eichh., Bertholdt, Umbreit (Lied der Liebe etc. 1820. 2. Ausg. 1828), Rosenm. u. A.; Ewald (Gesch. Isr. III, 458 ff.) in das erste Jahrhundert nach Salomo, in das Reich Israel.

c) Eben dieselben Stellen machen aber auch im höchsten Grade wahrscheinlich, dass nicht Salomo selbst der Verfasser ist, sondern ein anderer Dichter zur Zeit und in der Nähe Salomo's; vgl. auch 1, 4. 12.

d) Was endlich die Composition des Buches betrifft, so haben mehrere der neuesten Ausleger*) versucht, es als eine

*) So z. B. Umbreit, Ewald (Das Hohel. Salomo's. Gött. 1826, u. die poet. BB. d. A. B. I, 41 ff.), Delitzsch u. A.

Einheit geltend zu machen, als eine fortschreitende dramatischartige Darstellung eines und desselben Verhältnisses, jedoch in verschiedener Weise. Aber keiner der hiervon ausgehenden Erklärungsversuche ist befriedigend, auch nicht der neueste auf geistreiche Weise ausgeführte von Delitzsch.

Er bezieht das Ganze, als von Salomo abgefasst, auf ein Verhältniss zu einem Mädchen von dem ersten gegenseitigen Entbrennen der Liebenden bis noch über die Vermählung hinaus, und theilt das Ganze in 6 Acte und jeden derselben wieder in 2 Scenen: 1) Kp. 1, 2—2, 7: der Liebenden gegenseitiges Entbrennen; 2) Kp. 2, 8—3, 5: ihr gegenseitiges Suchen und Finden; 3) Kp. 3, 6—5, 1: die Einholung der Braut und die Hochzeit; 4) Kp. 5, 2-6, 9: die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe; 5) Kp. 6, 10—8, 4: wie Sulamith, die entzückend schöne, auch als Fürstin sich Einfalt und Demuth bewahrt; 6) Kp. 8, 5—14: Besuch des Salomo und der Sulamith in der Heimath der letzteren und Befestigung ihres Liebesbundes. Doch bietet diese Fassung manche Schwierigkeit und Unwahrscheinlichkeit dar, wovon ich hier nur Folgendes hervorhebe. Die Abschnitte 3, 1-5 und 5, 2-7 will Delitzsch als Träume der Sulamith betrachtet wissen, bloss weil sie sich als Darstellungen äusserer Vorgänge in der Geschichte der Liebe des Salomo und der Sulamith nicht begreifen lassen, während die Darstellung im Buche selbst nicht gerade veranlasst, an Träume zu denken. Kp. 1 sind die Stellen V. 7 f. 12 ff., auch V. 17, durchaus ungünstig der Annahme, dass der Geliebte der König Salomo selbst sein sollte, vielmehr erscheint er offenbar als ein Hirte von der Flur und als eine vom Könige verschiedene Person; eben so — als ein Hirte — 2, 16; ferner 6, 8. 9, wo der Redende und Liebende den einen Gegenstand seiner Liebe den zahlreichen Königinnen und Kebsweibern des Königs entgegensetzt; das salomonische Hochzeitslied 3, 6—11 scheint auch deutlich von einem andern Dichter, als dem Salomo selbst verfasst zu sein; und eben so lässt sich nicht wohl denken, dass Salomo von sich selbst in so excentrischer Weise preisend hätte reden können, wie 5, 9—16 von dem Geliebten die Rede ist. — So ist demnach diese Ansicht von Delitzsch wohl schwerlich als die richtige zu betrachten, und eben so wenig haltbar erscheinen andere solche Ansichten, welche das Buch als Einheit betrachten.

Mit so grosser Wahrscheinlichkeit auch das angenommen wird, dass das Ganze von einem Verfasser ist und zwar aus dem salomonischen Zeitalter, so glaube ich können wir doch nicht umhin anzunehmen, dass es verschiedene erotische Lieder in sich begreift und in Beziehung auf verschiedene Verhältnisse und verschiedene Personen, nur theilweise auf Salomo, dagegen die meisten in Beziehung auf die Verhältnisse von Personen aus dem Hirtenstande und auf dem Lande; wobei man aller-

dings darüber zweifelhaft sein kann, ob dieses letztere wirkliche thatsächliche Verhältnisse sind, die der Dichter vor Augen hatte, oder wenigstens theilweise bloss fingirte.

3) Der Prediger.

Dieses Buch gehört, wie die Sprüchwörter, zu der Klasse der Lehrgedichte, der Maschals, besteht aber im Allgemeinen nicht aus einer Menge lose an einander gereihter Sentenzen, sondern bildet ein Ganzes, Selbstgespräche eines Weisen über die Eitelkeit der menschlichen Dinge. Diese Betrachtungen werden einem Manne in den Mund gelegt, welcher קֹהֶלֶת genannt (1, 1. 2. 12; 7, 27; 12, 8. 9. 10) und als Sohn Davids und König zu Jerusalem bezeichnet wird (1, 1. 12). Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, dass als der Redende der König Salomo betrachtet werden soll. קֹהֶלֶת ist daher Bezeichnung Salomo's, und zwar eine vom Schriftsteller selbst gebildete, in Beziehung auf die Weise, wie der König hier im Buche auftritt. Die älteste, gewöhnlichste und auch wahrscheinlichste Erklärung ist die, dass es ausgeht von קָהַל versammeln (das Volk), also den Volksversammler bezeichnet, und daher den Redner vor der Versammlung des Volkes oder der Weisen.

Aehnlich Ἐκκλησιαστής, wodurch die LXX das Wort auch gegeben haben, von ἐκκαλεῖν. Vgl. Hieronymus ad Eccles. 1, 1: ἐκκλησιαστής Graeco sermone appellatur, qui coetum, id est ecclesiam, congregat; quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum et eius sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur. Darnach Luther: Prediger.

Einige Schwierigkeit verursacht hierbei nur die Femininform, da man eher קֹהֵל erwarten würde. Dagegen hat man bemerkt, dass bei Eigennamen die Form öfters nicht dem Geschlechte der dadurch bezeichneten Person gemäss sei, und namentlich in späterer Zeit mehrere Männernamen mit der Endung ֶ ֶת vorkommen, wie סֹפֶרֶת und פֹּכֶרֶת Esra 2, 55. 57; Neh. 7, 57. 59. Indessen ist dadurch die Sache hier nicht hinreichend erklärt, weil קֹהֶלֶת ja kein eigentlicher Name ist, sondern nur eine vom Dichter gewählte appellative Bezeichnung Salomo's. Ewald und Köster (d. B. Hiob u. d. Pred. Salomonis etc. Schlesw. 1831) erklären es deshalb so, dass es eigentlich heisse: die predigende (Weisheit), und dieses dann durch den Dichter zum Eigennamen gestempelt sei. Im Wesentlichen auf

dasselbe kommt es zurück, wenn Andere wie Knobel (Comm. über d. B. Koheleth. Leipz. 1836) es als ein Neutrum in abstrakter Bedeutung nehmen: das Predigende = das Predigen. Immer aber ist festzuhalten, dass es hier als Bezeichnung Salomo's gemeint und daher auch als Masculinum behandelt ist; s. 1, 2; 12, 8. 9. 10. An einer Stelle 7, 27 heisst es zwar im masorethischen Texte אָמְרָה קֹהֶלֶת; doch ist dort ohne Zweifel, wie schon frühere Ausleger gethan haben, das ה zum folgenden Worte selbst zuziehen: אָמַר הַקֹּהֶלֶת, gerade wie es 12, 8 auch im masorethischen Texte ist. Alle anderen Erklärungen (s. bei Bertholdt, Knobel, Gesenius thesaur.) sind ganz unwahrscheinlich oder durchaus unstatthaft.

Ueber den Ursprung des Buches ist die in älterer Zeit ganz herrschende Annahme, dass Salomo selbst es geschrieben habe; und so zuletzt noch Welte und Ludw. v. Essen (Rector d. Progymn. zu Jülich).*) Aber dagegen haben sich schon Grotius und Herm. v. d. Hardt**) (1714) erklärt, und gegenwärtig ist es fast allgemein anerkannt, dass die Annahme der Person Salomo's als des Redenden nur schriftstellerische Einkleidung ist. Der Dichter konnte dazu leicht veranlasst werden, wiefern, um die Eitelkeit aller irdischen Dinge zu bezeugen, nicht leicht eine passendere Person gewählt werden konnte, als die eines Königs, welcher sich dem Genusse derselben so sehr hingegeben hatte. Dass dieses Einkleidung ist, zeigt sich auch deutlich an mehreren Stellen.

Dahin gehört nicht bloss der Schluss 12, 9—14, wo der Verfasser im Unterschiede von Koheleth in seiner eigenen Person redend auftritt,***) sondern auch Stellen im übrigen Buche, wo er die angenommene Person nicht strenge durchgeführt hat, wie 1, 12: „ich Koheleth war (הָיִיתִי) König über Israel zu Jerusalem"; 1, 16: „ich habe grössere Weisheit erlangt denn Alle, die vor mir gewesen zu Jerusalem; und 2, 9: „ich nahm zu mehr denn Alle, die vor mir gewesen zu Jerusalem", — was im Munde des Sohnes des David, der Jerusalem erst eingenommen hatte, wenig natürlich erscheint.

Ueber die Abfassungszeit des Buches lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass es in die nachexilische Zeit fällt.

Es ist a) zu einer Zeit geschrieben, wo Tempel und Tempeldienst bestanden; das zeigen Stellen wie 4, 17; 9, 2; b) sicher wohl aber auch nicht

*) Der Pred. Salomo's. Schaffhausen 1856.

**) S. bei Carpzov Introd. II, p. 204ff.

***) Diese Schlussrede wird zwar von manchen Auslegern, wie Döderlein (Scholia in libros V. T. poeticos. 1779 und Salomo's Pred. u. hohes Lied 1784), J. E. Ch. Schmidt (Salomo's Pred. 1794), Bertholdt, Knobel, für unecht erklärt, aber, wie ich glaube, nicht mit hinreichenden Gründen.

vor dem Exil, sondern geraume Zeit nach demselben; darauf führt beim prosaischen Charakter der Rede die ganze Beschaffenheit der Sprache. Dieselbe ist voll von Chaldaismen, wie wir sie kaum in einem andern der hebräischen Bücher des A. T. antreffen. c) Für ein spätes Zeitalter spricht auch die Klage über das viele Büchermachen, 12, 12. d) Aus verschiedenen Stellen ergibt sich, dass das jüdische Volk damals unter Königen stand, die zu mancher Klage Veranlassung gaben, und denen es nur ungern gehorchte, und zwar nicht unter erblichen Königen aus seinem eigenen Volke, sondern unter fremden (vgl. 4, 13—16; 5, 8; 8, 1ff. 9; 10, 4. 16f. 20).

Etwas Genaueres aber lässt sich nicht leicht ermitteln. Vielleicht fällt es in die letzte Zeit der persischen Herrschaft, wie Ewald u. A. annehmen; vielleicht aber auch noch später, in die Zeit der syrischen Herrschaft über Judäa.

Die Stelle 4, 13ff. scheint sich auf eine bestimmte geschichtliche Thatsache zu beziehen, wo einer, der nicht aus königlichem Geschlechte stammte, aus dem Kerker zum Throne gekommen war. Aber auf wen es sich beziehen mag, ist noch nicht ermittelt worden.

Was nun die Veranlassung und den Zweck des Buches betrifft, so stellt es uns den inneren Kampf dar, welchen dem Verfasser die Betrachtung der irdischen menschlichen Angelegenheiten darbietet, die Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen in dem stets wiederkehrenden Kreislaufe der Dinge. Er empfiehlt wiederholt als die rechte Lebensweisheit, die Güter und Freuden des Lebens zu geniessen (2, 24–26; 3, 12f. 22; 5, 17–19; 7, 14; 8, 15; 9, 7–10; 11, 7—12, 7). Allein dieses ist beim Verfasser durchaus kein atheistischer Epikuräismus.

Nicht bloss schliesst das Buch 12, 13f., als wie mit der Summe des Ganzen, mit der Aufforderung, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, da Gott alles Thun vor Gericht bringen werde, alles Verborgene, sei es gut oder böse, sondern auch im Laufe der Betrachtung selbst liegt überall das Bewusstsein zu Grunde und spricht sich auf bestimmte Weise aus, dass Gott der Allmächtige ist, von dem Alles ausgeht, der dem Menschen Leben gibt, wie Weisheit und alle Güter, dessen Wirken für ewig ist, der Alles schön macht, der über Allen wacht (2, 26; 3, 10f.; 5. 1. 7. 17-19; 8, 14; 9, 1-3); dass er auch zu seiner Zeit gerechtes Gericht halten werde; dass er es denen, die ihn fürchten, zuletzt werde wohlgehen lassen, nicht aber den Frevlern (8, 12f.; 3, 17; 11, 9); dass der Mensch nur die Werke Gottes nicht verstehe, sie ihm unbegreiflich seien (3, 11; 8, 16f.), er aber mit Gott, der ihn nur prüfe (3, 18), nicht hadern dürfe (6, 10), sondern Gott fürchten müsse (3, 14; 5, 6; 7, 18). So fordert Koheleth daher auch zum Genusse der Güter des Lebens insofern auf, als sie uns von Gott gegeben sind (3, 12f. 22; 5, 17f.), und tritt so in Gegensatz gegen Solche, welche, unzufrieden mit ihrem Loose, über die Gegenwart murrten, als ob die

vorigen Zeiten besser gewesen wären (7, 10), wie gegen Solche, die nur nach Reichthum trachteten, ohne sich seines Genusses zu freuen (5, 11 ff.; 6, 2 ff.), und gegen Solche, welche aus hochmüthigem Dünkel sich für allein weise hielten und nach dem Ruhme einer rigoristischen Gerechtigkeit trachteten (7, 16—18), da doch kein Mensch auf Erden gerecht sei und ohne Sünde (7, 20).

Allerdings bietet das Buch für das religiöse Bedürfniss keine rechte Befriedigung dar. Es wird darin, wie richtig Oehler*) bemerkt, „der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der Eitelkeit der Welt unversöhnt hingestellt, die letztere als unabweisbare Erfahrung, die erstere als religiöses Postulat." Aber es hat etwas Rührendes und Erhebendes, zu sehen, wie dieser letztere Glaube unter allem Zweifel festgehalten wird, und der Dichter darauf überall wieder zurückkommt.

Uebrigens ermangelt das Buch öfters eines geordneten Gedankenganges, indem der Dichter sich frei dem Gange seiner Empfindungen überlassen, und Fremdes, auch Sentenzen aufgenommen hat, die ihm eben beifielen, obwohl sie mit dem Hauptgedanken des Buches nur entfernten Zusammenhang haben und sich an das Vorhergehende nur sehr lose anreihen.

Hiob.

Dieses Buch ist ein längeres zusammenhangendes Lehrgedicht, und zwar in dialogischer Form. Denn den Kern des Buches und auch den dem Umfange nach bei weitem grössten Theil (Kpp. 3—42, 6) bilden längere Reden, theils Hiobs und mehrerer Freunde desselben, theils Jehova's; diesen geht jedoch eine erzählende Einleitung, ein Prolog vorher, Kpp. 1. 2 und eben so folgt auch ein erzählender Schluss-Epilog, 42, 7—17.

Im Prolog wird gleich als die Hauptperson Hiob aufgeführt (אִיּוֹב), ein frommer und rechtschaffener und mit vielen Gütern gesegneter Mann im Lande Uz, welches wahrscheinlich im wüsten Arabien lag, nördlich von Idumäa, östlich von Judäa, jedoch nicht unmittelbar an dieses Land angränzend. Dieser wird einst in einer Versammlung der Söhne Gottes, wo auch der Satan sich einfindet, als derselbe boshaft Zweifel aufwirft über die

*) Prolegomena zur Theol. des A. T. Stuttg. 1845 S. 90.

uneigennützige aufrichtige Frömmigkeit Hiobs, von Jehova demselben preisgegeben, so dass er Macht erhält, über ihn Unheil, welches er wolle, zu verhängen, nur nicht an ihn selbst seine Hand anzulegen; so sollte die Frömmigkeit Hiobs Gelegenheit finden, sich zu bewähren. In Folge dessen kommt grosses Unglück über Hiob; an einem Tage verliert er seine Heerden, seine Knechte und alle seine Kinder; doch beugt er sich in frommer Ergebung unter den Willen Jehova's, der es gegeben und der es genommen habe. Als aber der Satan gleichwohl gegen Jehova bei seinen Zweifeln beharrt, wird Hiob ihm auch zu leiblichen Züchtigungen preisgegeben, nur dass er seines Lebens schonen solle; der Satan verhängt daher Aussatz der schlimmsten Art über Hiob, der aber auch dadurch sich nicht zur Versündigung gegen Jehova verleiten lässt. Von all dem Unheil, welches solcher Gestalt über Hiob kommt, hören drei Freunde desselben, Eliphas der Themaniter, Bildad der Suchäer, Zophar der Naamathiter; sie kommen deshalb nach gemeinschaftlicher Verabredung zu ihm, finden ihn aber so entstellt, dass sie ihn nicht erkennen; trauervoll und stumm sitzen sie 7 Tage und Nächte neben ihm.

So weit der Prolog. Jetzt folgen die längeren Reden, und zwar zuerst zwischen Hiob und diesen drei Freunden, Kpp. 3—26. Dieser Abschnitt zerfällt gleichsam in drei Acte, indem die Freunde hinter einander dem Hiob zu drei verschiedenen Malen auf seine Klagen und Reden antworten, zuerst Eliphas, dann Bildad, darauf Zophar, nur dass das dritte Mal bloss die beiden ersteren reden, Zophar aber, wie es scheint, nicht wieder aufzutreten wagt. Der wesentliche Gesichtspunkt der Reden der Freunde ist von Anfang an der, dass kein Unschuldiger leide, was sie immer bestimmter auf ihn anwenden, dass auch er seine Leiden durch seine Sünden verdient habe, indem sie ihn auffordern, sich vertrauensvoll an Gott zu wenden, zu Gott sich zu bekehren, dem Allmächtigen, Erhabenen und Heiligen, der nur der Gerechtigkeit gemäss züchtige. Hiob erkennt zwar die Grösse Gottes vollkommen an, vor dem alle sich beugen müssen; aber er behauptet, dass derselbe wie den Frevler so auch den Unsträflichen tilge, ja dass grade die Frevler, welche von Gott nichts wissen wollen, selten vom Verderben heimgesucht werden, vielmehr sie sich eines dauernden blühenden Glückszustandes erfreuen. Dabei ergiesst er sich wiederholt in heftige Klagen über die Unerträglichkeit des über ihn verhängten Elendes und beschwert sich, dass seine Freunde hinterlistig Beschuldigungen gegen ihn aussprächen, welche sie nicht erweisen könnten; habe er auch gesündigt, so sollte doch Gott, dem daraus ja kein Schaden erwachsen könne, viel eher es ihm vergeben, als ihn in seinem Elende umkommen lassen; doch ist er sich keines Unrechtes bewusst, er betheuert seine Unschuld und spricht auch mehrfach die Hoffnung aus, dass Gott selbst seine Rechtfertigung übernehmen werde. — Nachdem Hiob so seine drei Freunde zum Schweigen gebracht hat, fährt er Kpp. 27—31 noch weiter fort zu reden, zuerst noch an seine Freunde gerichtet (Kpp. 27. 28), dann im Folgenden (Kpp. 29—31), ohne Rücksicht auf sie zu nehmen. Seine Rede beginnt hier zwar damit, dass er entschieden wieder seine Unschuld betheuert; aber er kommt dann

selbst dazu, den Gedanken auszuführen, dass allerdings das Loos des Frevlers hoffnungslos sei und plötzlicher Untergang ihn fortraffe, während seine Schätze den Frommen und Gerechten zu Theil würden (Kp. 27); woran sich eine Betrachtung über den Werth und die Tiefe der Weisheit anknüpft, welche der Mensch, der doch die Tiefen der Erde durchforsche, nicht zu ergründen wisse, welche bloss Gott kenne, der den Menschen nur das als Weisheit hinstelle, Gott zu fürchten und das Böse zu meiden (Kp. 28). Daran knüpft sich eine wehmüthige Betrachtung seines früheren Glückes und des Elendes und der Schmach, worin Gott jetzt ihn gestürzt habe, obwohl er sich doch bewusst sei, dieses durch seinen früheren Wandel nicht verschuldet zu haben (29, 1 — 31, 34); er spricht dann den Wunsch aus, Gott möge doch ihn hören, auf seine Rechtfertigung achten, ihm vorlegen, wessen er ihn beschuldige, kühn wolle er Ihm entgegentreten, und schliesst mit einer Verwünschung wider sich selbst, wenn er sich Ungerechtigkeit sollte haben zu Schulden kommen lassen (31, 35—39). Es schliesst das Kapitel mit der Unterschrift: תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב.

Jetzt wird aber erzählt, wie ein Anderer, der bisher noch gar nicht genannt war, Elihu, Sohn des Busiters Beracheel vom Geschlechte Ram, das Wort ergriffen habe, voll Unwillen über Hiob, weil er sich selbst vor Gott rechtfertigte, und nicht minder über dessen drei Freunde — vor denen er als der Jüngere bisher geschwiegen habe —, weil sie dem Hiob auf seine Reden nichts zu antworten wussten (32, 1—6a). Seine Reden gehen bis zum Ende des 37. Kp., jedoch in verschiedenen Absätzen, welche zum Theil auch wieder besonders eingeleitet sind (34, 1; 35, 1; 36, 1). Seine Reden machen durch ihre Form den Eindruck eines gespreizten eitlen Wesens; doch stehen sie sonst an Gehalt denen der vorigen Redner keineswegs nach. Die wesentlichen Gedanken darin sind diese: Hiob thue sehr Unrecht, dass er sich für rein halte und meine, er leide unschuldig und Gott habe aus Feindschaft solche Leiden über ihn verhängt, der Mensch sei mit seiner Frömmigkeit nicht besser daran, als wenn er sündige; Gott vergelte vielmehr einem Jeden nur nach seinem Wandel und bestrafe ohne Partheilichkeit mit gleicher Strenge die Höchsten wie die Niedrigsten; das geschehe aber, um die Menschen, wenn sie sich gegen ihn versündigt, zu warnen und sie zur Besserung zu führen, indem er diejenigen, welche in sich gehen, wieder für immer beglücken, aber schmählichem Leiden diejenigen preisgeben werde, die sich verstocken, wegen der Heimsuchung sich erbosen; der Leidende müsse mit geduldiger Ergebung harren, bis es Gott gefallen werde, sein Gericht zu verhängen; Gott sei überhaupt zu erhaben, als dass der Mensch von ihm Rechenschaft über seine Handlungsweise fordern dürfe; nie dürfe ein Mensch wagen, Gott des Unrechtes zu zeihen, der sich in seinem Wirken in der Natur so erhaben und unerforschlich zeige, zu dem wir nicht zu dringen vermögen, den wir nur zu fürchten haben.

Jetzt aber lässt Jehova selbst sich herab, indem er selbst dem Hiob, welcher ihn aufgefordert hatte, ihm doch seine Schuld darzulegen (31, 35 ff.;

vgl. 13, 22), aus dem Wetter antwortet. Indem er Hiob auffordert, sich zum Kampfe zu rüsten, legt er ihm hinter einander eine Reihe von Fragen vor über die wunderbaren Erscheinungen der Natur, der belebten wie der unbelebten, auf der Erde wie am Himmel, um so ihn zum lebendigen Bewusstsein der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniss und der menschlichen Kraft im Gegensatze gegen die göttliche Weisheit und Allmacht zu führen (Kpp. 38. 39). Er fordert ihn auf, doch zu antworten, der er sich herausgenommen habe, mit dem Allmächtigen zu rechten (40, 1. 2). Hiob aber erkennt jetzt demüthig an, dass er schweigen müsse, zu geringe sei, um Etwas erwiedern zu können; er werde nicht mehr wider Gott reden (V. 3-5). Jehova aber wiederholt an Hiob die Aufforderung, sich zu rüsten, um Ihn auf seine Fragen zu belehren; er frägt, ob er wirklich, um sich zu rechtfertigen, Ihn verurtheilen wolle, ob er mit göttlicher Macht und Majestät über den Donner gebieten, die Stolzen beugen, die Frevler vernichten könne; dann wolle auch Er ihn preisen (V. 6-14); darauf schildert Jehova noch ausführlicher in ihrem Wesen und Wirken zwei Wunder der Thierwelt, welche besonders geeignet waren, die Menschen ihre Ohnmacht und die Schöpferkraft Gottes erkennen zu lassen, das Nilpferd und das Krokodil (40, 15-41); in welcher Schilderung er zugleich (41, 3) die Frage aufwirft, wer wohl Ihm Etwas zuvorgethan habe, dass Er es vergelten müsse? Alles auf der Erde sei ja sein. — Hiob gesteht jetzt noch entschiedener, in Anerkennung der göttlichen Allmacht, reuevoll, wie unrecht und unverständig er handelte, indem er Gott zur Rechenschaft herausforderte, wobei er sich nur mit seiner bisherigen unvollkommenen Gotteserkenntniss entschuldigt (42, 1—6).

Im Epilog (42, 7—17) wird dann erzählt, wie Jehova jene drei Freunde Hiobs — von Elihu ist nicht die Rede — wegen des Inhaltes ihrer Reden, da sie von Gott nicht recht geredet hätten wie Hiob, zurechtgewiesen, und ihnen auferlegt habe, für sich ein Brandopfer darzubringen und den Hiob zu veranlassen, Fürbitte für sie einzulegen; nur um seinetwillen wolle Jehova sie wegen ihrer Verkehrtheit nicht strafen. Dieser Anforderung leisten sie denn auch Folge. Darnach habe Jehova dem Hiob allen seinen Verlust an Gütern doppelt erstattet und ihm auch sieben Söhne wiedergegeben und drei Töchter, die schönsten im Lande, denen der Vater Besitzungen im Lande gab; er habe darnach (noch) 140 Jahre gelebt und Nachkommen bis ins vierte Glied geschaut, bis er alt und lebenssatt starb.

Streitig ist zuvörderst, ob das Buch eine auf Thatsachen beruhende Geschichte gibt und geben will, oder eine freie Dichtung. Die meisten älteren Ausleger sehen es auf die erstere Weise an; sie nehmen nicht bloss Hiob für eine geschichtliche Person, sondern betrachten auch den ganzen Inhalt des Buches als geschichtlich. Schon Ezechiel 14, 14. 20 gedenkt des Hiob, indem er ihn mit Noah und Daniel als Männer nennt, welche allein Jehova um ihrer Gerechtigkeit willen

für ihre Person erretten würde, wenn er das Land derselben auch sonst ganz und gar wegen seiner Sündhaftigkeit dem Verderben preisgäbe. Doch lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass diese Nennung Hiobs bloss in Beziehung auf die Art und Weise, wie er in unserm Buche auftritt, geschieht; und es lässt sich daraus nicht folgern, dass dem Ezechiel noch sonst etwas über die Existenz und Geschichte Hiobs bekannt war. Gar nichts ist aber auf die Angaben der LXX, sowie späterer Schriftsteller, namentlich auch der Araber zu geben.

Die letzteren wissen Mancherlei über Hiob zu erzählen, über sein Geschlecht, sein Zeitalter, seine Krankheit, seinen Tod u. s. w.; auch zeigen sie sein Grab, aber an 6 verschiedenen Orten, woraus allein schon sich hinreichend ergibt, wie wenig geschichtlichen Werth solche späteren Angaben haben. S. Flügel in Ersch und Grubers Allgem. Encycl., Art. Hiob (II. Sect. Bd. VIII, S. 298f.), d'Herbelot Oriental. Bibl. unter Ajub (I, 235 ff.). Die LXX aber haben am Ende des Buches Zusätze, die zwar alt, aber doch erst christlichen Ursprungs sind; dieselben enthalten meistens genealogische Angaben über Hiob und seine Freunde, wo es von Hiob unter anderm heisst, sein Name sei früher Jobab gewesen; er wird nämlich identificirt mit dem Jobab, welcher Gen. 36, 33 als edomitischer König aufgeführt wird; das ist aber offenbar eine ganz willkührliche Combination, wozu eine gewisse Aehnlichkeit der Namen אִיּוֹב und יוֹבָב, besonders in den griechischen Formen Ἰώβ, Ἰωβάβ Veranlassung gegeben hat. Josephus aber erwähnt den Hiob überhaupt gar nicht.*)

Wir sind daher für die Entscheidung der Frage über die Geschichtlichkeit der Person Hiobs und der Erzählung unseres Buches über ihn, so gut wie ausschliesslich an das Buch selbst gewiesen. Es lässt sich aber nach der ganzen Beschaffenheit desselben mit Sicherheit behaupten, dass es keine geschichtliche, sondern eine poetische Tendenz hat.

*) Vgl. hierzu Vorl. über Hiob: Dies kann nicht dafür entscheiden, dass Josephus ihn für keine geschichtliche Person gehalten habe; er konnte ihn unerwähnt lassen, weil er auch nach unserm Buche weder als ein Israelit oder als einer der Vorfahren des israelitischen Volkes auftritt, noch irgend in dessen Geschichte eingreift. Dass Josephus den Inhalt unseres Buches vielmehr wirklich als geschichtlich betrachtet, lässt sich aus der Stelle c. Apion. I, 8 schliessen, wo er bei der Zählung der heiligen Bücher den Hiob mit unter den 13 begriffen haben muss, in denen die nach Moses lebenden Propheten bis zur Zeit des Artaxerxes (Longimanus) *τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν.* Doch kann diese seine Ansicht nicht für die wirkliche geschichtliche Existenz Hiobs entscheiden.

Schon im Talmud wird durch einen Rabbi Resch Lakisch*) der Inhalt für eine rein parabolische Dichtung erklärt; Baba bathra fol. 15, 1: Jobus nunquam exstitit neque creatus est, sed parabola est. Eben dafür erklärt sich Moses Maimonides More neboch. III, 22, sowie unter den Kirchenschriftstellern Junilius de partibus legis div., lib. I, Theodor v. Mopsvestia, und in späterer Zeit Clericus u. A. In neuerer Zeit wird ziemlich allgemein angenommen, dass das Buch nicht geschichtlicher Art ist, noch sein will.

Seinem ganzen Inhalte nach lässt es sich auf keinen Fall als rein geschichtlich betrachten; vielmehr ist seine Composition ohne Zweifel im Allgemeinen eine poetische.

Namentlich können die Berathungen und Beschliessungen in der Versammlung der himmlischen Heerschaaren nicht wohl Gegenstand menschlicher Geschichtschreibung sein; so könnte daher auch, was unser Buch derartiges im Prolog gibt, wenn der übrige Inhalt des Buches auch geschichtlich wäre, doch nur aus dem Resultate, nämlich aus dem ganzen Gange der auf der Erde vorgefallenen Begebenheiten, gefolgert sein; es würde für diesen Theil der Schrift die Darstellung immer als eine poetische Einkleidung betrachtet werden müssen. Ferner ist aber auch durchaus nicht zu glauben, dass in einer Lage, wie die, worin Hiob nach der Darstellung des Buches sich befand, als die Hand Gottes so gewaltig schwer auf ihm lastete, sollten wirklich von ihm selbst und seinen Freunden so lange und so kunstreich zusammengesetzte Reden gehalten sein, als wir hier lesen (wie schon Luther sagt: „es redet sich nicht also in der Anfechtung"; Tischreden, W. A. XXII, 2082); und eben so wenig, dass, wenn sie gehalten worden wären, diese vom Schriftsteller, wenn er auch Augen- und Ohrenzeuge, ja vielleicht Hiob selbst war, hätten nachher genau wiedergegeben werden können. Wir würden daher jedenfalls auch die Reden, welche in dem Buche offenbar mit eine Hauptsache bilden, in ihrer vorliegenden Gestalt und Ausdehnung als das schriftstellerische Werk des Verfassers zu betrachten haben. Aber auch in dem, was von den äusseren Schicksalen Hiobs erzählt wird, gibt sich leicht eine dichterische Hand zu erkennen, wenn wir z. B. auf den Parallelismus achten, welcher nach dem Epilog stattfindet in demjenigen, was dem Hiob nach seinen Leiden wieder zu Theil ward, mit demjenigen, was er früher besass, die gleiche Zahl von Söhnen und Töchtern, die grade doppelte Zahl von Heerdenvieh u. s. w.

Dabei wäre jedoch möglich, dass der Verfasser nicht den ganzen Stoff frei und selbständig geschaffen, sondern sich an etwas Vorgefundenes — in der Ueberlieferung oder in einer früheren Schrift — angeschlossen hätte.

*) Fälschlich schreiben Andere dies dem R. Samuel bar Nachmanja zu, welcher vielmehr den R. Resch Lakisch bestreitet. Das Richtige bei Magnus Comm. z. B. Hiob, I (Halle 1851) S. 298.

So ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, dass er den Namen Hiob nicht selbst für seine Schrift gebildet hat; denn da würden wir erwarten, dass der Name in seiner Etymologie irgend eine deutlich hervortretende Beziehung auf die Rolle, in der Hiob hier auftritt, darböte, was aber nicht der Fall ist. Es ist daher wenigstens nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser den Namen Hiob zugleich mit einer schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferung über die schweren Prüfungen eines diesen Namen führenden Mannes der Vorzeit bereits vorgefunden hat, vielleicht zugleich auch mit der Angabe des Landes Uz, als der Heimath desselben. Wie viel er aber etwa noch ausserdem vorgefunden haben mag, lässt sich der Natur der Sache nach mit einiger Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit nicht ermitteln.

So viel aber lässt sich als sicher annehmen, dass was etwa vom Inhalte des Buches geschichtlich ist, vom Verfasser durchaus nicht zu geschichtlichem Zwecke erzählt, sondern nur als Substrat für seine Dichtung benutzt ist und zwar auf freie Weise, dass namentlich die Reden im Buche von ihm sämmtlich auf freie Weise componirt sind, wie der Lehrzweck des Verfassers es mit sich brachte.

Der Zweck des Verfassers selbst aber wird auch von Seiten derjenigen, welche das Ganze als ein Lehrgedicht fassen, verschieden angesehen. Manche ältere Ausleger haben als Hauptzweck den angesehen, in Hiobs Benehmen ein Beispiel der Geduld zur Nachahmung für alle Leidenden aufzustellen. Allein dazu erscheint Hiob im Buche zu wenig handelnd und wird auch keineswegs als so anhaltend geduldig und als ohne Wanken in den Willen Gottes ergeben dargestellt. Unter den neuesten Auslegern sucht namentlich Schlottmann*) als Zweck des Buches geltend zu machen, den Kampf und Sieg des Frommen in der schwersten Anfechtung darzustellen. Allein das ist sicher nicht das Richtige. Vielmehr will der Verfasser ohne Zweifel Belehrung ertheilen über die Verfahrungsweise und den Rath Gottes, und zwar in Beziehung auf das Verhältniss des Uebels zum sittlichen Wandel der Menschen; denn der Gegenstand, auf welchen alle Reden im Buche sich beziehen, ist das schwere Leiden, welches durch göttliche Fügung oder Zulassung über Hiob verhängt war, und die göttliche Absicht bei dieser Heimsuchung.

Nach der bei den Hebräern gewöhnlichen Vorstellung, im Geiste der strengen Vergeltungslehre des mosaischen Gesetzes, ward das äussere Ge-

*) Das B. Hiob verdeutscht u. erläutert. Berlin 1851.

schick der Menschen im Allgemeinen wie im Einzelnen als bedingt betrachtet durch sein Verhalten, durch den Grad seiner Frömmigkeit oder Sündhaftigkeit, und daher, wenn ein Mensch von grossem Elende heimgesucht ward, dieses so angesehen, dass er sich auf besonders strafbare Weise gegen Gott vergangen habe, während man geneigt war, anhaltendes äusseres Glück als den Lohn vorzüglicher Frömmigkeit zu betrachten. So mussten denn oft Unglückliche, welche von schweren langen Leiden heimgesucht wurden, es erfahren, dass sie als besondere Gegenstände des göttlichen Zornes und Missfallens betrachtet wurden, und ihre Leiden als nur wegen ihrer wenn auch den Menschen verborgenen Sünden über sie verhängt, dass deshalb selbst von den frömmeren ihrer Volksgenossen, ja selbst von ihren näheren Freunden harte kränkende Urtheile über sie gefällt wurden, während sie sich bewusst waren, wissentlich nicht vom Wege Gottes gewichen zu sein. Solche bittere Erfahrungen mag nun auch der Dichter unseres Buches an seiner eigenen Person oder an Anderen gemacht haben. Auf solche Verhältnisse beziehen sich auch so manche Lieder im Psalter, die sogenannten Klage-Psalmen, in denen fromme Dulder, welche von Uebeln allerlei Art schwer heimgesucht wurden und dabei noch Gegenstände der Verhöhnung von Seiten der Menschen waren, ihre Klagen gegen Gott ausschütten und seine Hülfe anflehen. Einige Psalmen beschäftigen sich auch mehr im Allgemeinen damit, das Loos der Frommen und der Gottlosen und die göttliche Gerechtigkeit in Beziehung auf beide zu betrachten und darüber zu belehren, wie Ps. 37. 49. 73. Dieses kann denn auch als die Aufgabe des Buches Hiob betrachtet werden. Es wird darin die bei den Hebräern gewöhnliche Vorstellung vertreten durch die Reden der Freunde Hiobs, des Eliphas, Bildad und Zophar, theilweise auch des Elihu. Indem sie davon ausgehen, dass jegliches Unglück des Menschen verschuldet sei, dass nur die Gottlosen anhaltend unglücklich seien, glauben sie sich zu der Voraussetzung berechtigt, dass auch Hiob sein Leiden durch seine Sünden verschuldet habe; dieses sprechen sie von Anfang an theils versteckt, theils unumwunden und mit immer grösserer Härte gegen ihn aus und fordern ihn auf, sich zu Gott zu bekehren. In ihren Reden kommen mancherlei Wahrheiten vor; aber jene Grundansicht, von der sie ausgehen, will der Verfasser unverkennbar als eine verkehrte bezeichnen, wie das am deutlichsten im Prolog und Epilog hervortritt: im Prolog, wiefern hier das gesammte Unheil und Leiden Hiobs bezeichnet wird als über einen durchaus frommen Mann verhängt, der es sich aufs ernstlichste angelegen sein liess, in den Wegen Gottes zu wandeln und sich und sein Haus von Versündigung rein zu halten, den auch Gott als seinen treuen Knecht erkannte und ein besonderes Wohlgefallen an ihm hatte; im Epilog, wiefern hier ausdrücklich gemeldet wird, dass Jehova den Eliphas und dessen beide Freunde zurechtgewiesen und ihnen eine Sühne auferlegt habe, weil sie von Gott nicht recht geredet hätten, wie Hiob.

Es frägt sich nun aber, welche Vorstellung über den Grund eines solchen Leidens der Dichter selbst hegt. Dieses wird

auch von den neuesten Auslegern noch auf verschiedene Weise angesehen. Doch werden wir, glaube ich, bei unbefangener Betrachtung des ganzen Buches in seinem Zusammenhange veranlasst, als die Grundgedanken und wesentlichen Wahrheiten, welche er geltend machen will, diese zu betrachten:

a) Dass auch ein Frommer wohl von Gott mit schweren und mannigfaltigen Leiden heimgesucht werde, ohne dass dieses als Strafe wegen besonderer Sündhaftigkeit und als Zeichen eines besonderen göttlichen Missfallens dürfe angesehen werden; dass es sträflich sei, einem Solchen sein Leiden als wie im Missfallen Gottes begründet vorzuhalten, da es vielmehr von Gott nur verhängt oder zugelassen sei, damit seine Frömmigkeit, sein Glaube und seine Tugend geprüft werde und rechte Gelegenheit finde, sich zu bewähren (denn so ist im Prolog ausdrücklich der Zweck des über Hiob ergehenden Leidens bezeichnet).

b) Dass es auch von Seiten des Menschen thörichte Vermessenheit sei, wegen der über ihn ergehenden Leiden mit Gott zu hadern, Ihn deshalb zur Rechenschaft ziehen zu wollen, da kein Mensch im Stande sei, die Weisheit und den Rath Gottes zu ergründen, sich vielmehr für den Menschen als die rechte Weisheit nur das hinstelle, Gott zu fürchten und das Böse zu meiden (so Hiob selbst schon vor der göttlichen Erscheinung, Kp. 27 f.; desgl. Jehova in seinen Reden an Hiob).

c) Dass aber Jehova sich des frommen Dulders, wenn er nur in seiner Frömmigkeit beharre und an Gott festhalte, oder — falls er im Unmuthe sich vergangen haben sollte — in sich gehe, zuletzt sicher wieder erbarmen, ihn segnen und verherrlichen werde.

Zuvörderst ist es falsch, wenn ältere Ausleger den Sinn des Verfassers zum Theil so gefasst haben (wie z. B. noch J. D. Michaelis Einl. in die göttl. Schriften d. A. B. S. 23), dass die göttliche Gerechtigkeit sich erst in der zukünftigen Welt kundgeben werde, nach der Auferstehung, in den Belohnungen und Bestrafungen, welche alsdann über die Menschen je nach ihrer Frömmigkeit oder Gottseligkeit würden verhängt werden. Diese Ansicht beruht aber nur auf einer früher sehr verbreiteten — und auch in der Vulgata und Luthers Uebersetzung befolgten — Erklärung der Rede Hiobs 19, 25—27, wonach diese Stelle auf die Auferstehung und die nach derselben zu erwartende Rechtfertigung bezogen ward. Diese Erklärung ist zwar auch in neuester Zeit zum Theil, wenigstens in Beziehung auf ein Fortleben nach dem Tode und eine alsdann zu erwartende Rechtfertigung gel-

tend gemacht, z. B. von Ewald, besonders Schlottmann u. A. Aber sie ist nach den Worten entschieden falsch, wie denn überhaupt im ganzen Buche sich die Vorstellung von einer Auferstehung oder einer Vergeltung nach dem Tode nicht findet, vielmehr, wie in manchen Psalmen, verschiedene Aussprüche, welche entschieden auf das Gegentheil deuten; s. 7, 7—10; 10, 20—22; 14, 7—12; 17, 13—16.

Auf der andern Seite aber kann des Dichters Absicht auch nicht die gewesen sein, wie man zum Theil in neuerer Zeit es gefasst hat (z. B. Bernstein in Keil und Tzschirners Analekten Bd. I [1812] H. 3), der Vergeltungslehre überhaupt und auf absolute Weise entgegenzutreten und allen Zusammenhang des äusseren Geschickes des Menschen mit seiner Sittlichkeit zu bestreiten. In den Reden Hiobs wird zwar wiederholt geltend gemacht, dass grade die Frevler, welche von Gott nichts wissen wollen, sich eines dauernden blühenden Glückes erfreuen; so namentlich Kpp. 21 u. 24. Allein sicher dürfen wir das nicht als eine Vorstellung betrachten, um deren Geltendmachung es dem Dichter hauptsächlich zu thun ist; es sind nur Aeusserungen des Unmuthes, in welche in einer solchen Lage, als worin Hiob sich befand, auch wohl der bessere Mensch verfallen konnte, im Gegensatze gegen solche Reden, wie seine Freunde gegen ihn führten. Nachdem aber diese zum Schweigen gebracht sind, lässt der Dichter den Hiob selbst — und zwar schon vor der Erscheinung Jehova's — 27, 8 ff. es als seine eigene Ueberzeugung aussprechen, dass allerdings das Loos des Frevlers hoffnungslos sei, sein Reichthum nicht von Dauer, dass ihn plötzlicher Untergang treffe. Dann findet aber auch zuletzt — im Epilog — die Frömmigkeit Hiobs ihren Lohn, nachdem er sich vor Gott gebeugt und reuevoll es anerkannt hat, wie unrecht und unverständig er gehandelt habe, indem er Gott zur Rechenschaft herausforderte: er wird in seinen früheren Wohlstand glänzend wiederhergestellt, wird in seinem Hause durch Kinder gesegnet und gelangt zu einem sehr hohen glücklichen Alter.

Nach dem Obigen erscheint es auch als unrichtig, wenn manche andere Ausleger, wie noch Knobel (de carminis Jobi argumento, fine ac dispositione. Breslau 1835), Heiligstedt (Commentar. in Jobum. Leipz. 1847), Hupfeld (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. etc. 1850. No. 35—37), als Zweck des Dichters ausschliesslich oder vorzugsweise das betrachten, zu zeigen, dass der Mensch in Gottes Rathschläge nicht eindringen könne und daher mit gläubiger Resignation sich in Alles ergeben müsse, was derselbe etwa über ihn verhänge.

Ist die hier entwickelte Vorstellung über den didaktischen Zweck des Buches richtig, so ergibt sich daraus, einen wie nothwendigen Bestandtheil desselben der Prolog und Epilog bilden, und dass es sicher falsch ist, wenn manche glauben, dass dieselben dem Buche ursprünglich nicht angehört haben. Die Gründe, welche man dafür geltend gemacht hat, sind theils offenbar falsch, theils nicht beweisend.

Schon Carpzov meint, dass, während die sämmtlichen Reden von Hiob selbst (vor Moses) niedergeschrieben seien, Prolog und Epilog erst später (von Samuel) hinzugefügt seien; und so haben auch von späteren Auslegern manche sie als später hinzugefügt betrachtet, unter Andern Stuhlmann (Hiob. Ein religiöses Gedicht etc. Hamb. 1804), Bernstein, früher auch de Wette und zuletzt noch Knobel (a. a. O. u. Theol. Stud. u. Krit. 1842. 2. S. 485—495). Ein besonderes Gewicht hat man theilweise auf den Umstand gelegt, dass im Prolog und Epilog Gott gewöhnlich Jehova genannt, in den Reden aber diese Benennung vermieden wird. Der Grund hierfür aber liegt darin, dass zwar der Dichter selbst ein Hebräer war, er aber weder den Hiob noch dessen Freunde als Israeliten auftreten lässt, sondern als fromme Männer aus anderen Stämmen und zwar im patriarchalischen Zeitalter. Deshalb lässt er sie in ihren Reden sich jener Benennung, welche bei den Israeliten seit Moses als die eigenthümliche Bezeichnung für den alleinigen wahren Gott herrschend geworden war, enthalten, während er selbst, der israelitische Schriftsteller, sich ihrer gewöhnlich bedient, und nicht bloss wo er im Prolog und Epilog erzählt, sondern auch, wo er in den einleitenden Worten zu den einzelnen Reden Gott zu nennen veranlasst wird, 38, 1; 40, 1. 3. 6; 42, 1. Auch im Prolog selbst, wo Hiob und dessen Frau reden, nennen sie Gott nicht Jehova, sondern Elohim, 1, 5; 2, 9. Anders ist es zwar 1, 21, wo Hiob mehrmals Jehova sagt; aber das ist nur als eine Inconsequenz zu betrachten, die wir uns bei einem hebräischen Dichter wohl denken können; und so findet sich Jehova in Reden Hiobs auch 12, 9, und nach der ursprünglichen Lesart auch höchst wahrscheinlich 28, 28, gleichfalls nur in Folge einer gewissen Ungenauigkeit der Darstellung. Demnach lässt sich aus dem hier stattfindenden Verhältnisse durchaus nicht auf eine Verschiedenheit der Verfasser schliessen. Schwieriger könnte der Widerspruch erscheinen, welcher stattfindet zwischen 1, 19, wonach alle Söhne Hiobs umkommen, und 19, 17, wo in der Rede Hiobs auch in seiner Leidenszeit seine Söhne als noch gegenwärtig vorausgesetzt erscheinen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass an der letzteren Stelle, wie Ewald, Hirzel (Hiob 1839, 2. Aufl. 1852) u. A. wollen, die Söhne sollten von den Enkeln gemeint sein, es ist vielmehr auch hier eine Ungenauigkeit der Darstellung anzuerkennen. Aber bei einer rein poetischen Behandlung des Stoffes in einer verhältnissmässig nicht kurzen Schrift hat es auch gar nichts Auffallendes, dass der Dichter im Flusse der Rede sich gleichsam einmal vergessen hat, und dieses ist hier um so weniger für eine Verschiedenheit des Verfassers beweisend, da 8, 4; 29, 5 offenbar die Erzählung des Prologs von dem über die Söhne gekommenen Verderben vorausgesetzt wird.

Ohne den Prolog würde das ganze Buch nicht wohl zu verstehen sein. Nur im Prolog ist für den Leser auf recht bestimmte Weise bemerklich gemacht — was weder Hiob noch seine Freunde bei ihren Reden wissen — wie das Leiden Hiobs eigentlich anzusehen sei, nämlich als über ihn verhängt, damit seine Frömmigkeit Gelegenheit habe, sich zu bewähren. Dass dieses wirklich die Meinung des Dichters ist, lässt sich auch

nach der Wendung der Reden selbst nicht wohl bezweifeln; doch ist es in diesen Reden selbst, auch in den letzten Hiobs und Jehova's, nicht bestimmt hervorgehoben, wie sicher würde geschehen sein, wenn nicht der Verfasser es schon vorher für die Leser dargelegt hätte.

Schon aus dem gleichen Grunde ist auch die Ansicht von Heiligstedt unstatthaft, welcher zwar den Prolog im Allgemeinen für ursprünglich hält, aber mit Ausschluss der Verhandlungen im Himmel, zwischen Jehova und dem Satan 1, 6—12; 2, 1—7; denn grade in diesen Versen ist die richtige Vorstellung über den Grund von Hiobs Leiden angedeutet. Nicht minder gehört der Epilog zu dem Buche, dessen Inhalt ohne denselben für den Leser, zumal den hebräischen, offenbar etwas Unbefriedigendes haben würde.

Ein anderes Urtheil aber ist über die Reden des Elihu (Kpp. 32—37) zu fällen. Diese werden von manchen neueren Kritikern für eine spätere Einschaltung gehalten.*) Dagegen haben sich zwar Andere wieder entschieden für ihre Ursprünglichkeit erklärt;**) allein die grösste Wahrscheinlichkeit spricht für die erstere Annahme.

Die Hauptgründe sind folgende:

a) Diese Reden treten unverkennbar sehr störend in den übrigen Inhalt des Buches ein.

So wie es 38, 1 heisst: „Und Jehova antwortete dem Hiob aus dem Wetter und sprach", muss man durchaus erwarten, dass unmittelbar Reden Hiobs vorhergehen, worauf diese Zurechtweisung Jehova's sich bezieht; und hier gestaltet sich Alles sehr schön, wenn wir uns dieses in unmittelbarer Verbindung mit der letzten dem fraglichen Abschnitte vorhergehenden Rede Hiobs denken, worin er nahe vor dem Schlusse, 31, 35—37 in kecker Zuversicht den sehnsüchtigen Wunsch ausspricht, dass Gott selbst ihm seine Klage vorlegen, ihn wissen lassen möge, wessen er ihn beschuldige. Daran schliesst sich diese Erscheinung Gottes auf eine sehr angemessene Weise an, die durchaus nichts vermissen lässt, während das Dazwischentreten der in vier längere Reden zerfallenden Zurechtweisungen des Elihu etwas sehr Störendes hat.

b) Sehr auffallend ist, dass Elihu und seine Reden im übrigen Buche auch nicht im Entferntesten berücksichtigt werden.

*) So Stuhlmann, Bernstein, de Wette, Eichhorn 4. Aufl., Ewald, Hirzel, Knobel, Heiligstedt u. A. Vergl. Bleek, Theol. Stud. u. Krit. 1858. 2. S. 368 ff.

**) So Jahn, Bertholdt, Rosenmüller, Stäudlin (Beiträge zur Philos. u. Gesch. der Relig. und Sittenlehre II, S. 132 ff.), Umbreit, Köster (d. B. Hiob u. d. Pred. Salomonis 1831) und besonders Stickel (d. B. Hiob, Leipz. 1842); ferner Herbst, Welte (d. B. Job. Freib. 1849), Hävernick, Hahn (Comm. über d. B. Hiob. Berl. 1850), Schlottmann, Keil, in gewissem Sinne Bunsen.

Er tritt hier auf, ohne dass von seinem Kommen die Rede war, während man erwartet, dass dieses eben so würde erwähnt sein, wie das der drei andern Freunde Hiobs 2, 11 ff., zumal da er sich selbst als Einen bemerklich macht, der schon alle bisherigen Streitreden angehört hatte, der also von Anfang an mit zugegen gewesen war. Noch auffallender ist, dass auch nachher, wie er seine Reden gehalten hat, von ihm gar nicht die Rede ist; weder antwortet Hiob auf seine Reden, wie auf alle vorhergehenden, noch wird er im Epilog mit genannt, wo erzählt wird, wie die drei andern Freunde wegen ihrer harten Reden wider Hiob von Jehova zurechtgewiesen seien.

Ueber den Zweck und Charakter der Reden Elihus finden sich bei den Vertheidigern ihrer Ursprünglichkeit zwei grade entgegengesetzte Ansichten. Manche, wie Umbreit, Köster (und so früher Eichhorn) u. A. meinen, der Dichter habe in Elihu einen seichten Schwätzer hinstellen wollen, der sich gewaltig spreize, aber ohne etwas Treffendes vorbringen zu können, den daher Hiob stillschweigend verachte und den auch Jehova keiner besonderen Beachtung würdige. Aber dann würde man nothwendig erwarten, dass die Reden Elihu's auch in sich ganz leer und gehaltlos wären, nur ganz triviale oder falsche Behauptungen enthielten, so dass der Dichter voraussetzen konnte, dass sie vom Leser ohne weiteres in ihrer Nichtigkeit und Verwerflichkeit würden erkannt werden; was aber nach dem, was schon früher bemerkt ist, keineswegs der Fall ist. Andere — und so noch Stäudlin, Rosenmüller, Stickel, Hävernick, Schlottmann, Bunsen — sehen es umgekehrt so an, dass der Dichter schon in diesen Reden habe die Lösnng des Knotens geben und so auf die Erscheinung Jehova's vorbereiten wollen. Diese Ansicht ist nach dem didaktischen Gehalte der Reden jedenfalls natürlicher als die erstere. Unverkennbar will der Verfasser dieser Reden die Gedanken, welche er darin dem Elihu in den Mund legt, als seine eigenen, als religiöse Wahrheiten geltend machen. Auch so aber würden wir durchaus erwarten, dass über ihre Wirkung etwas ausgesagt wäre, über den Eindruck, welchen sie auf Hiob und dessen drei andere Freunde gemacht hätten, und dass im Epilog Jehova über diesen Kämpfer seine Billigung ausgesprochen hätte, wie über die drei anderen seine Missbilligung, dass also der Verfasser irgendwie angedeutet hätte, wie er das Verhältniss Elihu's und seiner Reden zu dem Ganzen und dessen Zwecke gemeint habe.

Ganz ungenügend ist auch die Erklärung, welche Hahn gibt, der meint, Elihu habe sich die Rolle eines Schiedsrichters zwischen Hiob und seinen drei Freunden angemasst und sei deshalb nicht weiter berücksichtigt. Er tritt gar nicht wie ein Schiedsrichter auf, sondern ähnlich wie die drei andern als Kämpfer gegen Hiob; wäre jenes aber auch der Fall, so würde damit das Schweigen Jehova's über ihn doch nicht motivirt sein, zumal da nach Hahns eigenem Urtheil die Reden Elihu's sich doch ganz auf demselben Standpunkte bewegen sollen, wie die der drei andern Freunde.

c) Etwas sehr Auffallendes haben diese Reden in formeller Hinsicht durch das Schwülstige und den ruhmredigen Ton, der darin herrscht; vgl. 32, 8 ff. 18; 36, 3 u. a. Vergleicht man damit den Charakter der anderen Reden des Buches, so könnte man allerdings leicht auf die Vermuthung fallen, dass der Verfasser mit absichtlicher Kunst den Elihu wie einen eitlen, sich spreitzenden Thoren hätte darstellen wollen. Da aber eine solche Annahme wegen des didaktischen Gehaltes der Reden nicht zulässig ist, so kann jene formelle Beschaffenheit ihren Grund nur in dem schriftstellerischen Charakter und dem eigenthümlichen Geschmacke des Verfassers derselben haben; so werden wir denn auch hierdurch durchaus veranlasst, an einen vom Verfasser des übrigen Buches, der in dieser Beziehung einen viel einfacheren Sinn und gesunderen Geschmack bekundet, verschiedenen Schriftsteller zu denken.

Auch manche andere Differenzen lassen sich anführen, welche, wenn auch an sich nicht entscheidend, doch dazu dienen, dieses zu bestätigen.

Dahin gehört z. B., dass nur Elihu den Hiob mit Namen anredet (33, 1. 31; 37, 14; vgl. 32, 12; 34, 5. 7. 35. 36; 35, 16), dass er den Streitpunkt, worauf seine Rede sich beziehen solle, wiederholt ausdrücklich voranstellt (33, 8–10; 34, 5. 6; 35, 3); dass diese Reden in der Sprache manche öfters wiederkehrende Eigenthümlichkeiten darbieten, namentlich auch einen mehr chaldaisirenden Charakter, als das übrige Buch.

Der Zweck des Verfassers dieser Reden ist wiederum kein anderer als ein didaktischer, die Wahrheiten, welche er den Elihu aussprechen lässt über das Verhältniss Gottes zu den Menschen, über die Weise, wie der Mensch von Gott gesandte Leiden ansehen und sich überhaupt gegen Gottes Führungen stellen solle, geltend zu machen, da sie ihm in dem Buche, wie er dasselbe vorfand, nicht gehörig und nachdrücklich genug schienen hervorgehoben zu sein, und er vielleicht besorgte, dass die Weise, wie im Epilog Hiob von Gott gerechtfertigt und dessen Freunde gestraft werden, nachtheilig wirken könnte, wenn nicht den zum Theil sehr anstössigen Behauptungen Hiobs auch ausser der Erscheinung Jehova's noch auf andere Weise begegnet werde, als in den Reden der drei Freunde. Er wollte also in diesen Reden darlegen, wie nach seiner Meinung solche Aeusserungen des Unmuthes zurückzuweisen seien. Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich aber anneh-

men, dass bei dieser Einschaltung der Reden Elihu's und durch deren Verfasser auch die Worte am Schlusse des 31. Kp.: „zu Ende sind die Reden Hiobs" hinzugesetzt sind, um die vorhergehenden längeren Reden Hiobs von den hier jetzt eingeschalteten Reden Elihu's zu sondern.

Verschiedene Ausleger haben noch einige andere Stücke im Buche als spätere Zusätze geltend machen wollen; so a) Bernstein den Abschnitt 27, 7—28, 28 in der Rede Hiobs; b) Stuhlmann, Bernstein, de Wette die Beschreibung des Krokodils 41, 4—26, Ewald (in Zellers Theol. Jahrbb. 1843 H. 4 S. 740—751) die Beschreibung des Krokodils und des Nilpferdes, also den ganzen Abschnitt 40, 15—41, 26; doch dieses, das Eine wie das Andere, wie ich glaube, nicht mit gehörigem Grunde.

Hinsichtlich des Ursprunges des Buches kann zunächst kein Zweifel sein, dass es das Werk eines Israeliten, eines hebräischen Schriftstellers ist.

Nur Wenige haben darüber eine andere Meinung gehegt; so z. B. Herder (Geist d. hebr. Poesie 1. Bd.) u. Ilgen (Jobi antiquissimi carminis Hebraici natura atque virtutes. Leipz. 1789), welche den Verfasser für einen Idumäer halten; doch ist das schon als antiquirt zu betrachten, da der israelitische Ursprung des Buches gegenwärtig wieder allgemein anerkannt ist; s. darüber besonders Bernstein a. a. O. und de Wette §. 291 Anm. a. — Ebenso wenig gegründet ist, wenn Andere es als Uebersetzung aus einem fremden Original betrachtet haben, entweder aus dem Arabischen oder aus dem Aramäischen. Für letztere Annahme stützt man sich besonders auf den Zusatz am Ende der LXX: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου*. Doch ist dort höchst wahrscheinlich unser hebräisches Buch selbst nur etwas ungenau als syrisch bezeichnet; sonst würde wenigstens auf diese Angabe durchaus kein Gewicht zu legen, sie als entschieden falsch zu betrachten sein.

Mehr Streit ist über das Zeitalter der Abfassung. Das Buch fällt einerseits in eine spätere Zeit, als die davidisch-salomonische, andererseits vor dem babylonischen Exil, wahrscheinlich zwischen der assyrischen und babylonischen Wegführung.

Der Talmud legt es dem Moses bei (s. S. 166 Anm.), ebenso auch andere Rabbinen, der Verfasser eines unter Origenes Namen vorhandenen Commentars (s. darüber Carpzov Introd. II, 52), Ephraem Syrus und verschiedene spätere christliche Gelehrte, namentlich J. D. Michaelis. Andere nehmen sogar ein vormosaisches Zeitalter an, wie Carpzov, Eichhorn, Jahn, Stuhlmann, Bertholdt. Der Hauptgrund für die Annahme eines so frühen Zeitalters ist der, dass in dem Buche, wie man meint, keine Beziehung auf die mosaischen Gesetze und Einrichtungen und auf die israelitische Geschichte sich finde. Aber dieses, so weit es richtig

ist, hat seinen Grund in der gewählten schriftstellerischen Einkleidung, weil der Verfasser den Hiob und dessen Gegenredner nicht als Israeliten auftreten lässt, sondern als Fromme und Weise anderer benachbarter Völker, wesshalb er diese sich auch der ihm geläufigen Benennung Jehova enthalten lässt. Wie aber der Verfasser schon in dieser Beziehung in den hier mitgetheilten Reden, wie wir gesehen haben, nicht mit voller Consequenz seine Religion und sein Volk verleugnet hat, so auch nicht sein Zeitalter und die Verhältnisse, von denen er umgeben war. So wenn es 12, 17 ff. in einer Rede Hiobs heisst, dass Gott Räthe und Priester gefangen fortführe, Könige in Fesseln lege, Edle und Gewaltthätige ohnmächtig mache, so lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Verfasser solche Beweise der göttlichen Macht bereits in seinem Volke erfahren hatte. Und wenn 15, 18 f. Eliphas sagt, er wolle kundthun, was die Weisen von den Vätern her ausgesprochen hätten, denen allein das Land übergeben war, ohne dass ein Feind in ihre Mitte drang, so lässt sich vermuthen, dass zur Zeit der Abfassung das Vaterland des Schriftstellers schon mehrfach von Feinden überschwemmt worden und theilweise in Besitz behalten war. Vgl. auch 9, 24. Auf eine spätere Zeit zum wenigsten als die mosaische führen auch Stellen wie 13, 26; 31, 35, wonach es zur Zeit des Verfassers schon muss üblich gewesen sein, Klagen vor Gericht schriftlich anzubringen. Ausserdem erscheint unser Buch dermaassen als das Product vielfältiger anhaltender Reflexion, dass wir dadurch nothwendig veranlasst werden vorauszusetzen, dass im Volke eine umfassendere und mannigfaltigere Schriftstellerei vorausgegangen war, als sich bei den Israeliten mit irgend einiger Wahrscheinlichkeit im mosaischen Zeitalter oder gar noch früher annehmen lässt.*) Durch Alles dieses werden wir selbst bestimmt veranlasst, die Abfassung noch später hinabzurücken, als in das davidische oder salomonische Zeitalter, worin es von Luther, Döderlein (Scholia in libros V. T. poet. Halle 1779. 4), Stäudlin, Rosenmüller, Welte, Hävernick, Hahn, Schlottmann, Keil u. A. gesetzt wird.

Auf der anderen Seite ist nicht statthaft, mit Anderen — wie schon einige im Talmud genannte Rabbinen, sowie H. v. d. Hardt, Clericus, Bernstein, Gesenius (Gesch. d. hebr. Spr. u. Schrift §. 11), Umbreit, auch de Wette Einl. Ausg. 1–4, Vatke (Bibl. Theologie I, S. 563) — die Abfassung erst in das babylonische Exil oder gar in das persische Zeitalter zu setzen. Denn mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass Ezechiel das Buch gekannt hat (Ez. 14, 14. 20; vgl. oben S. 608), und nicht minder, dass Jeremia es vor Augen gehabt und wiederholt nachgeahmt hat, so besonders Jer. 20, 14 ff. (vgl. Hiob 3, 3 ff.) und an einigen andern Stel-

*) Vgl. noch Vorl. über Hiob: So finden sich auch Vorstellungen, welche auf diese Weise ausgebildet wenigstens in den älteren Schriften des A. T. sich nicht finden und aller Wahrscheinlichkeit nach von den Hebräern überhaupt erst in späterer Zeit angenommen sind, wie namentlich die vom Satan. Auch die ganze Sprache des Buches hat unverkennbar grössere Verwandtschaft mit den späteren, als mit den früheren Schriften des alttestamentlichen Kanons.

len. So scheint auch der letzte Redacteur unserer Sprüchwörter, der Verfasser von Kpp. 1—9, mehrmals Stellen nachgeahmt zu haben (s. bei Rosenmüller Schol. p. 35f.; Heiligstedt p. XXIII). Wir werden daher jedenfalls in eine Zeit vor dem babylonischen Exil geführt, wahrscheinlich zwischen der assyrischen und babylonischen Wegführung; und darin sind im Allgemeinen auch unter den neuesten Auslegern Ewald, Hirzel, de Wette Ausg. 5 u. 6, Stickel, Heiligstedt u. A. einverstanden.

Später fällt hiernach die Abfassung der Reden Elihu's, vielleicht erst nach dem babylonischen Exil, welches der Verfasser vielleicht 36, 8 vor Augen gehabt hat.*)

Was den Ort der Abfassung betrifft, so lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der israelitische Verfasser in Palästina gelebt und geschrieben hat, aber wohl nicht in Jerusalem oder dessen Nähe — denn da würden wir erwarten, dass ihm auch unbewusst Anspielungen auf diesen Mittelpunkt des Dienstes des wahren lebendigen Gottes würden entschlüpft sein — sondern mehr an der Grenze des Landes, in einer Gegend, wo sich ihm ausser dem Leben in Städten auch das der Nomaden zur Anschauung darbot, in einer Gegend, welche auch wohl wiederholt von feindlichen Schaaren war angegriffen und besetzt worden, vielleicht, wie Stickel meint, im Süd-Osten Palästina's, an der Grenze der Edomiter und Araber. Wenigstens scheint er mit den Sitten und Vorstellungen der Völker des Ostens bekannt gewesen zu sein; aber eben so auch nicht ohne Bekanntschaft mit Aegypten. Wenigstens macht die, obwohl in naturhistorischer Hinsicht nicht ganz genaue Beschreibung des Nilpferdes und Krokodils es nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser einmal in der Nähe der Heimath dieser Thiere gelebt hat.

Hieraus lässt sich jedoch nicht schliessen, dass das Buch in Aegypten geschrieben sei (wie Hitzig ohne Beweis ausspricht, Der Proph. Jesaja S. 285), und noch weniger, wie Hirzel annimmt, dass es das Werk eines jüdischen Exulanten in Aegypten sei, oder, wie Bunsen, bestimmt des Baruch. Vielmehr macht die Art und Weise, wie er gerade diese beiden Thiere hervorhebt und beschreibt, als ausserordentliche Naturwunder, in

*) Vgl. Vorl. über Hiob: Auch der, im Allgemeinen mehr chaldaisirende, sprachliche Charakter dieser Reden führt uns in ein späteres Zeitalter, als das übrige Buch; ebenso mit grosser Wahrscheinlichkeit Einzelnes in den dogmatischen Vorstellungen, wie namentlich 33, 22f. die Vorstellung von den Todbringenden als einer bestimmten Klasse von Engeln, was wohl gewiss nicht der vorexilischen Zeit angehört, sowie von Engeln, die durch Belehrung vermitteln.

denen sich vor allem die Macht und Weisheit Gottes zu erkennen gebe, es wahrscheinlicher, dass er sie nicht gerade von Jugend auf gekannt, sondern sie erst in späteren Jahren und auf kürzere Zeit kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte.

Was endlich die nähere Veranlassung zur Abfassung betrifft, so suchen mehrere Ausleger, wie Bernstein, de Wette u. A., dieselbe in nationalen Verhältnissen; sie meinen, der Verfasser habe dabei die unglückliche Lage des israelitischen Volkes in seinen Verhältnissen zu anderen heidnischen Völkern vor Augen gehabt, wo er denn im Ausgange des Buches andeuten würde, wie das Volk, wenn es nur fest im Glauben an Jehova und in Seinem Dienste beharre, durch seinen Gott zuletzt sicher wieder zum Glücke und zu grösserem Glanze als es früher besass, werde geführt werden. Allein es finden sich im Buche durchaus keine bestimmten Andeutungen, welche zu einer solchen Annahme berechtigen, so wenig als bei der Mehrzahl der Klagepsalmen. Vielmehr ist viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser zur Abfassung des Werkes zunächst durch Erscheinungen veranlasst ist, welche sich ihm innerhalb seines Volkes selbst darboten, durch den Anblick von schweren anhaltenden Leiden, welche gerade die frömmsten Diener Jehova's zu erdulden hatten und vielleicht zum Theil er selbst erfahren hatte, wo er denn durch seine Dichtung sowohl ungerechte hartherzige Urtheile von Seiten Anderer über den Grund solcher Leiden abzuwehren trachtete, als auch die Leidenden selbst zu ermahnen beabsichtigte, über ihre Trübsal nicht mit Gott zu rechten, sondern sie nur als Prüfung von Seiner Seite zu betrachten und in demüthigem Glauben und Gehorsam gegen Ihn zu beharren, wo Er denn gewiss sie zuletzt wieder segnen und verherrlichen werde.

Zweiter Haupttheil.

Geschichte des alttestamentlichen Kanons.*)

Die sämmtlichen bisher von uns betrachteten Bücher befinden sich in einer geschlossenen Schriftsammlung vereinigt, welche wir den alttestamentlichen Kanon nennen, d. i. den Inbegriff derjenigen Schriften, welche als authentische Erkenntnissquelle für die Offenbarung des A. B. gelten, und als Norm (κανών) für alle Diejenigen, die dem alten Bunde angehören, für die Bestimmung ihres Glaubens und Lebens. Der zweite Theil unserer Betrachtung hat nun nachzuweisen, wie sich diese Sammlung als solche gebildet hat, und welches ihre Schicksale gewesen sind in Beziehung auf ihren äusseren Umfang wie auf ihr Ansehen, von ihrer ersten Bildung an bis auf die gegenwärtige Zeit, zunächst in der jüdischen Kirche, dann aber auch in der christlichen. — Wir sind hier aber, was die Bildung des Kanons betrifft, in demselben Falle, wie in Ansehung des Ursprungs so vieler einzelnen Bücher, dass uns bestimmte ausdrückliche Angaben darüber erst aus einer Zeit zu Gebote stehen, wo sie nicht mehr als zuverlässige Ueberlieferung betrachtet werden können, und dass sie auch zum Theil von solcher Beschaffenheit sind, dass unverkennbar mit dem etwaigen Wahren auch Falsches vermischt ist. Vielfach sind wir hier auf Vermuthungen und Combinationen aus einzelnen Thatsachen gewiesen; dabei müssen wir denn auf der einen Seite

*) Vergl. A. Dillmann (in Kiel): Ueber die Bildung d. Sammlung heil. Schriften A. T., in den Jahrbb. f. deutsche Theologie III. (1858). 3. S. 419 bis 491.

die möglichst ältesten Angaben über die Sammlung heiliger Bücher zu Grunde legen, auf der andern Seite die Resultate unserer bisherigen Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen dieser Schriften. Ich kann hier nur kurze Andeutungen geben.

A. Geschichte des alttestamentlichen Kanons bei den Juden.

Die Grundlage des alttestamentlichen Kanons bildet anerkannt die Thorah, das mosaische Gesetz. Wir haben gesehen, dass eine bedeutende Anzahl von Gesetzen schon von Moses selbst nicht bloss erlassen, sondern auch niedergeschrieben sind, dass diese wohl schon zeitig in Sammlungen vereinigt worden und auch wohl wenigstens seit dem Zeitalter Sauls und Davids als integrirende Bestandtheile in geschichtliche Werke aufgenommen sind, welche die Geschichte des Volkes Israel zur Zeit Moses zugleich mit der vorhergehenden und folgenden Zeit bis zur Besitznahme des Landes Canaan enthielten. Die mosaischen Gesetze hatten nun allerdings, so vielfach sie auch missachtet und übertreten wurden, von jeher eigentlich normatives, kanonisches Ansehen für die Israeliten. Doch lässt sich nicht nachweisen, ja ist durchaus unwahrscheinlich, dass ein solches Ansehen damals und noch später vor der Vollendung unseres Pentateuchs und der Abfassung des Deuteronomiums irgend einer einzelnen Schrift, welche dieselben enthielt, sollte beigelegt sein. Dieses ist ohne Zweifel erst mit unserm gegenwärtigen Pentateuche geschehen, seitdem das Deuteronomium dazu gekommen, und zwar, wenn dessen Abfassung im gegenwärtigen Umfange auch vielleicht schon 50—80 Jahre früher fällt, nicht vor dessen Auffindung im Tempel im 18. Jahre des Josia, 36 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems. Es lässt sich wohl annehmen, dass man damals und seitdem es so angesehen hat, dass in diesem Werke das mosaische Gesetz in der authentischen Gestalt enthalten sei, und so dem Werke auch als Schrift ein normatives, kanonisches Ansehen zukomme. Doch konnte das Gesetz in dem bald eintretenden Exil bei zerstörtem Tempel und ausserhalb des heiligen Landes in Beziehung auf

die ceremoniellen Vorschriften wenig zur Ausführung kommen, und ward auch wohl das Gesetzbuch nur von wenigen damals gelesen, wie wir denn aus Jes. 40 ff. ersehen, dass ein grosser Theil des Volkes sich damals am Götzen- oder wenigstens Bilderdienste der heidnischen Völker betheiligte. Aber nicht zu zweifeln ist, dass der Pentateuch seitdem unverändert das Gesetzbuch geblieben ist und die Juden es in derselben Gestalt aus dem Exil zurückgebracht haben, als worin sie es wohl mit sich dahin genommen hatten. Auf feierliche Weise ward es aber vom Volke zu Jerusalem beinahe 100 Jahre nach der Rückkehr der ersten Exulanten wieder anerkannt, zur Zeit Era's und Nehemia's, nach Neh. 8—10.

Es wird dort erzählt, dass Esra — zu einer Zeit wo Nehemia schon Statthalter im jüdischen Lande war, 8, 9; 10, 2, also gegen 444 v. Chr. — dem versammelten Volke zu Jerusalem mehrere Tage hindurch von Morgen bis Mittag das Gesetzbuch vorgelesen, und darauf das Volk sich auf feierliche Weise auf dasselbe verpflichtet habe, indem alle Fürsten des Volkes, die Leviten und Priester, die namentlich aufgeführt werden, sich zur Haltung desselben durch förmliche Unterschrift anheischig machten, alles übrige Volk aber durch Eidesleistung sich an jene anschloss, und schwur, genau dem durch Moses gegebenen göttlichen Gesetze Folge leisten zu wollen.

Ohne Zweifel hat nun Esra auch dafür gesorgt, das Gesetzbuch dem Volke durch Abschriften mehr zugänglich zu machen, wie darauf sich auch die Art und Weise bezieht, wie er in den Büchern Esra und Nehemia überall bezeichnet wird als הַסֹּפֵר, und dieses mehrmals in ausdrücklicher Beziehung auf das mosaische Gesetz; s. Esra 7, 6: וְהוּא־סוֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה; V. 12 u. 21 im Briefe des Artachsasta: סָפַר דָּתָא דִּי־אֱלָהּ שְׁמַיָּא גְּמִיר. — Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich nun wohl annehmen, wie schon früher (S. 332) bemerkt, dass, wenn bis dahin etwa das Buch Josua mit dem Gesetzbuche vereinigt geblieben und nicht schon zur Zeit Josia's davon getrennt worden ist, dieses damals zur Zeit Esra's und wohl durch ihn geschehen ist. So viel ist gewiss, dass seitdem unser Pentateuch in seinem gegenwärtigen Umfange bei den Juden stets als das authentische Gesetzbuch anerkannt worden ist und auch als Schrift ein normatives, kanonisches Ansehen behauptet hat.

Mit der grössten Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, dass in demselben Zeitalter, und wohl auch durch Esra und

Nehemia, auch andere Schriften von besonderem nationalem und religiösem Interesse gesammelt worden sind, geschichtliche, prophetische und poetische. Es fehlte manchen dieser Schriften zwar auch schon früher nicht an Ansehen, aber ohne dass sie in einer fixirten Sammlung vereinigt und von anderen derselben Gattung gesondert waren.

Das gilt z. B. von den Weissagungen der früheren Propheten, so weit sie schriftlich vorhanden waren. Wir finden, dass Spätere sich wohl auf die früheren Propheten berufen; vgl. Jer. 26, 17 f. So beruft der Verfasser von Jes. 40 ff. sich auf die früheren Weissagungen, in denen Jehova schon, was eben damals im Begriff war sich zu begeben, angekündigt habe; so weist Sacharja (1, 4; 7, 7. 12) auf die Mahnungen hin, welche Jehova seinem Volke durch die früheren vor-exilischen Propheten (הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים) habe zukommen lassen. Allein es war nicht eine Sammlung solcher älteren prophetischen Schriften veranstaltet, denen vorzugsweise und vor anderen damals wohl noch ebenfalls vorhandenen eine besondere Autorität beigelegt worden wäre. Eben so können wir nicht zweifeln, dass schon vor dem Exil und so während desselben und gleich bei der Wiedereinrichtung des Jehovadienstes in Jerusalem nach der Rückkehr der Exulanten die lyrischen Lieder älterer Dichter, besonders des David zum öffentlichen Gebrauch, wie zur Privat-Erbauung angewandt sind; vgl. 2. Chron. 29, 30, wo es heisst, Hiskia habe die Leviten Jehova lobsingen lassen mit Worten Davids und Assaphs. Es sind auch schon vor dem Exil wohl ohne Zweifel Sammlungen zu solchem Behufe veranstaltet worden, wie unsere Gesangbücher, aber keine wohl in abgeschlossener Begränzung und mit ausschliesslichem Ansehen. Noch weniger ist das mit den mannigfaltigen historischen Werken der Fall gewesen, welche über die frühere Geschichte des Volkes Israel oder einzelne ausgezeichnete Männer aus derselben vorhanden waren.

Es findet sich hierüber auch eine ausdrückliche Andeutung 2. Makk. 2, 13: „Es wird auch in den Schriften und Denkwürdigkeiten Nehemia's dasselbe erzählt (*ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτὰ*), und wie er eine Büchersammlung angelegt (*καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην*) und gesammelt hat (*ἐπισυνήγαγε*) *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* (*βιβλία*) *καὶ τὰ τοῦ Δαυῒδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*".

Die Stelle findet sich dort in dem ohne Zweifel unechten Briefe der palästinensischen Juden an die alexandrinischen, worin sie diese auffordern, am Feste der Tempelweihe mit theilzunehmen. Der Verfasser citirt aber, wie man leicht sieht, genau referirend, jene Angabe aus einer andern Schrift, die er als Aufzeichnungen und Denkwürdigkeiten Nehemia's bezeichnet. Es ist dieses nicht unser Buch Nehemia, sondern wohl eine apokryphische Schrift, vielleicht dasjenige Werk, wovon sich uns ein Theil

unter dem Namen des griechischen Esra oder des 3. Buches Esra, auch *ὁ ἱερεύς*, erhalten hat. Die Angabe selbst aber betreffend, so haben wir, gerade wie sie beschaffen ist, gewiss keine Ursache ihre Richtigkeit zu bezweifeln. Sie führt uns demnach darauf, dass Nehemia eine öffentliche Sammlung von Schriften veranstaltet habe, und dieses ohne Zweifel eben von solchen, welche für das Volk ein besonderes Interesse hatten, ohne bisher gesammelt zu sein.*) Dabei können wir wohl vermuthen, dass die Angabe nicht ganz vollständig und genau ist; doch zeigt sie uns im Allgemeinen, welcher Art die Schriften waren.

Es werden hier 1) zuerst genannt: *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν*. Bei dem ersteren Ausdrucke haben wir ohne Zweifel an historische Schriften zu denken über die Regierung der israelitischen und jüdischen Könige, bei dem letzteren aber, der wohl nur auf etwas ungenaue Weise mit dem ersteren verbunden ist, an prophetische Schriften, welche Weissagungen der Propheten enthielten. Und wenn wir nun beachten, wie in unserm hebräischen Kanon die prophetischen Schriften sich gerade an die historischen über die Regierungen der israelitischen und jüdischen Könige anschliessen, so werden wir veranlasst zu vermuthen, dass diese es eben sind, welche Nehemia damals hat sammeln lassen, und die durch ihn schon ihre gegenwärtige Verbindung mit einander und Aufeinanderfolge erhalten haben.**) Dieses bestätigt sich dadurch, dass weiter genannt werden 2) *τὰ τοῦ Δαυΐδ*, wobei wir sicher nicht, wie Bertholdt, an unsere Bücher Samuel zu denken haben, sondern an Schriften Davids, und zwar ohne Zweifel an die Psalmen, welche auch jetzt im hebräischen Kanon sich unmittelbar an die prophetischen Schriften anschliessen.

Hier lässt sich nun, wenn wir den jetzigen Bestand des alttestamentlichen Kanons und das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Bücher vergleichen, mit Wahrscheinlichkeit Folgendes annehmen:

*) Nach Dillmann a. a. O. S. 447 ff. wären die hier genannten Bücher ein Theil einer grösseren, durch Nehemia veranstalteten Büchersammlung gewesen, welche auch viele nicht kanonisch gewordene Schriften enthalten habe. Die völlige Ausbildung der zweiten Abtheilung des Kanons dagegen falle wohl ins 4. Jahrhundert.

**) Entschieden falsch ist, wenn Movers (Loci quidam historiae canonis V. T. illustrati. Breslau 1842 p. 15) den ganzen Ausdruck *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* als Bezeichnung unserer Bücher der Chronik fasst, die so auf keinen Fall hätten bezeichnet werden können.

a) Dass die Psalmen-Sammlung damals schon den Umfang gehabt oder erhalten hat, als worin wir sie besitzen; sie hat damals wahrscheinlich ihren Abschluss erhalten und auch ihre Eintheilung in 5 Bücher nach der Art des Pentateuchs.

b) Dass die damalige Sammlung der Propheten alle die prophetischen Schriften enthalten hat, welche sich jetzt in der zweiten Abtheilung des Kanons finden, und in der Gestalt, worin sie sich dort finden, die Bücher Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die 12 kleinen Propheten. Nicht unwahrscheinlich haben mehrere dieser Bücher, wie namentlich das des Jesaja und des Sacharja damals auch erst ihre gegenwärtige Gestalt erhalten, wodurch mit den Weissagungen der genannten Propheten selbst auch solche von anderen Propheten aus späterer oder früherer Zeit vereinigt worden sind.

c) Bei den zuerst und vor den prophetischen genannten Schriften *τὰ περὶ τῶν βασιλέων* haben wir zunächst wohl jedenfalls an die im hebräischen Kanon den Propheten vorhergehenden Bücher Samuel und der Könige zu denken, welche, wie wir gesehen haben, so eng mit einander zusammenhangen und auch bei den hellenistischen Juden fortwährend als ein Werk: Bücher der Königthümer, betrachtet worden sind. Wir können aber wohl vermuthen, dass in dieser Sammlung auch Schriften über die dem Inhalte der Bücher Samuel vorhergehende Geschichte des Volkes Israel aufgenommen sind, und zwar eben diejenigen, welche sich noch jetzt im Kanon finden, also das Buch der Richter und auch wohl das Buch Josua, wenn dieses nämlich, wie höchst wahrscheinlich ist, damals vom Gesetzbuche, dem Pentateuche, abgetrennt war. Es ist nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach der Gesichtspunkt Nehemia's bei dieser Sammlung, was die Geschichtsbücher betrifft, wohl der gewesen, solche aufzunehmen, welche eine fortlaufende Geschichte des israelitischen Volkes enthielten von dem Punkte an, wo der schon allgemein anerkannte Pentateuch aufhörte, bis auf das babylonische Exil.

d) Es lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass diese Sammlung erst nach jener feierlichen Wiederverpflichtung des Volkes auf die Thorah veranstaltet ist, und dass, wenn Esra damals noch am Leben war, auch er an der Besorgung derselben einen besonderen Theil gehabt hat. Doch lässt sich darüber

etwas Sicheres nicht wohl ermitteln. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass bei dieser Gelegenheit die geschichtlichen Bücher einzelne Veränderungen erlitten haben am Anfange oder Schlusse, um sie dem Inhalte und der Form nach das eine enger an das andere anzuschliessen, wie wir es jetzt noch finden. Doch ist, was der Art stattgefunden hat, gewiss nicht bedeutend gewesen und keineswegs der Art, dass man den Esra oder die damaligen Sammler irgend als die Verfasser dieser Bücher bezeichnen könnte (wie Bertheau, s. oben S. 352).

e) Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass damals in die Reihe der geschichtlichen Bücher und zwar hinter dem Buche der Richter auch das Buch Ruth aufgenommen ist, dessen Aufnahme durch die Rücksicht auf den Inhalt gerechtfertigt erscheinen musste, wiefern es von der früheren Geschichte der Vorfahren Davids, des Stammvaters der jüdischen Könige, Nachricht ertheilt.

Das Buch Ruth findet sich hinter den Richtern nicht bloss in LXX u. Vulg., sondern es scheint auch noch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. selbst bei den hebräischen Juden seinen Platz dort gehabt und mit dem Buch der Richter als eine Schrift gezählt zu sein, wie wir aus den Angaben des Josephus, Melito, Origenes, Hieronymus u. A. über den hebräischen Kanon schliessen können (vgl. S. 35ff. 355). Das aber erklärt sich am leichtesten, wenn es schon bei der ersten Sammlung dieser Bücher dort seinen Platz erhalten hatte.

f) Ganz aus denselben Gründen lässt sich das Gleiche auch von den Klageliedern annehmen, dass sie auch mit in diese Sammlung aufgenommen gewesen sind und ihren Platz hinter den Weissagungen Jeremia's gehabt haben, wie es fortwährend in LXX geblieben ist.

g) Nicht entscheiden lässt sich, ob von den übrigen poetischen Büchern, die sich jetzt in der dritten Abtheilung des hebräischen Kanons finden, das eine oder das andere auch schon in diese Sammlung Nehemia's aufgenommen ist.

Natürlich könnte das nur mit solchen der Fall sein, die damals schon vorhanden waren, was mit Sicherheit sich nur vom Buche Hiob, den Sprüchen Salomo's und dem Hohenliede annehmen lässt. Es ist nun möglich, dass diese damals schon mit aufgenommen und seitdem mit den übrigen verbunden geblieben sind; aber es ist auch möglich und selbst wahrscheinlicher, dass sie erst später in diese Verbindung mit den anderen gesetzt sind.

h) 2. Makk. a. a. O. werden hinter *τὰ τοῦ Δαυὶδ* als in die Sammlung Nehemia's aufgenommen noch genannt *ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*. Dabei haben wir ohne Zweifel, wie richtig schon Grotius es fasst, zu denken an Briefe ausländischer Fürsten und besonders der persischen Könige über Stiftungen und Schenkungen für den neuerrichteten Tempel in Jerusalem, und zwar gewiss nicht bloss, wie Hengstenberg (Beiträge I, 243 f.), an die in unseren Büchern Esra und Nehemia enthaltenen Briefe der persischen Könige, sondern auch an andere, welche ihrem Inhalte nach für die Juden der Zeit gewiss von besonderem Interesse sein mussten.*)

i) Es wird in der Stelle 2. Makk. 2, 13 nicht gesagt und ist auch an sich nicht gerade wahrscheinlich, dass Nehemia damals schon diese Bücher mit dem mosaischen Gesetzbuche zu Einem Ganzen vereinigt hätte; wir haben es uns vielmehr ohne Zweifel so zu denken, dass er eine besondere Sammlung derselben neben dem Gesetzbuche besorgt, und darin eben von den zu seiner Zeit noch aus älterer Zeit vorhandenen Schriften diejenigen vereinigt hat, welche ausser dem Gesetzbuche für sein Volk von besonderem Interesse waren, theils als Zeugnisse für die fortwährende göttliche Leitung und Offenbarung durch die Geschichte und durch Prophetie, theils für den liturgischen und Lehrgebrauch. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat diese Sammlung auch noch längere Zeit neben der Thorah als eine besondere bestanden, hat sich aber von Anfang an, wenn auch nicht eines gleichen Ansehens wie die Thorah, so doch eines nicht unbedeutenden Ansehens erfreut vor anderen Schriften, welche ebenfalls noch aus dem Alterthume vorhanden, aber in diese Sammlung nicht aufgenommen waren, obwohl zum Theil wohl ähnlichen Inhaltes, wie namentlich manche geschichtliche Bücher, die wir aus den Citationen der Chronik kennen lernen.

Dieses Ansehen der Sammlung Nehemia's ist auch wohl im Laufe der Zeit noch gewachsen. Wie lange es gedauert hat, bis sie mit der Thorah förmlich zu einem Ganzen vereinigt worden ist, darüber lässt sich irgend etwas Bestimmtes nicht ermitteln. Die Stelle Dan. 9, 2 zeigt, dass man im Anfange

*) Ganz falsch ist, wenn Movers a. a. O. p. 15 durch jenen Ausdruck unser Buch Esra selbst bezeichnet glaubt.

des makkabäischen Zeitalters die Sammlung von Schriften, worin die Weissagungen Jeremia's sich befanden, als die Schriften katexochen (הַסְּפָרִים) bezeichnete, was nur von heiligen Schriften gemeint sein kann mit normativem kanonischem Ansehen, und was höchst wahrscheinlich macht, dass damals diese Bücher schon mit dem Pentateuche zu einem Ganzen vereinigt waren, mit demselben als ein Ganzes betrachtet wurden.

Bei dieser Vereinigung sind denn die einzelnen Bücher der Sammlung Nehemia's ohne Zweifel in der Reihenfolge aufgenommen, in welcher sie, als sie noch als eine besondere Sammlung bestanden, auf einander gefolgt waren, und welche schon 2. Makk. angedeutet ist, nämlich im Wesentlichen in derselben Reihenfolge worin sie noch jetzt sich im hebräischen Kanon befinden, dass auf den Pentateuch zuerst die geschichtlichen Bücher folgten, von Josua bis zu den Königen — nur darunter wahrscheinlich auch das Buch Ruth hinter den Richtern —, auf diese die eigentlich prophetischen Schriften, die drei grossen Propheten — und hierunter wahrscheinlich die Klagelieder hinter den Weissagungen Jeremia's — und die 12 kleinen Propheten, und dann die Psalmen, mit anderen poetischen Schriften, welche damals etwa schon einen Bestandtheil der Sammlung bildeten.

Die 2 Makk. a. a. O. zuletzt aufgeführten „Briefe der Könige über Weihgeschenke" sind, wenn nicht früher, so wohl gewiss bei der Vereinigung der Sammlung Nehemia's mit dem Gesetzbuche fortgelassen worden, ohne Zweifel wohl, weil man fühlte, dass diese Briefe, wenn auch ihrem Inhalte nach interessant, doch nicht passend waren als selbständige Schrift einer Sammlung von Schriften anzugehören, die als heilige Bücher mit einem specifischen kanonischen Ansehen betrachtet wurden.

Was aber diejenigen unserer Hagiographen betrifft, welche Nehemia in seine Sammlung noch nicht mit aufgenommen hatte und zum Theil noch nicht hatte aufnehmen können, weil ihre Abfassung erst später fällt, so können wir bei den meisten nicht ermitteln, ob sie schon vor dieser Vereinigung der Sammlung Nehemia's mit dem Gesetzbuche im Laufe der Zeit in die erstere aufgenommen sind oder erst nach derselben.*) Das gilt, abgesehen vom Buche Hiob, von den drei salomonischen Schriften, den Büchern Esther, Esra und Nehemia und der

*) Nach Ewald wurde Esra (u. Nehemia) zu Anfang der griechischen Herrschaft aufgenommen, die übrigen Ketubim im makkabäischen Zeitalter, bei der 2. Makk. 2, 14 erwähnten Wiederherstellung der Sammlung des Kanons durch Judas Makkabäus; s. Gesch. Isr. VII (S. 403 bis 470: Gesch. d. Samml. heil. Schriften), 431 ff. B.

Chronik. Was diese letzteren geschichtlichen Bücher betrifft, so ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass schon ihre Verfasser selbst sie mit den übrigen Büchern der Sammlung — sei es nun noch der besonderen des Nehemia oder schon der mit dem Pentateuche vereinigten — in Verbindung gebracht, sie an dieselben angereiht haben. Sie haben auch wohl in Beziehung auf ihren Inhalt bald Eingang gefunden, die Chronik, weil sie interessante und zum Theil nicht unwichtige Nachträge zu den anderen schon in der Sammlung befindlichen Büchern enthielt und namentlich das auf die gottesdienstlichen Einrichtungen Bezügliche mehr hervorhob; die Bücher Esra und Nehemia wegen der darin enthaltenen Geschichte des Volkes Gottes während der in den übrigen Büchern nicht behandelten Periode nach der Rückkehr aus dem Exil, namentlich der Geschichte der bürgerlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen des wiederhergestellten jüdischen Staates; das Buch Esther, weil es Aufschluss gab über den Ursprung des Festes Purim, welches man anfing ganz besonders heilig zu halten. Doch finden wir, wie schon früher bemerkt (S. 404), im Talmud eine Angabe, dass die Einführung dieses Festes bei angesehenen Juden Widerspruch gefunden habe, was uns schliessen lässt, dass auch das Buch Esther selbst bei ihnen muss zu kämpfen gehabt haben, bis es allgemeine Anerkennung fand.

Wann die salomonischen Schriften Aufnahme in die Sammlung und Anerkennung gefunden haben, lässt sich mit einiger Sicherheit auch nicht ermitteln. Die Aufnahme der Sprüche erklärt sich leicht durch die Rücksicht sowohl auf den sittlichen Gehalt, als auf den Namen des Verfassers, nach welchem die Sammlung benannt und dem auch wohl die ganze beigelegt ward. Die Aufnahme der beiden anderen Bücher ist wohl hauptsächlich nur veranlasst durch das Ansehen Salomo's, wonach sie genannt wurden und dem man sie auch wohl als Verfasser beilegte; doch ist nicht unwahrscheinlich, dass man das Hohelied damals schon mystisch oder allegorisch zu deuten angefangen hatte. Es finden sich auch bei den späteren Juden ausdrückliche Andeutungen, dass alle drei salomonischen Schriften und besonders der Koheleth und das Hohelied in früherer Zeit Widerspruch fanden von Solchen, welche sie in die Zahl der heiligen Schriften nicht aufgenommen wissen wollten, und

dass dieser Widerspruch sich nur verlor, weil man anfing, sie anders als bisher zu deuten, also das Hohelied ohne Zweifel wohl allegorisch.

So Capitula R. Nathan c. 1 am Anfange: Im Anfange waren welche, die da sagten, die Sprüchwörter, das Hohelied und der Prediger sind apokryphisch (גְּנוּזִים); nämlich sie sagten, es sind מְשָׁלוֹת und nicht aus der Zahl der Ketubim; und so traten sie auf und verbargen sie (entzogen sie dem öffentlichen Gebrauche, erklärten sie für apokryphisch), bis dass die Männer der grossen Synagoge kamen und dieselben erklärten. — In der Mischna, tr. Jadaim 3, 5 finden sich Angaben über Disputationen angesehener jüdischer Gelehrten über das Hohelied und Koheleth, ob dieselben zu den heiligen Büchern zu rechnen seien oder nicht, wobei auch von einer verschiedenen Beurtheilung des Koheleth von Seiten der Schüler des Hillel und der des Schammai die Rede ist (s. Movers a. a. O. S. 25f.) — Vajjikra rabba sect. 28fol. 161c. 2: Voluerunt sapientes *ἀποκρύπτειν* librum Coheleth, quod deprehenderent in eo verba, quae ad *ἀνομίαν* (improbitatem s. haeresin) vergunt. — Tr. Schabbath f. 30 c. 2: Sapientes quaerebant *ἀποκρύπτειν* librum Coheleth, eo quod verba eius se mutuo everterent; man habe es aber nicht ausgestossen (גָּנַז), in Beziehung auf seinen Anfang (1, 3) und sein Ende (12, 13f.), welche beide Worte des Gesetzes seien. Dazu stimmt die Angabe des Hieronymus ad Cohel. 12, 13, wo er als Aussage der Hebräer bezeichnet, dass, da mit andern nicht in den Kanon aufgenommenen Schriften auch der Prediger auszustossen zu sein schien (oblitterandus videretur) wegen des anstössigen Inhaltes, man ihn doch in die Zahl der göttlichen Schriften gesetzt habe in Beziehung auf den Schluss (12, 13f.), der als die Summa der ganzen Rede das hinstellte, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten.

Das späteste der Bücher des alttestamentlichen Kanons ist nach den Ergebnissen unserer Untersuchung das Buch Daniel. Von diesem Buche lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass es schon bei seinem Erscheinen bei den frömmeren und gesetzlichen Juden viel Anerkennung und keinen Widerspruch gefunden hat, und so auch wohl sehr bald in die Sammlung der kanonischen Bücher eingerückt ist.

Von allen denjenigen Büchern aber, deren Abfassung nach dem Zeitalter des Esra und Nehemia fällt, wie sicher der Fall ist mit dem Buche Daniel, sowie mit Esther, Esra, Nehemia und der Chronik, hat keines seinen Platz im hebräischen Kanon mit unter den von Nehemia gesammelten geschichtlichen und prophetischen Schriften erhalten, obwohl sie dem Inhalte nach dorthin würden gehört haben, sondern alle hinter den Psalmen und andern poetischen Schriften. Wir können daraus entneh-

men, dass die von Nehemia gesammelten Schriften sich bei den palästinensischen Juden ein solches Ansehen müssen erworben und dieses auch nach der Vereinigung mit der Thorah behauptet haben, dass man nicht wagte, in ihre Reihe irgend andere Schriften einzuschalten, sondern sie nur ans Ende der ganzen Sammlung stellte. So hat nun der hebräische Kanon die Gestalt erhalten, dass auf die Thorah zuerst die von Nehemia gesammelten geschichtlichen und prophetischen Bücher folgen, dann die Psalmen und andere poetische Bücher und darauf noch einige spätere geschichtliche und prophetische Schriften.

Für die von Nehemia gesammelten geschichtlichen und prophetischen Bücher wurde als stehende Benennung wohl wenigstens schon im 2. Jahrhundert v. Chr. üblich: die Propheten, נְבִיאִים, während es länger dauerte, bis für die übrigen Schriften von den Psalmen an eine feste Benennung üblich ward. Wir können das ersehen aus der gegen 130 v. Chr. vom griechischen Uebersetzer des Buches Jesus Sirachs vorgesetzten Vorrede, worin die bei den Juden in kanonischem Ansehen stehenden Bücher als ein Ganzes angeführt werden nach den 3 Haupttheilen, worin die Sammlung noch jetzt zerfällt, und dieselben bezeichnet werden, der erste als *ὁ νόμος*, der zweite als *οἱ προφῆται* (zweimal, einmal als *αἱ προφητεῖαι*), der dritte als *τὰ ἄλλα πάτρια βίβλια* und *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*, vgl. am Anfange der Vorrede *τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων* (wohl masc.).

Damit hängt denn auch der verschiedene öffentliche Gebrauch dieser Bücher zusammen, dass man, seitdem man anfing, in den jüdischen Synagogen ausser dem Pentateuch auch andere Bücher des Kanons vorzulesen, dazu für den regelmässigen Cursus an den Sabbathen nur Stellen aus den Nebiim anwandte, die Psalmen aber nach wie vor zum liturgischen Gebrauche, im Tempel wie in den Synagogen; während dagegen von den übrigen Ketubim im Allgemeinen ein regelmässiger öffentlicher Gebrauch in den Synagogen nicht gemacht ward. Erst später wohl ist es eingeführt, dass einige derselben, die sogenannten Megilloth, an bestimmten Festen vorgelesen wurden, und erst da, wohl erst längere Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels, sind auch wohl, weil sie auf dieselbe Weise angewandt werden sollten, das Buch Ruth und die Klagelieder aus ihrem ursprünglichen Platz in der zweiten Abtheilung unter die Bücher der dritten Abtheilung gestellt worden, unter die drei anderen Megilloth.

Aus dem vorher über die salomonischen Schriften und das Buch Esther Bemerkten ergibt sich aber, wie hinsichtlich einiger Bücher des Kanons es längere Zeit Gegenstand des Streites gewesen, ob sie mit als heilige kanonische Schriften anzusehen seien; und wir können wohl vermuthen, dass sie erst allmälig zu allgemeinerer Anerkennung gelangt sind. Eben damit hängt

zusammen, dass es ziemlich lange gedauert hat, bis man den Kanon hinsichtlich auch dieser dritten Abtheilung als völlig abgeschlossen und keiner Erweiterung und Veränderung fähig betrachtete. Insofern setzte sich allerdings das Urtheil fest, wenigstens bei den palästinensischen Juden, dass sie wohl schon einige Jahrhunderte vor Christo das Gefühl und Bewusstsein hegten, es sei damals der Geist Gottes nicht mehr solcher Gestalt im Volke herrschend, um Schriften hervorzubringen, welche verdienten als eigentlich heilige Schriften betrachtet und der Thorah und den prophetischen Schriften an die Seite gestellt zu werden. Und so wurde bei den Palästinensern keine Schrift in den Kanon aufgenommen, von der bekannt war, dass sie erst später als etwa 100 Jahre nach Beendigung des Exils verfasst sei.

So fand z. B. das Buch des Jesus Sirach (geschrieben wahrscheinlich um 210—180 v. Chr.) keine Aufnahme, weil man dessen späteren Ursprung kannte, und es auch selbst keinen Anspruch auf ein höheres Alter macht; wie denn auch der griechische Uebersetzer, der Enkel des Verfassers, dieses Buch seines Grossvaters ausdrücklich von den kanonischen Schriften unterscheidet.

Allein a) zuvörderst bei historischen oder didaktischen Schriften, deren Zeitalter unbekannt war, oder welche selbst vermöge schriftstellerischer Einkleidung darauf Anspruch machten, das Werk eines älteren Propheten oder Weisen zu sein, musste, wenn dieses Glauben fand, damit die Neigung entstehen, der Schrift auch das Ansehen einer prophetischen und heiligen beizulegen. So sind, wie schon bemerkt, der Koheleth und das Buch Daniel wohl sicher nur aufgenommen und haben Anerkennung als kanonische Schriften gefunden, weil man sie für Schriften des Salomo und Daniel hielt. Wenn nun auch andere Schriften, mit deren Ursprunge und schriftstellerischer Einkleidung es eine ähnliche Bewandniss hatte, in die Reihe der Schriften des hebräischen Kanons niemals aufgenommen sind, so lässt sich doch nicht zweifeln, dass selbst hebräische Juden von der Voraussetzung der Echtheit dieser Schriften aus sie den kanonischen an Ansehen und Heiligkeit mehr oder weniger gleichgestellt haben.

b) Aber auch selbst bei einzelnen anderen Schriften aus der späteren Zeit, die durch ihren Inhalt ein besonderes Interesse darboten, wie z. B. die Bücher der Makkabäer, die den

Kampf des jüdischen Volkes für ihren Glauben und ihren Gottesdienst gegen die Unterdrückung des Antiochus Epiphanes erzählen, lässt es sich denken, dass sie als glaubwürdiges geschichtliches Zeugniss über diese für die Erhaltung der Theokratie nicht unwichtige Periode auch zu einem gewissen Ansehen gelangten, und wenn auch nicht in die Reihe der Schriften des hebräischen Kanons mit aufgenommen, doch mehreren, namentlich in der dritten Abtheilung, wie dem Buche Esther, den Büchern Esra und Nehemia, an Ansehen nahe gestellt wurden.

c) Noch wahrscheinlicher ist, dass bei den hellenistischen Juden der Begriff des Kanons und des Kanonischen, Heiligen in Beziehung auf Schriften längere Zeit flüssig geblieben ist und man zwischen den in den hebräischen Kanon aufgenommenen und manchen anderen aus einer etwas späteren Zeit, was ihr Ansehen betrifft, keinen scharfen Unterschied gemacht hat. Man hat hier die Frage häufig so gestellt, ob die Alexandriner einen von den Palästinensern verschiedenen Kanon gehabt haben; und es ist dies von Einigen bejaht,*) dagegen von den meisten protestantischen Theologen (auch de Wette §. 17b.) geleugnet worden. Allein das lässt sich wohl gewiss mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass bei ihnen der Schrift-Kanon auch noch zur Zeit Christi nicht auf scharfe Weise abgegrenzt war. Bei ihnen war in ganz herrschendem Gebrauche für die Bücher der heiligen Schrift die griechische Uebersetzung der LXX. In dieser haben nicht bloss mehrere Bücher des hebräischen Kanons bedeutende Zusätze, welche sich im hebräischen Texte nicht finden und auch gewiss niemals gefunden haben, wie Hiob, besonders Esther und Daniel, die aber von den hellenistischen Juden gewiss auf die gleiche Weise angesehen wurden wie die hebräisch vorhandenen Theile dieser Bücher, sondern es stehen auch mehrere Schriften, die im hebräischen Kanon sich nicht finden, wie Jes. Sir., 1. u. 2. Makk., Weish. u. a., mitten unter den Büchern des hebräischen Kanons, und es lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass dies in den Handschriften

*) Semler, Corrodi (Beleucht. des jüd. u. christl. Bibelkan. I, 155ff.), Münscher (Dogmengesch. I, 257f.), Augusti, Ammon (Die Fortbild. d. Christenth. z. Weltrelig. I, 130) u. A.

der LXX schon zur Zeit Christi und der Apostel gewesen ist. Da ist es sehr begreiflich, dass solche Juden, die das A. T. in dieser Uebersetzung lasen, welche zur Zeit Christi selbst in Palästina sehr verbreitet war, meistens gar nicht dazu kamen, einen bestimmten Unterschied zwischen diesen nur in ihr und nicht im hebräischen Kanon befindlichen Büchern und den Bestandtheilen des letzteren zu machen. Die ersteren Bücher und Bestandtheile nennen wir in der protestantischen Kirche vorzugsweise die Apokryphen des A. T.

Diese Benennung findet sich schon vielfach in der älteren Kirche, aber nicht immer in demselben Sinne. Das Wort ist jedenfalls von ἀποκρύπτειν ausgegangen, = abscondita. Darnach erklärt es Augustin Civ. D. XV, 23 als Bezeichnung solcher Schriften, deren Ursprung nicht klar sei, eo quod earum occulta origo non claruit Patribus. Andere, wie Hottinger, Bertholdt, Hug, Herbst, sehen es als eine Uebersetzung des Hebräischen גָּנוּז an. Dieses wird im Talmud und bei Rabbinen öfters von Schriften im Gegensatze gegen das Kanonische gebraucht, als Particip. Passivi von גָּנַז = abscondere, d. i. dem öffentlichen Gebrauche entziehen. So kommt dieses Verbum bei den späteren Juden öfters vor, theils in Beziehung auf einzelne Handschriften der heiligen Bücher, welche, weil sie verschlissen, schadhaft oder fehlerhaft waren, dem öffentlichen Gebrauche entzogen werden mussten, theils in Beziehung auf einzelne Bücher selbst, welche ebenfalls dem öffentlichen Gebrauche entzogen, d. i. aus der Zahl der kirchlichen, zum öffentlichen Gebrauche bestimmten kanonischen Schriften ausgeworfen wurden. Allein es lässt sich doch sehr wahrscheinlich machen, dass dieser jüdische Gebrauch von גָּנַז, גָּנוּז auf die Bezeichnung gewisser Schriften als ἀπόκρυφα bei den Kirchenschriftstellern wenigstens ursprünglich nicht von Einfluss gewesen ist. Hier ist der Gebrauch dieses Wortes ursprünglich von dem Begriffe des Geheimen, Geheimnissvollen ausgegangen, und zwar zuerst unter den häretischen Secten, besonders den gnostischen aufgekommen. Diese hatten mancherlei Bücher, denen sie eine besondere Heiligkeit vindiciren wollten, und von denen die meisten die Namen heiliger Personen des alten oder des neuen Bundes an sich trugen; diese behaupteten sie auf dem Wege einer geheimen Ueberlieferung zu besitzen, und nannten sie deshalb ἀπόκρυφα. In der grösseren Kirche aber wurden diese Schriften nicht bloss nicht als echt anerkannt, sondern man hegte grade um so mehr Verdacht gegen dieselben, je mehr Gewicht von Seiten der Häretiker auf sie gelegt ward. Die Kirchenschriftsteller behielten zwar theilweise die von den Häretikern aufgebrachte Benennung ἀπόκρυφα in Beziehung auf diese Schriften bei, verbanden aber damit meistentheils den Begriff des Unechten und Häretischen. Doch gab es auch einzelne Kirchenlehrer, die der Benennung nicht grade einen so entschieden schlimmen Sinn unterlegten, sondern dieselbe überhaupt auf solche Schrif-

ten anwandten, welche ausser den eigentlich kanonischen in der Kirche noch am meisten gebraucht wurden, wenn sie denselben doch mit jenen nicht gleiches Ansehen wollten beigelegt wissen, weil es wenigstens unsicher sei, welchen Ursprung sie gehabt hätten. So gebraucht und erklärt das Wort Augustinus a. a. O., und so Hieronymus im Prologus galeatus in libr. Reg., wo er den kanonischen Schriften die apokryphischen gegenüberstellt als solche, die, wie er sich Praef. in libros Salom. ausdrückt, zwar in der Kirche gelesen würden ad aedificationem plebis, aber nicht ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Und in diesem Sinne ist denn auch in der protestantischen, besonders der lutherischen Kirche beim A. T. die Bezeichnung Apokryphen üblich geworden, und zwar als ein terminus technicus für eine bestimmte Anzahl von Schriften, nämlich für diejenigen Schriften und Bestandtheile, welche, im hebräischen Kanon nicht befindlich, in der LXX und Vulgata sich in enger Verbindung mit den Bestandtheilen des hebräischen Kanons finden und in der lutherischen Uebersetzung als ein Anhang. Ausserdem gab es aber noch andere Bücher unter dem Namen von Patriarchen, Propheten oder Weisen des A. T., welche sich unter diesen Schriften in der LXX nicht mitbefinden, wie das 4. Buch Esra, das Buch Henoch, die Ascensio Jesaiae u. a., die man wohl zur Unterscheidung von jenen Pseudepigraphen des A. T. nennt (Vgl. J. A. Fabricius Codex pseudepigraphus V. T. castig. et illustr. ed. 2. Hamb. 1722. 23).

Zum Beweise nun, dass nicht bloss die palästinensischen oder hebräischen, sondern auch die alexandrinischen und überhaupt hellenistischen Juden seit der Aufnahme der spätesten unserer alttestamentlichen Bücher in den Kanon denselben als scharf begrenzt und abgeschlossen betrachtet und keinen anderen Schriften gleiches Ansehen wie den jetzt im hebräischen Kanon befindlichen beigelegt haben, beruft man sich meistens auf Philo und auf das Neue Testament, als welche keine unserer alttestamentlichen Apokryphen citiren. Allein aus dem N. T. wenigstens lassen sich eher Beweise für die entgegengesetzte Ansicht entnehmen, und Philo gibt auch keinen gültigen Beweis ab. Philo citirt allerdings auf ausdrückliche Weise keine unserer alttestamentlichen Apokryphen; aber er citirt auch viele unserer kanonischen Bücher nicht.

Er beschäftigt sich in seinen Werken hauptsächlich mit der Auslegung des Pentateuchs, wie er den Moses als *ἀρχιπροφήτην* betrachtet, die andern heiligen Schriftsteller nur als *Μωϋσέως ἑταίρους*. Aus dem Pentateuche citirt er unzählige Stellen, ausserdem Aussprüche aus den Psalmen etwa 20 mal, aus den andern Schriften nur wenige; z. B. gar nicht citirt er den Ezechiel, Daniel, die Klagelieder, Koheleth, das Hohelied, Esther, Ruth, Joel, Amos, Obadja, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Maleachi;

den Hiob nur ein einziges Mal und auch den Jesaja und Jeremia höchst selten. So kann daraus, dass er von unseren Apokryphen keine ausdrücklich anführt, auch nicht mit einiger Sicherheit geschlossen werden, dass er sie nicht wesentlich in gleiche Linie mit den prophetischen und hagiographischen Schriften des A. T. gestellt habe. Dass er nicht grade einen scharfen Unterschied hier angenommen hat, lässt sich schon deshalb vermuthen, weil er den Begriff der Inspiration weit ausdehnt und auch sich selbst eine solche beilegt, so dass er, abgesehen von Moses, zwischen den übrigen Büchern und seinen eigenen Schriften keinen oder nur einen geringen Unterschied setzt; s. de Cherubim §. 9 p. 112 ed. Par., de migr. Abr. §. 7 p. 393; vgl. Gfrörer Philo I, S. 57ff. Und wenigstens in der Stelle de praem. et poenis §. 19, p. 927 citirt er einen Ausspruch, der sich in unsern alttestamentlichen Büchern nicht findet und den er muss in irgend einer verloren gegangenen Schrift gefunden haben, auf ganz entsprechende Weise als Aussage eines θεσπίζων, wie sonst kanonische Stellen der Propheten, und so, dass er gleich darauf eine Psalm-Stelle als selbiger Art anführt.

Was aber das Neue Testament betrifft, so wird auch hier keins unserer alttestamentlichen Apokryphen ausdrücklich citirt. Allein a) zeigt sich doch ein unverkennbarer Einfluss mehrerer dieser Bücher, wie namentlich des Sirach, der Weisheit Salomo's und der Bücher der Makkabäer auf die Anschauungsweise der neutestamentlichen Schriftsteller und finden sich zahlreiche Reminiscenzen aus ihnen.

So besonders im Briefe des Jakobus, aber auch in andern Schriften; und im Briefe an die Hebräer wird Kp. 11 zuletzt auf die in den Büchern der Makkabäer vorgeführten Beispiele eines ausdauernden Glaubens aus der Zeit des Antiochus Epiphanes ganz in der gleichen Art hingewiesen, wie vorher auf die in den kanonischen Büchern geschilderten Glaubenshelden. Vgl. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1853. 2. S. 337—349.

b) Wir finden im N. T. mehrmals von pseudepigraphischen und anderen meist verloren gegangenen nichtkanonischen Schriften der jüdischen Litteratur ganz in der gleichen Weise Gebrauch gemacht, wie von Büchern des hebräischen Kanons.

So citirt Judas (V. 14) eine Stelle des Buches Henoch ausdrücklich als eine Weissagung Henochs, und macht V. 8 auch ohne ausdrückliche Citation vom Inhalte einer anderen pseudepigraphischen Schrift (ἀνάληψις Μωϋσέως) ganz wie von einer echten, Gebrauch. Jak. 4, 5 wird mit der für heilige kanonische Bücher gewöhnlichen Citationsformel ἡ γραφὴ λέγει ein uns sonst durchaus unbekannter Ausspruch aus einer verloren gegangenen Schrift, aller Wahrscheinlichkeit nach aus der späteren jüdischen Litteratur, angeführt. 1. Cor. 2, 9 wird eine Stelle citirt (καθὼς γέγραπται), welche wohl gewiss nicht, wie man zum Theil gemeint hat, Jes. 64, 3 ist,

sondern aus einer verloren gegangenen jüdischen Schrift, nach Origenes u. A. aus einem Apokryphum des Elias. So sind auch höchst wahrscheinlich die vom Erlöser Joh. 7, 38 als Aussprüche der Schrift (καθὼς εἶπεν ἡ γραφή) angeführten Worte aus einer seitdem verloren gegangenen Schrift entnommen; und auch Luc. 11, 49 ist das ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν in der Rede des Herrn als Anführung eines Citats zu betrachten und zwar gleichfalls aus einer nicht mehr vorhandenen Schrift der späteren jüdischen Litteratur; s. Stud. u. Krit. a. a. O. S. 326—335.

c) Dagegen werden von unseren kanonischen Büchern mehrere, nämlich Obadja, Nahum, Esther, Esra und Nehemia, das Hohelied und der Prediger, im N. T. gar nicht angeführt, und es finden sich auch keine Spuren von einem Gebrauche und Einflusse derselben. Daraus ist nun zwar nicht zu schliessen, dass diese Bücher den neutestamentlichen Schriftstellern als Bestandtheile des alttestamentlichen Kanons unbekannt waren. Aber es zeigt dieses in Verbindung mit dem Uebrigen, dass im N. T. ein freierer auswählender Gebrauch der kanonischen Schriften des A. T. stattfindet, und keine scharfe Unterscheidung von nicht kanonischen Schriften der älteren jüdischen Litteratur. Und da wir nun wohl annehmen können, dass Christus und die neutestamentlichen Schriftsteller sich in Beziehung auf den Schriftgebrauch im Allgemeinen an das bei ihrem Volke Herkömmliche angeschlossen haben, so können wir daraus wohl schliessen, dass zu der Zeit der Begriff des Kanonischen und heiliger Schrift noch ein flüssiger, kein streng begrenzter war, und dass zwischen den Büchern der dritten Abtheilung des Kanons, den Ketubim und manchen andern Schriften der späteren jüdischen Litteratur, unseren Apokryphen und Pseudepigraphen, wenigstens nicht bei Allen ein strenger Unterschied gemacht ward.

Auf der andern Seite aber lässt sich doch mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass in den hebräischen Kanon niemals andere Bücher, als welche sich auch jetzt darin finden, aufgenommen und in dessen Handschriften eingerückt sind. Wenigstens findet sich davon nirgends eine Andeutung. So konnte es denn auch kommen, dass die hebräischen Juden theilweise den Kanon als mit dieser Zahl von Büchern auf absolute Weise abgeschlossen betrachteten und dieses Urtheil bei ihnen auch immer mehr herrschend ward.

Auf ziemlich sichere Weise finden wir es so an einer Stelle des **Josephus**, c. Apion. I, 8.

Er sagt dort, es seien bei ihnen, den Juden, nicht Myriaden von Büchern, die nicht zu einander stimmten, sondern bloss 22, die mit Recht für göttlich geachtet würden, und die sich bis auf die Regierung des Artaxerxes Longimanus erstreckten; seit der Zeit des Artaxerxes bis auf die damalige Zeit sei auch zwar Allerhand (ἕκαστα) geschrieben, sei aber nicht gleich glaubwürdig geachtet wie das Frühere, *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*. Es sei aber klar durch die That, welchen Glauben sie, die Juden, gegen ihre Schriften hegten; denn obwohl so lange Zeit verflossen sei, habe keiner gewagt, weder etwas davon wegzunehmen, noch hinzuzufügen. — In diesen Behauptungen ist manches Uebertriebene und bloss Urtheil des Josephus. Dahin gehört auch die Angabe der Zeit des Artaxerxes Longimanus als der spätesten Zeit für die Abfassung von kanonischen Büchern; es stützt sich das wohl bei ihm gewiss nicht auf die Ueberlieferung, sondern ist wohl bloss ein Schluss, zu welchem er sich durch den Inhalt der kanonischen Bücher selbst berechtigt achtete; indem er nämlich von der Voraussetzung ausging, dass alle Bücher des Kanons von denjenigen, deren Namen der Titel angibt, oder wenigstens von Zeitgenossen der darin erzählten Begebenheiten verfasst seien, hielt er wohl das Buch Esther für das jüngste und setzte dessen Abfassung in die Zeit des darin auftretenden persischen Königs Ahasverus, den er, wie sich aus Antiq. XI, 6, 13 ergibt, irriger Weise für den Artaxerxes hielt. Aber so viel ergibt sich deutlich, er betrachtete den Kanon damals als abgeschlossen, und das war wohl auch nicht eine ihm eigenthümliche Vorstellung, sondern eine solche, die bei den hebräischen Juden der Zeit auch sonst wenigstens theilweise muss herrschend gewesen sein.

Die Gesammtzahl der heiligen Bücher gibt er als 22 an (entsprechend der Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets), und es kann als in hohem Grade wahrscheinlich angenommen werden, dass das von unseren sämmtlichen kanonischen Büchern des A. T. gemeint ist, wie wir denn von dieser Zählungsweise auch noch weitere Angaben bei den Kirchenschriftstellern finden werden. Näher bezeichnet Josephus die von ihm gemeinten Bücher so: a) 5 Bücher Moses (No. 1—5). b) 13 Bücher der Propheten nach Moses (No. 6—18). Diese hat er höchst wahrscheinlich so gezählt: 1) Josua, 2) Richter und Ruth, 3) Samuel, 4) Könige, 5) Chronik, 6) Esra und Nehemia, 7) Esther, 8) Jesaja, 9) Jeremia mit den Klageliedern, 10) Ezechiel, 11) Daniel, 12) die zwölf kleinen Propheten, 13) Hiob. c) 4 Bücher mit Hymnen und Sittenregeln, was ohne Zweifel von den Psalmen und den 3 salomonischen Schriften gemeint ist. — Von allen diesen Büchern, mit Ausnahme der 3 salomonischen Schriften und des Hiob, macht Josephus auch in seinen Schriften Gebrauch und führt sie an.

Indessen ist auch **Josephus** in der absoluten Begrenzung und Abschliessung des Kanons nicht überall so entschieden, wie er in jener Stelle sich ausspricht.

Anderswo nämlich, in der Archäologie, drückt er sich auch wieder so aus, dass er unter den heiligen Schriften, woraus er den geschichtlichen Inhalt seines Werkes geschöpft habe, auch andere Schriften als unsere kanonischen Bücher mit zu umfassen scheint, solche, in denen die Geschichte weiter herabgeführt war, als in diesen, wie er denn auch für die nachexilische Geschichte bis auf Artaxerxes statt des kanonischen Buches Esra ganz besonders den apokryphischen griechischen Esra scheint benutzt zu haben. S. Movers a. a. O. S. 14f. 29f.

An Josephus aber schliesst sich unter den jüdischen Zeugnissen der Talmud an, welcher nicht nur alle unsere alttestamentlichen Bücher als kanonisch anführt, sondern auch nur diese, und wo die Sammlung als durchaus geschlossen erscheint und zwar ausdrücklich nach den drei Abtheilungen, Thorah, Nebiim und Ketubim.

Vgl. tr. Baba bathra f. 14, 2 (bei de Wette §. 10 Anm. e). Ruth und Klagelieder werden hier zu den Ketubim gerechnet und als besondere Bücher gezählt, die ganze Zahl der Bücher daher auf 24 angegeben. Diese Versetzung von Ruth und Klagelieder ist aber, wie schon bemerkt (S. 673), wahrscheinlich erst nach der Zerstörung des zweiten Tempels geschehen mit Rücksicht auf den Gebrauch, den man von ihnen als Vorlesebüchern an besondern Festen machte, und wahrscheinlich eben zu derselben Zeit, wo unsere gegenwärtigen Haphtharen festgesetzt sind.

Blicken wir nun noch einmal auf unsere bisherigen Betrachtungen zurück, so müssen wir bekennen, dass in der Geschichte des Kanons, namentlich was seine feste Abschliessung betrifft, manches Unklare bleibt. Doch lässt sich nach allen Andeutungen das mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass derselbe seine ganz feste Gestaltung und Abschliessung erst durch die palästinensischen Schriftgelehrten erhalten hat, deren Schulen vor und nach der Zerstörung Jerusalems blühten, dass hier erst auf abschliessende Weise über die Kanonicität mehrerer unserer Hagiographen entschieden ist, welche sich zwar auch schon bisher mit in der Sammlung befunden, aber doch nicht allgemeine Anerkennung erlangt hatten, wie namentlich das Buch Esther, der Koheleth und das Hohelied, und eben so auf der andern Seite über die Zurückweisung und Ausschliessung mancher anderen Bücher, welche, ohne in die hebräische Sammlung heiliger Bücher aufgenommen zu sein, bis dahin doch vielfach auf ähnliche Weise als heilige Schrift benutzt wurden, wie die in dieser Sammlung enthaltenen, und welche theilweise in der griechischen Uebersetzung sich mitten

unter den kanonischen Büchern fanden, und daher von den hellenistischen Juden, welche an diese Uebersetzung sich hielten, zum Theil unterschiedslos mit den Büchern des hebräischen Kanons gebraucht wurden. Das Ansehen aber und der Einfluss, welchen diese gelehrten Schulen der hebräischen Juden namentlich auch nach der Zerstörung des zweiten Tempels sich bei ihren sämmtlichen Volksgenossen zu verschaffen wussten, bewirkte bald eine völlige Gleichmässigkeit des Urtheils hinsichtlich des Kanons bei den Juden in den verschiedenen Ländern, auch den griechisch-redenden, womit zusammenhing, dass auch diese, wie wir sehen werden, später von dem Gebrauche der alexandrinischen Uebersetzung der heiligen Bücher immer mehr zurückkamen und die Bücher nur in dem Umfange und in der Gestaltung, worin sie sich im hebräischen Kanon befanden, anerkannten.

Eine Streitfrage ist, ob die jüdischen Sekten, die wir schon zur Zeit Christi antreffen, über den Kanon verschiedene Ansichten hegten. So namentlich was die Sadducäer betrifft. Mehrere Kirchenväter, wie Tertullian Praescr. haeret. 45, Origenes c. Cels. I, 11. §. 1, Hieronymus ad Matth. 22, 31 f behaupten bestimmt, die Sadducäer hätten nur die 5 Bücher Moses angenommen und die Propheten verworfen.

Dieses wird dagegen jetzt meistentheils als auf einem blossen Irrthum beruhend betrachtet, der dadurch veranlasst worden sei, dass die Sadducäer als gesetzliche Vorschrift bloss das geschriebene mosaische Gesetz anerkannten, nicht aber die späteren pharisäischen Ueberlieferungen. Etwas weiteres sagt auch auf ausdrückliche Weise Josephus nicht von ihnen (Ant. XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4), und auch in jener Stelle über den Kanon deutet er nicht im mindesten an, dass die Sadducäer in der Beziehung von den Pharisäern abweichen. Auch andere Gründe scheinen dafür zu sprechen, dass die Sadducäer nicht die übrigen Bücher ausser dem Pentateuche verworfen haben; s. besonders Winer Real-W. B. unter d. W. Sadducäer (II, S. 353f.). Allein auf der andern Seite ist doch auch an sich nicht recht wahrscheinlich, dass sie den sämmtlichen Büchern des A. T. sollten ein kanonisches Ansehen beigelegt haben, da sie z. B. Dan. 12, 2f. mit ihrer Leugnung der Auferstehung und Unsterblichkeit überhaupt auf keine Weise hätten in Uebereinstimmung bringen können.

Am wahrscheinlichsten denken wir uns die Sache wohl so: die Sadducäer erkannten als Gesetzgeber bloss den Moses an, und den Pentateuch als die alleinige authentische Quelle zur Erkenntniss des göttlichen Gesetzes. Die übrigen histo-

rischen, prophetischen und poetischen Bücher haben sie wohl keineswegs verworfen, aber doch ihnen wohl nicht zur Begründung ihres Glaubens und ihrer Lebensansicht ein eigentlich normatives kanonisches Ansehen eingeräumt.

Von den Essäern und Therapeuten lässt sich nach den uns über dieselben erhaltenen Nachrichten bei Josephus und Philo annehmen, dass sie die kanonischen Schriften ihres Volkes annahmen, aber daneben auch noch besondere Schriften hatten, welche bei ihnen in Ansehen standen, prophetischer und lyrischer Art; vgl. Hävernick I, 1 S. 75f.

Dagegen die Samaritaner erkannten entschieden nur den Pentateuch als heilige und kanonische Schrift an, mit Verwerfung aller anderen prophetischen und poetischen Bücher.

Sie hatten zu der Zeit, wo sich dieses Volk auch als eine besondere religiöse und kirchliche Gemeinschaft gestaltete, nachdem die aus dem Exil zurückgekehrten Juden sie zur Theilnahme am Cultus in Jerusalem nicht zugelassen hatten, den Pentateuch in seiner Vollendung als Gesetzbuch und als Glaubensnorm angenommen, wie dieser damals auch bei den Juden noch von allen Schriften allein eigentlich kanonisches Ansehen hatte. Die Samaritaner blieben aber dabei stehen, und haben von den anderen Büchern, welche, meistens schon aus älterer Zeit vorhanden, zum Theil aber auch erst später abgefasst, nach der Zeit bei den Juden kanonisches, normatives Ansehen erhielten, durchaus keine angenommen; sie erkennen keinen der späteren Propheten an, sondern Moses allein ist ihnen der Prophet für alle Zeiten, der Freund Gottes und der Sohn seines Hauses.

Sie haben zwar auch noch ein Buch Josua; dieses aber ist vom jüdischen Buche Josua sehr abweichend, obwohl letzteres dabei zu Grunde liegt;*) und es führt die Geschichte auch noch lange nach Josua's Zeit fort bis auf die Zeit der Kaiser Constantin und Constantius. Kanonisches Ansehen hat es bei den Samaritanern niemals gehabt. Vgl. über dieses Buch de Wette §. 171.

Bei der hier gegebenen Darstellung der Geschichte des Kanons bei den Juden habe ich keine Rücksicht genommen auf solche Nachrichten späterer Zeit, die theils nach der Quelle, worin sie sich finden, theils nach ihrer Beschaffenheit sich als entschieden unzuverlässig oder gar fabelhaft zu erkennen geben.

*) Es ist uns in einem Codex, der ehemals Scaliger gehörte, bekannt, in arabischer Sprache mit samaritanischer Schrift, und darnach jetzt vollständig mit lateinischer Uebersetzung, herausgegeben von W. J. Juynboll Lugd. B. 1848; s. darüber Rödigers Recension in der Hall. Allg. L. Z. 1848 No. 217ff., welcher meint, es sei schon ursprünglich arabisch geschrieben, wohl erst im 13. Jahrhundert.

Dahin gehört namentlich:

a) die Angabe, die sich bei manchen Kirchenvätern findet, wie bei Tertullian. de habitu muliebri c. 3, Iren. adv. Haeres. III, 25, Clemens Al. Strom. Lib. I. p. 329 u. 342, Theodoret. praef. comment. in Cant., Chrysostom. Homil. VIII. in Epist. ad Hebr., Pseudo-Augustin. de mirabilibus Script. s. II, 33, dass, nachdem die früheren Original-Exemplare der heiligen Schriften mit dem Tempel, wo man glaubte, dass sie deponirt worden, verbrannt seien, Esra dieselben durch Inspiration wieder hergestellt habe, das Gesetz wie die Propheten. Diese Angabe haben die Kirchenväter ohne Zweifel wohl aus einer jüdisch-apokryphischen Quelle geschöpft, und nicht unwahrscheinlich aus dem 4. Buche Esra Kp. 14; doch ist an dieser Stelle selbst nicht recht klar, wie es vom Verfasser eigentlich gemeint sei, und auch die Lesart ist nicht gesichert, vgl. Lücke Einl. in die Offb. Joh. S. 183.

b) Die Angabe, welche sich bei jüdischen Rabbinen, aber erst sehr späten, wie namentlich bei Elias Levita findet, und der dann auch manche christliche Theologen gefolgt sind, dass der Kanon besonders durch die sogenannte grosse Synagoge gebildet sei, die כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. Unter diesem Namen wird schon in der Mischna ein Collegium erwähnt, welches Esra errichtet haben soll zur Restauration des jüdischen Staates und der Kirche; die Zahl der Mitglieder dieses Collegiums wird auf 120 angegeben, und darunter setzen die Juden alle irgend bedeutenden Männer, die im jüdischen Lande nach dem Exil gelebt haben bis auf Simon den Gerechten. Noch Bertholdt und Hävernick schreiben diesem Collegium an dem Zustandekommen des Kanons einen bedeutenden Antheil zu, Hävernick an der Vollendung desselben, Bertholdt an der ersten Bildung, nämlich die Vereinigung des Pentateuchs mit einigen Propheten. Allein auf die Nachrichten in dieser Gestalt ist schwerlich etwas zu geben. Das lässt sich gewiss annehmen, dass Esra und Nehemia bei ihren Bemühungen um die Wiederherstellung und Befestigung der Einrichtungen in Kirche und Staat auch durch Gehülfen unterstützt worden sind, und so auch in dem, was sie für die Sammlung heiliger Schriften ihres Volkes gethan haben. Allein ein förmliches Collegium in der Art, wie die Mischna und der Talmud angeben, ist sehr problematisch, und es haben sich gegen dessen Existenz wohl mit Recht namentlich J. Eberh. Rau (Prof. d. Theol. zu Herborn † 1770) de synagoga magna. Utrecht 1726 P. II. p. 66ff., Jahn, de Wette u. A. erklärt, und es als eine Erdichtung der späteren Juden bezeichnet, die dadurch den fortgehenden Zusammenhang der Tradition nachzuweisen suchten; weder in den Büchern Esra und Nehemia, noch bei Josephus oder Philo oder überhaupt vor der Mischna findet sich davon die geringste Spur. Mit Unrecht hat Bertholdt 1. Makk. 7, 12 die συναγωγὴ γραμματέων für eine besondere Abtheilung dieses Collegiums gehalten, welche es mit der Bildung des Kanons zu thun gehabt hätte, da dort von einer bestimmten abgeschlossenen Behörde, einem besonderen Collegium von Schriftgelehrten überhaupt gar nicht die Rede ist. Im Tal-

mud übrigens wird von diesem Collegium zwar gesagt (tr. Baba bathra f. 15, 1), dass dessen Mitglieder den Ezechiel, die 12 (kleinen) Propheten, das Buch Daniel und das Buch Esther geschrieben hätten (כָּתְבוּ). Aber dieses ist sicher nicht, wie Bertholdt und Hävernick meinen, von einer Eintragung dieser Bücher in den Kanon gemeint, sondern so, dass sie dieselben wirklich erst niedergeschrieben hätten; s. de Wette §. 14. Anm. c. Eine Sammlung der Bücher in den Kanon wird, wie schon gesagt, der grossen Synagoge erst von Elias Levita (Saec. 16) beigelegt, auf dessen Zeugniss auch selbst dann nicht das Mindeste zu geben sein würde, wenn auch die Existenz jenes Collegiums selbst mehr gesichert wäre, als der Fall ist.

c) Eine andere früher sehr verbreitete Vorstellung setzt die Bildung des Kanons, die Entstehung einer Sammlung heiliger Bücher des jüdischen Volkes, schon lange vor das Exil. Man nimmt an, es seien von Moses an die einzelnen Schriften des A. T., wie sie erschienen, indem man sie als göttlich erkannte, mit dem Gesetzbuche vereinigt worden, hätten alsbald kanonische normative Geltung erhalten, und es seien davon authentische Exemplare im Heiligthume deponirt worden. So im Allgemeinen noch z. B. Hävernick, der dann die Abschliessung eben denjenigen beilegt, denen er die Abfassung der letzten Schriften zuschreibt, nämlich dem Esra und Nehemia. Allein dieses ist auch ganz ungeschichtlich. Es kommen allerdings Spuren vor, die darauf führen, dass es, wie bei anderen alten Völkern, so auch bei den Hebräern nicht ungebrächlich gewesen sei, besonders wichtige Dokumente im Heiligthume aufzubewahren (vgl. Deut. 31, 26, 1. Sam. 10, 25 u. die Geschichte der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel unter Josia). Aber es ist doch schon an sich durchaus unwahrscheinlich, dass dieses mit den historischen, prophetischen, poetischen und didaktischen Schriften des Kanons geschehen sein sollte; sonst würde dasselbe auch mit so manchen anderen prophetischen und von Propheten abgefassten historischen Schriften der Fall gewesen sein, die wir durch die Citate in unsern Büchern selbst kennen lernen, und die dann eben sowohl würden schon vor dem Exil als kanonisch gegolten haben; was aber sicher nicht der Fall war, da sie sonst sich auch wohl nach dem Exil würden erhalten haben. Es zeigt aber auch die Geschichte von der Wiederauffindung des Gesetzbuches selbst zur Zeit Josia's, also in dem eigentlich prophetischen Zeitalter, dass man damals gar nicht bestimmt erwartete, dass dasselbe sich im Tempel befände, und noch weniger etwas davon wusste, dass dort überhaupt eine Niederlage heiliger Schriften zu finden sei. Ganz unstatthaft erscheint aber eine solche Annahme, wenn wir die Art und Weise betrachten, wie nach den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchungen so manche unserer kanonischen Bücher erst allmälig nach mehrfacher Ueberarbeitung oder Sammlung ihre gegenwärtige kanonische Gestalt erhalten haben.

d) Ich erwähne noch die Ansicht von Bertholdt und de Wette, welche meinen, dass man erst, nachdem der zweite Haupttheil unserer Sammlung schon mit dem Pentateuche vereinigt und abgeschlossen war,

überhaupt zuerst und ziemlich spät an die Bildung der dritten Abtheilung des Kanons Hand angelegt habe. Dabei wird aber keine Rücksicht genommen auf die durchaus den Anschein der Wahrheit an sich tragende Angabe 2. Makk. 2, 13, dass durch Nehemia eine Sammlung prophetischer Schriften und der Psalmen veranstaltet sei. Ist unsere Ansicht über den Sinn und die Glaubwürdigkeit dieser Stelle gegründet, so ist auch nicht zu zweifeln, dass nachher die Psalmen zu gleicher Zeit wie die prophetischen Schriften in dieser Sammlung Nehemia's mit dem Pentateuche vereinigt worden sind. Auch ist an sich durchaus unwahrscheinlich, dass, wenn man einmal anfing, den mosaischen Gesetzbüchern andere Schriften, historische und prophetische, an die Seite zu stellen und mit denselben zu einem Ganzen zu vereinigen, man dann in diese Sammlung nicht auch zugleich sollte die religiösen Lieder Davids und anderer Sänger der Vorzeit mit aufgenommen haben, da wir sichere Spuren haben, dass diese selbst schon vor dem Exil zum öffentlichen Gebrauche beim liturgischen Gottesdienste angewandt sind.

B. Geschichte des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche.

Wie in der jüdischen Kirche, so sind von jeher auch in der christlichen Kirche — mit Ausnahme einiger anti-judaisirenden häretischen Parteien — die Bücher des A. T. sowohl zum öffentlichen Gebrauche in der Gemeindeversammlung, als auch zum Privatgebrauche angewandt worden, zur Erbauung und Belehrung, im Anfange von Schriften sie allein, später, als auch christliche Schriften von Aposteln und andern Lehrern des apostolischen Zeitalters verfasst und zu einigem Ansehen gekommen waren, jene neben diesen, beiderlei Schriften auf gleiche Weise. So machen denn auch die christlichen Schriftsteller fortwährend mehr oder weniger Gebrauch von den Schriften des alttestamentlichen Kanons als heiligen Schriften mit kanonischem Ansehen, als dem Worte Gottes, mit und ohne förmliche Citation. Nur selten aber waren die christlichen Kirchenschriftsteller mit der Originalsprache des A. T. bekannt, bei weitem die meisten waren an die griechische Uebersetzung gewiesen und kannten die heiligen Schriften des A. T. nur in der Gestalt, worin sie griechisch vorhanden waren. Da konnte es

denn leicht geschehen, dass auch nach dem apostolischen Zeitalter, zu einer Zeit, wo bei den Juden sich der Begriff des Kanonischen immer fester fixirte und immer bestimmter auf die noch jetzt im hebräischen Kanon enthaltenen Bücher beschränkte, die christlichen Schriftsteller auch solche jüdischen Schriften, die sich im hebräischen Kanon nicht befanden, als heilige und kanonische benutzten und Stellen aus ihnen auf gleiche Weise wie Stellen aus den kanonischen Büchern als Aussprüche der Schrift, des heiligen Geistes und ähnlich anführten. Es war dieses der Fall theils mit unsern Apokryphen, und zwar sowohl den selbständigen Schriften, wie Jesus Sirach, der Weisheit Salomo's, den Büchern der Makkabäer, als auch bei den in der LXX enthaltenen apokryphischen Zusätzen zu einigen kanonischen Büchern des A. T., z. B. beim Buche Daniel; theils noch mit mehreren anderen pseudepigraphischen Schriften.

So finden wir in der gleichen Weise, wie die Schriften und Schriftstücke des hebräischen Kanons, die apokryphischen Zusätze zum Buche Daniel (Bel zu Babel und Susanna) benutzt von Irenäus und Cyprian das Buch Baruch und die Weisheit Salomo's von Irenäus, Clemens Alex., Tertullian, Cyprian; den Jesus Sirach von Clemens Alex. und Tertullian; die Bücher Tobi und Judith von Clemens Alex. und Cyprian; die Bücher der Makkabäer und das dritte Buch Esra von Cyprian. Einen besonders häufigen Gebrauch von diesen Apokryphen macht Clemens Alex., am meisten von Jesus Sirach, dessen Aussprüche er sehr oft anführt und ganz in derselben Weise wie Stellen aus Schriften des hebräischen Kanons, ebenso aber auch, nur weniger häufig, Stellen aus der Weisheit, Baruch u. a. (s. Welte in Herbst Einl. I. S. 24 ff.). Von anderen pseudepigraphischen Schriften wird das vierte Buch Esra im Briefe des Barnabas und von Clemens Alex. citirt; das Buch Henoch von Tertullian und Origenes. Tertullian spricht sich eigens darüber aus, de habitu muliebri c. 3; ihm ist nicht unbekannt, dass das Buch von den Juden in ihren Kanon nicht aufgenommen sei (in armarium Judaicum non refertur); er findet aber den Grund dafür darin, weil es von Christo weissage, und er lässt sich dadurch nicht abhalten, demselben kanonisches Ansehen zu vindiciren, da er es für echt hielt und es das Zeugniss des Judas für sich habe.

Doch entstand, vielleicht zunächst auf Veranlassung von Streitigkeiten mit den Juden, bei den christlichen Theologen bald das Bedürfniss, über den eigentlichen Bestand der heiligen Bücher des A. T. genauere Kunde einzuziehen und sich ein festeres Urtheil zu bilden. Dieses sehen wir zuerst an Melito, Bischof von Sardes, c. 172, in einem Briefe desselben an einen

christlichen Bruder Onesimus (Euseb. H. E. IV, 26), der genauere Auskunft über die Zahl und Ordnung der alttestamentlichen Bücher zu haben wünschte und dem Melito das Ergebniss seiner Nachforschung darüber auf einer Reise nach dem Oriente und Palästina mittheilt (bei de Wette §. 25, Anm. c.). Er führt hier bloss Bücher des hebräischen Kanons auf, keine der Apokryphen oder Pseudepigraphen, aber nicht in der Ordnung des hebräischen Kanons, sondern mehr nach der Ordnung der LXX und mit den griechischen Benennungen, z. B. *βασιλειῶν τέσσαρα* etc.

Zuerst nennt er die geschichtlichen Bücher von der Genesis bis zur Chronik; dann die Psalmen, die drei salomonischen Schriften und Hiob; darauf die Propheten (Jesaja, Jeremia, die zwölfe in einem Buche, Daniel und Ezechiel); und zuletzt mit den Propheten in einer Reihe den Esra, der diese Stellung ganz am Ende wohl erhalten hat in Beziehung auf den Inhalt. Nehemia und Esther sind nicht mit aufgeführt; Nehemia ist wohl ohne Zweifel mit unter Esra begriffen, wie ja auch die Juden beide als ein Buch zählen. Durchaus unwahrscheinlich aber ist, was Eichhorn, Hävernick und Keerl (die Apokryphen des A. T. 1852. S. 122 Anm.) meinen, dass dasselbe auch mit dem Buche Esther der Fall sein sollte. Wir können vielmehr wohl annehmen, dass dem Melito dieses Buch von Seiten der palästinensischen Christen unter den kanonischen Schriften nicht mitgenannt war, wie es denn auch, wie wir sehen werden, in einigen späteren Verzeichnissen nicht mit unter den kanonischen Büchern des A. T. genannt wird, sondern entweder mit Stillschweigen übergangen, oder als zweifelhaft oder als eine der Schriften der zweiten Klasse aufgeführt wird. Wahrscheinlich waren damals auch in der jüdischen Kirche über den Werth dieses Buches noch verschiedene Ansichten herrschend, und hat das auch mit darauf gewirkt, dass man auch in der christlichen Kirche auf den in dem Buche herrschenden Geist aufmerksam ward und hier noch längere Zeit bedenklich blieb, das Buch in eine Sammlung aufzunehmen, die auch für die christliche Kirche das Ansehen heiliger kanonischer Schriften haben sollte. Die Klagelieder sind hier nicht besonders genannt, aber ohne Zweifel mit unter Jeremia begriffen, hinter dessen Weissagungen sie ursprünglich auch im hebräischen Kanon wie fortwährend in der LXX ihren Platz hatten; das Buch Ruth dagegen nennt er besonders, hinter den Richtern. Von unseren Apokryphen führt er, wie schon bemerkt, keine mit auf. Aber auffallend ist, dass er sagt: *Σολομῶνος παροιμίαι, ἡ καὶ Σοφία.* Er scheint die apokryphische Schrift der Weisheit Salomo's nicht selbst näher gekannt und sie mit den Sprüchen für eine und dieselbe Schrift gehalten zu haben.

Der nächstfolgende Kirchenlehrer, von dem sich uns ein Verzeichniss der heiligen Bücher des A. B. erhalten hat, ist

Origenes. Er hatte dasselbe bei der Erklärung des ersten Psalms gegeben, woraus Eusebius es mittheilt H. E. VI, 25 (bei de Wette §. 25 Anm. d). Er verzeichnet die Bücher hier, wie er selbst sagt, nach der Ueberlieferung der Hebräer (ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν), als 22 an Zahl; sein Verzeichniss enthält die sämmtlichen Bücher des hebräischen Kanons, nach der Weise wie die Juden dieselben zählten.

Er führt die einzelnen zuerst nach der griechischen Benennung der LXX an, dann nach der hebräischen; zuerst die geschichtlichen Bücher von der Genesis bis zur Chronik und den Büchern Esra und Nehemia. (Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος, ἐν ἑνὶ Ἐζρᾶ, ὅ ἐστι βοηθός); das Buch Ruth hinter dem Buche der Richter, indem er sagt: παρ' αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφετίμ; wahrscheinlich stand Ruth hinter den Richtern noch zur Zeit des Origenes auch im hebräischen Kanon, wenigstens in manchen Handschriften. Auf die geschichtlichen Bücher folgen die Psalmen und die drei salomonischen Schriften; dann Jesaja, Jeremia, Daniel und Ezechiel; den Jeremia führt er so auf: Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ, ἐν ἑνὶ Ἱερεμία. Die ἐπιστολή ist ein angebliches Schreiben des Jeremia an die babylonischen Exulanten gegen den Götzendienst, welches sich in der Vulgata und bei Luther am Ende des Buches Baruch (als Kp. 6) findet, in alten Handschriften der LXX aber hinter den Klageliedern. Hier muss ihn auch Origenes schon gefunden haben, und das war auch in der LXX ohne Zweifel die ursprüngliche Stellung des Briefes. Der Brief ist entschieden unecht und wahrscheinlich schon ursprünglich griechisch geschrieben. Es ist möglich, dass es auch eine hebräische Uebersetzung desselben gab, und dass er in dieser zur Zeit des Origenes in einzelnen Handschriften des hebräischen Codex sich fand. Aber wahrscheinlicher ist doch wohl, dass Origenes ihn nur aus der LXX kannte, und dass er nur, weil er gewohnt war, ihn hier hinter den kanonischen Schriften Jeremia's zu lesen, dazu gekommen ist, ihn hier mit zu nennen, als befände er sich auch im Kanon der Hebräer. — Die 12 kleinen Propheten sind bei Eusebius nicht mitgenannt, was aber nur auf einem zufälligen Versehen, sei es des Eusebius selbst in der Mittheilung der Stelle des Origenes, oder eines alten Abschreibers des Eusebius beruhen kann; wie sich schon daraus ergibt, dass, während Origenes als die Zahl der Bücher ausdrücklich 22 angibt, in diesem Verzeichnisse ohne die 12 kleinen Propheten nur 21 herauskommen. Wahrscheinlich waren sie zwischen dem Hohenliede und dem Jesaja aufgeführt, wie es sich in Rufins Uebersetzung findet. Daniel ist zwischen Jeremia und Ezechiel aufgeführt. Hinter Ezechiel wird dann noch aufgeführt Hiob und darauf erst Esther, also letzteres nicht mit bei den geschichtlichen Büchern; was wohl daher zu erklären ist, dass über den geschichtlichen Charakter und auch wohl über die kanonische Autorität dieses Buches keine Einstimmigkeit herrschte, weder in der christlichen noch in der jüdischen Kirche.

Ausser dem Briefe des Jeremia nennt Origenes von unseren Apokryphen noch τὰ Μακκαβαϊκά, die er aber nicht nur ganz am Ende nennt, sondern auch von dem Vorhergehenden sondert durch: ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά, wodurch er sie als nicht zu der Zahl der Bücher des Kanons gehörend zu bezeichnen scheint, wie sie denn auch über die Zahl 22 hinausgehen würden, wenn nämlich die kleinen Propheten mitgerechnet werden. Die anderen Apokryphen nennt er hier gar nicht und schliesst sie dadurch stillschweigend vom Kanon der Hebräer aus. Ganz anders aber ist sein Verfahren in anderen Schriften, wo er nicht eigens darauf ausgeht, den Kanon nach der Ueberlieferung der Hebräer aufzuführen. Hier macht er ebenso wie Clemens Alex. von unsern Apokryphen in gleicher Weise Gebrauch wie von den Schriften des hebräischen Kanons und citirt wiederholt Stellen daraus als Aussprüche der Schrift und ähnlich.

So namentlich öfters aus dem Sirach und der Weisheit Salomo's (c. Cels. III, 72; VIII, 50 führt er diese Schriften als θεῖος λόγος an, wiewohl er Prolog. in Cant. sich so ausdrückt: „wir finden das nicht in den kanonischen Schriften ausser in dem Buche der Weisheit, das dem Salomo zugeschrieben wird, welches jedoch nicht bei Allen in Ansehen steht"), aus Baruch, aus den Büchern der Makkabäer (die er de Princip. II, 1 als scripturarum auctoritas anführt und ähnlich an andern Stellen). Für des Origenes Urtheil ist besonders wichtig die Epistola ad Africanum. Africanus hatte darauf hingewiesen, dass bei den Büchern Daniel und Esther im Hebräischen Manches fehle, was die LXX darbieten; dieses so wie überhaupt das Verhältniss des hebräischen Kanons zu den LXX erkennt Origenes an, aber er will jene bloss in den LXX sich befindenden Schriftstücke deshalb nicht verworfen haben; er macht es sich eigens zum Geschäft, namentlich die Geschichte der Susanne zu vertheidigen, wobei er meint, dass wohl erst die jüdischen Lehrer sie aus dem Kanon wieder entfernt hätten. So bemerkt er auch in Beziehung auf die Bücher Judith und Tobi, dass die Juden keinen Gebrauch davon machten, sie nicht einmal in ihren in hebräischer Sprache geschriebenen Apokryphen hätten; doch hat er gleichwohl nichts dagegen, dass die christlichen Gemeinden sich ihrer bedienen.

So scheint also Origenes mit einigem Schwanken im Allgemeinen doch in der Beziehung mit Tertullian übereinzustimmen, dass auch er die Entscheidung darüber, welchen Schriften und Schriftstücken aus der vor-christlichen jüdischen Litteratur kirchliche Geltung beizulegen sei, nicht allein von dem Bestande des hebräischen Kanons und dem Urtheile der jüdischen Schriftgelehrten zu der Zeit abhängig sein lässt.

Doch hat für die Folgezeit jenes von Origenes gegebene Verzeichniss des Kanons der Hebräer auch auf das Urtheil anderer kirchlichen Schriftsteller der griechischen Kirche, theilweise auch der lateinischen Kirche, wie es scheint, einen nicht unbedeutenden Einfluss geübt. Origenes hatte hier im Allgemeinen eben nur die im hebräischen Kanon enthaltenen Bücher aufgeführt und auch anderweitig darauf aufmerksam gemacht, dass manche Bestandtheile der LXX, wonach man das A. T. in der griechischen Kirche fast allein las, im hebräischen Kanon nicht enthalten seien. Eben darauf wurden die christlichen Lehrer wohl fortwährend von den jüdischen Gelehrten in ihren Streitigkeiten mit diesen hingewiesen. Daher finden wir denn auch, dass in den Verzeichnissen kanonischer Bücher bei griechischen Kirchenschriftstellern aus dem 4. Jahrhunderte und der nächstfolgenden Zeit, im Allgemeinen nur die Bestandtheile des hebräischen Kanons aufgeführt werden, nicht aber die selbständigen Schriften, welche nur in der LXX sich finden.

Siehe diese Verzeichnisse bei de Wette §. 26 Anm. a. Es sind folgende:

a) das des Concils von Laodicea (in Lydien c. 360), im 60. Canon;
b) in den Canones apostolici, im 85. Canon;
c) des Cyrill von Jerusalem († 386), in der 4. Katechese;
d) des Gregor von Nazianz in Kappadocien († 389), in seinen carminibus XXXIII;
e) in den Jambi ad Seleucum, aus demselben Zeitalter;
f) des Athanasius, Bischof von Alexandrien 326—373, in einem Fragmente einer Epistola paschalis;
g) in der Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς, auch wohl aus der alexandrinischen Kirche nach des Athanasius Zeit;
h) des Epiphanius, Bischof von Salamis († c. 402), an mehreren Stellen seiner Schriften.

Diese Verzeichnisse halten sich im Allgemeinen alle an den hebräischen Kanon und führen Bücher, die sich in diesem nicht finden, nicht als kanonische mit auf, nur mit Ausnahme des Briefes des Jeremia, den auch Origenes mit bei Jeremia nennt, und des Buches Baruch; diese werden ausdrücklich bei Jeremia mit aufgeführt, eben so wie die Klagelieder, in den Verzeichnissen des Conc. Laod., des Cyrill. Jerus., des Athanasius und der Synopsis. In anderen Verzeichnissen — Canon. apost., Gregor. Naz., Jambi ad Sel. — werden sie zwar nicht ausdrücklich genannt, aber eben so wenig die Klagelieder, so dass sich wohl annehmen lässt, dass, wie diese, so auch jene beiden Schriften mit unter Jeremia befasst sind. Dasselbe ist in einem Verzeichnisse des Epiphanius der Fall, De mens. et pond. c. 23, so wie ib. c. 4, obwohl er c. 5 bemerkt, dass „die Briefe Baruchs"

οὐ κεῖνται παρ' Ἑβραίοις. In einem anderen Verzeichnisse Haeres. VIII, 6 (Opp. I, 19) heisst es auch bei Epiphanius ohne weiteres: τὸν προφήτην Ἱερεμίαν μετὰ τῶν θρήνων καὶ ἐπιστολῶν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Βαρούχ. Dieses Buch Baruch und der Brief des Jeremia scheinen in diesem Zeitalter in der griechischen Kirche ziemlich allgemeine Anerkennung gefunden zu haben. Nur in den Can. Apost. werden mitten unter den kanonischen Büchern auch drei Bücher der Makkabäer mit aufgeführt, und ed. Coteler. auch das Buch Judith, beide aber in dieser Reihe in keinem der anderen Verzeichnisse. Dabei werden aber theilweise mehrere unserer Apokryphen als zum Lesen, namentlich für die Katechumenen und die Jugend nützlich bezeichnet. Zwar das Concil von Laodicea can. 59 verordnet, dass in der Gemeinde durchaus keine unkanonischen Bücher gelesen werden sollten, sondern nur die kanonischen des A. u. N. T.; und Cyrill v. Jerusalem warnt vor dem Lesen der nicht-kanonischen Bücher nachdrücklich, und will, dass die Bücher, welche von der Kirche nicht gelesen würden und allgemein anerkannt seien, auch nicht zu Hause sollten gelesen werden. Aber Athanasius, welcher zur Aufstellung seines Verzeichnisses dadurch veranlasst war, weil Einige sich unterfangen hatten, apokryphische Bücher zu verfertigen und mit den inspirirten Schriften zu vermischen, nimmt zwischen den kanonischen Büchern und den apokryphischen, d. i. den von Häretikern erdichteten und untergeschobenen noch eine Mittelklasse an, Lesebücher, ἀναγινωσκόμενα, die von den Vorfahren zum Lesen für die Katechumenen bestimmt seien; und in diese Klasse setzt er — und nach ihm die Synopsis — die Weisheit Salomo's, den Jesus Sirach, Judith, Tobi; die Synopsis ausserdem noch vier Bücher der Makkabäer und die Geschichte der Susanna, welche Athanasius nicht nennt. Die Canones apostolici sondern den Jesus Sirach zwar ausdrücklich von den kanonischen Büchern, bezeichnen ihn aber als eine Schrift, welche die Jugend lernen solle. Und Epiphanius, der Haer. VIII. den Sirach und die salomonische Weisheit als zwei für zweifelhaft gehaltene Bücher bezeichnet, und de mens. et pond. c. 4 als solche, die nicht zur Zahl der eigentlichen Schriften gerechnet werden, sagt doch an letzterer Stelle, dass sie nützlich seien. Auffallender ist, dass er an einer andern Stelle, Haer. 76, wo er erst im Allgemeinen die Bücher des A. T. bezeichnet und dann die des N. T. aufführt, in ununterbrochener Reihe hinter der Apokalypse die Weisheit Salomo's und Sirach's nennt, und dann diese mit den anderen unter der Bezeichnung „göttlicher Schriften" zusammenfasst, obwohl er auch hier dieselben von den Büchern des alttestamentlichen Kanons ausdrücklich gesondert hat. Auf beide Schriften, besonders auf die Weisheit, beruft Epiphanius sich auch an verschiedenen anderen Stellen, wie auf Aussprüche der Schrift, und eben so auch Athanasius, so wie selbst Cyrill von Jerusalem (s. Herbst Einl. I, 35 f.), so dass auch er in der Scheidung dieser Schriften von den kanonischen nicht überall so strenge verfährt, wie er in jenem Verzeichnisse fordert.

Zu beachten ist noch die Stellung der griechischen Kirche

in diesem Zeitalter zum Buche Esther. Man scheint hier nicht bloss zur Zeit des Melito und Origenes (s. oben S. 688 f.), sondern auch noch nach der Mitte des 4. Jahrhunderts, wo es in der jüdischen Kirche gewiss schon allgemein anerkannt war, Bedenken getragen zu haben, es zu den heiligen Schriften mit vollem kanonischem Ansehen zu rechnen, und das wohl ohne Zweifel mit aus Rücksicht auf den mit dem Christlichen so wenig harmonirenden Geist, welcher sich darin kund gibt.

Die Verzeichnisse des Concil. Laod., der Can. apost., des Cyrill. v. Jerus. und des Epiphanius führen es ohne weiteres mit unter den kanonischen Büchern auf. Dagegen in dem des Gregor v. Nazianz fehlt es ganz, und das wohl gewiss nicht durch ein zufälliges Versehen; denn in der Synopsis heisst es ausdrücklich, dass einige der Alten aussagten, dass dieses Buch bei den Hebräern als kanonisch gelte, ein Beweis, dass es damals in der Kirche, so weit dem Verfasser bekannt war, und wohl wenigstens in der alexandrinischen, im Allgemeinen nicht auf diese Weise betrachtet ward. Dazu stimmt auch Athanasius, der es nur in der Reihe der ἀναγινωσκόμενα nennt, nicht unter den kanonischen Büchern. Unter diesen wird es auch nicht in den Jambis mit aufgeführt; es heisst dort nur am Ende: diesem zählen Einige das Buch Esther bei.

Doch finden sich Spuren solcher Bedenklichkeit gegen dieses Buch nur in der griechischen Kirche, nicht in der lateinischen, wo es mit den übrigen Büchern des Kanons scheint ohne allen Widerspruch angenommen zu sein. Hier kamen aber neben den Schriften des hebräischen Kanons auch unsere Apokryphen in diesem Zeitalter zu anerkanntem kanonischem Ansehen. Wir finden indessen auch seit der Mitte des 4. Jahrhunderts bis zum Anfange des 5. Verzeichnisse der kanonischen Schriften, worin zwischen beiden Klassen ausdrücklich unterschieden und nur den Bestandtheilen des hebräischen Kanons kanonische Autorität zuerkannt wird. Es sind dieses die Verzeichnisse dreier Männer, die sich in ihren theologischen und exegetischen Studien vielfach mit griechischen Kirchenlehrern beschäftigten, namentlich mit Origenes, und sich auch in ihrem Kanon des A. T. an ihn anschliessen: Hilarius, Rufinus, Hieronymus (s. de Wette §. 27 Anm. b).

1) Hilarius Pictaviensis († 368) in seiner Bearbeitung der Psalmen, Prolog. p. 8; er führt die kanonischen Bücher des A. T. als 22 Bücher auf, ganz in derselben Reihenfolge wie Origenes, dessen Verzeichniss er offenbar vor Augen gehabt hat; bei Jeremia nennt auch er zugleich mit den Klageliedern den Brief. Er fügt am Schlusse noch hinzu, dass Einige

auch noch die Bücher Judith und Tobi mitzählten, und so 24 Bücher, nach der Zahl der Buchstaben des griechischen Alphabets, erhielten.

2) Rufinus, Presbyter von Aquileja († c. 411) in seiner Expositio Symboli apostolici. Er will hier die vom heiligen Geiste inspirirten Schriften nach der Ueberlieferung in der Kirche verzeichnen, und nennt hier vom A. T. die sämmtlichen Bücher des hebräischen Kanons, wobei er die Klagelieder nicht besonders mit aufführt, sondern sie ohne Weiteres mit unter Jeremia befasst, und so wohl höchst wahrscheinlich auch den Brief des Jeremia. In Beziehung auf diese Schriften sagt er: haec sunt, quae patres intra Canonem incluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Dann führt er aber eine zweite Klasse von Büchern auf, libri, qui non canonici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt — entsprechend den Lesebüchern bei Athanasius; als solche nennt er von unsern alttestamentlichen Apokryphen die salomonische Weisheit, den Jesus Sirach, Tobi, Judith und die Bücher der Makkabäer: quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Von ihnen unterscheidet er dann noch die scripturas apocryphas, quas in ecclesiis legi noluerunt.

3) Hieronymus († 420) gibt im Prologus galeatus in libros Regum ein Verzeichniss der alttestamentlichen Bücher nach der Eintheilung in Gesetz, Propheten und Hagiographen, als 22 Bücher, indem Ruth ausdrücklich mit den Richtern als ein Buch gezählt wird, und die Klagelieder stillschweigend mit dem Jeremia; wobei er aber bemerkt, dass Einige Ruth und Klagelieder als besondere Schriften unter die Hagiographen schrieben, und so 24 Bücher erhielten (der Brief Jeremia's wird nicht berücksichtigt). Er macht dann geltend: quidquid extra hos est, inter Apocrypha esse ponendum; wobei er aber, wie schon bemerkt (S. 677), den Begriff der Apokryphen in einem umfassenderen und milderen Sinne nimmt, als z. B. Rufin, so dass darunter auch die libri ecclesiastici des letzteren mit begriffen werden als solche Bücher, die dienlich seien zwar nicht ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam, wohl aber ad aedificationem plebis, wie er sich in der Vorrede zu den salomonischen Schriften ausdrückt. Als solche nennt er im Prol. gal. die salomonische Weisheit, Jesus Sirach, Judith, Tobi und den Pastor, nachher auch die beiden Bücher der Makkabäer. Welches Buch Hieronymus unter dem Pastor versteht, ist streitig. Augusti (§. 54) und Bertholdt (III, 1006) meinen, das 3. Buch Esra (= den griechischen Esra), welches auch den Titel ἱερεύς hat, wovon man meint, dass Pastor Uebersetzung sei; doch ist mir wahrscheinlicher, wie auch gewöhnlich angenommen wird, dass der sogenannte Pastor des Hermas gemeint ist, den auch Rufin und Athanasius mit unter den libri ecclesiastici, ἀναγινωσκόμενα aufführen.

In derselben Weise wie im Prol. gal. führt Hieronymus die 22 Bücher des hebräischen Kanons auch auf, und zwar ohne die Apokryphen zu erwähnen, in der Bibliotheca divina und in der Epistola ad Paulinum (s. Christ. Frid. Schmid Historia antiqua et vindicatio Canonis. 1775. p. 165 f.); und in der schon angeführten Stelle der Praefatio in libros Salo-

monis spricht er auch in gleicher Weise, wie in jenem Verzeichnisse, von der untergeordneten Bedeutung der Bücher Weisheit, Sirach, Judith, Tobi und der Makkabäer im Verhältniss zu den kanonischen Büchern.

Aber auch selbst Hieronymus führt anderswo in seinen Werken, besonders den späteren Stellen aus verschiedenen unserer Apokryphen unbedenklich an, in ganz entsprechender Weise wie Stellen aus den Büchern des hebräischen Kanons und neben ihnen, als Aussprüche der Schrift, und ähnlich;*) und vielleicht sind darauf die Beschlüsse der inzwischen stattgefundenen afrikanischen Synoden von Einfluss gewesen, durch welche die Annahme dieser Schriften förmlich sanctionirt ward; s. de Wette §. 27a.

So zuerst auf dem Concil zu Hippo Regius in Numidien 393. Hier wird im 36. Kanon zuerst verordnet, dass in der Kirche unter dem Namen göttlicher Schriften nichts gelesen werden solle, als die scripturae canonicae, und dann werden die kanonischen Schriften einzeln namentlich aufgeführt, und hier beim A. T. unsere Apokryphen mitten unter den Büchern des hebräischen Kanons; so die Weisheit Salomo's und Jesus Sirach (welche beide als kanonisch angesehen und mit den Sprüchen, dem Prediger und dem Hohenliede ohne weiteres zusammengefasst werden als Salomonis libri quinque), die Bücher Tobi und Judith (zwischen Ezechiel und Esther) und zwei Bücher der Makkabäer (hinter Esra).

Dieser Beschluss wurde auf der 4 Jahre später zu Karthago gehaltenen Synode — der 3. karthaginiensischen 397 — wiederholt und bestätigt. Auf beiden Synoden war Augustinus — Presbyter und seit 395 Bischof von Hippo Regius — anwesend und besonders thätig und von grossem Einflusse. Aus seinen Aeusserungen, namentlich in dem bald nach jenen Synoden geschriebenen Werke De doctrina Christiana II, 8, erhellt auch, nach welchen Grundsätzen man bei der Festsetzung des Kanons verfuhr. Er will, dass man bei dem Urtheile hierüber dem Ansehen möglichst vieler katholischer Gemeinden folgen solle, und daher nächst den allgemein anerkannten Schriften denjenigen den Vorzug geben, welche von den meisten und von den angesehensten Gemeinden angenommen würden. Er führt dann die einzelnen kanonischen Bücher auf, zuerst die des alttestamentlichen Kanons, und hier ganz dieselben, wie jene beiden Synoden; dabei rechtfertigt er es, dass die Weisheit Salomo's und der Jesus Sirach (bei ihm Ecclesiasticus) mit unter die prophetischen Schriften gezählt würden, da sie ein solches Ansehen verdienten, obwohl ihm nicht unbekannt ist, dass sie nicht von Salomo verfasst seien, sondern von Jesus Sirach (was er auch in Beziehung auf die Weisheit aussagt), und nur wegen einer gewissen Aehnlichkeit salomonisch genannt werden (de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur). Eben so billigt er contra Gaudent. I, 31, dass

*) S. Herbst Einl. I. S. 36f. u. Welte's Anm. dazu.

die Kirche die Bücher der Makkabäer annehme, ungeachtet die Juden sie nicht hätten.

Der Beschluss jener beiden afrikanischen Synoden übrigens wurde auf der 5. karthaginiensischen 419, an der Augustin gleichfalls Theil nahm, nochmals wiederholt, und dabei beschlossen, die Bestätigung des römischen Bischofes und anderer Bischöfe dafür nachzusuchen, die ohne Zweifel auch nicht ausgeblieben ist. Schon etwas früher, 405, hatte der römische Bischof Innocenz I. dem Bischofe Exsuperius von Toulouse auf dessen Wunsch in einem Schreiben ein Verzeichniss der in den Kanon aufgenommenen Bücher mitgetheilt, welches ganz mit den Beschlüssen jener beiden ersteren afrikanischen Synoden übereinstimmt; und ebenso auch ein Verzeichniss des römischen Bischofes Gelasius I., welches auf einer Synode zu Rom 494 angefertigt sein soll.

So war also in der abendländischen Kirche die besonders durch Augustin geltend gemachte Einreihung unserer Apokryphen in den alttestamentlichen Kanon und die Gleichstellung derselben mit den Bestandtheilen des hebräischen Kanons durch authentische Erklärungen sanctionirt, und der Gebrauch derselben ward natürlich sehr dadurch begünstigt, dass die Bücher sich in der alten aus der LXX angefertigten lateinischen Uebersetzung, der sogenannten Itala, eben so wie in der LXX selbst mitten unter den Bestandtheilen des hebräischen Kanons befanden. Aber ein Gegengewicht hiergegen bildeten doch im Abendlande selbst die Verzeichnisse des Hilarius, des Rufinus und besonders des durch seine Gelehrsamkeit in so grossem Ansehen stehenden Hieronymus: diese bewirkten, dass die Apokryphen auch im Abendlande für die folgenden Jahrhunderte nicht zu einem allgemein anerkannten kanonischen Ansehen gelangten, und dass, wenn sie auch von den Meisten auf unbefangene Weise in gleicher Art wie die Schriften des hebräischen Kanons benutzt wurden, doch bei den gelehrteren kirchlichen Schriftstellern, welche die Werke der älteren Kirchenväter lasen, auch bei solchen, welche, was fast bei allen der Fall war, schon aus Mangel an Kenntniss des Hebräischen sich mit dem A. T. nicht in der Ursprache beschäftigten, ein Bewusstsein von dem Unterschiede der Apokryphen von den Bestandtheilen des hebräischen Kanons sich erhielt.

So finden wir, dass Cassiodorus de divin. lection. c. 12f. die Zählungen der alttestamentlichen Bücher nach beiden Kirchenlehrern, nach Hieronymus und Augustin, neben einander hinstellt, und dass Gregor d. Gr. (590—604) glaubt sich entschuldigen zu müssen, indem er ein Zeugniss

aus 1. Makk. als einem nicht kanonischen Buche anführe (Moral. in Job. XIX, 17: non inordinate agimus, si ex libris non canonicis, sed tamen ad aedificationem editis testimonium proferamus). Ebenso finden wir aber auch noch später, dass manche der angesehensten Theologen der abendländischen Kirche im Mittelalter bis zur Reformation hin die Apokryphen in derselben Weise betrachten, wie Hieronymus, indem sie entweder nur 22 Bücher des A. T. zählen, oder jene Bücher ausdrücklich als solche bezeichnen, die zwar zum Lesen nützlich, aber nicht im Kanon befindlich seien, auf den Unterschied zwischen ihnen und den kanonischen Büchern hinweisen oder aus ihnen entlehnte Zeugnisse nicht als beweisend gelten lassen wollen. So unter andern aus dem 8. Jahrhundert Beda Venerabilis und Alcuin, aus dem 9. Jahrhundert Rabanus Maurus, aus dem 9—10. Notker, Abt von St. Gallen (s. bei Keil S. 631), aus dem 12. der Abt Peter v. Clugny, Hugo und Richard v. St. Victor, Rupert v. Deuz, Johann v. Salisbury, aus dem 13. Hugo Carensis,*) aus dem 14. Nicolaus Lyranus,**) aus dem 15. Antoninus, Erzbischof v. Florenz, und noch aus dem 16. Jahrhundert Cardinal Franz Ximenes, Erzbischof v. Toledo, Johannes Pico von Mirandola, Faber Stapulensis, Cardinal Cajetan († 1534),***) Santes Pagninus († 1541) u. A.; s. darüber Joh. Gerhard Loci theol. Tom. II. loc. 1 c. 6. §. 90—96 und Keerl a. a. O. S. 140—144.

Ich bemerke noch, dass man sich für die kanonische Geltung der Apokryphen in der katholischen Kirche später wohl auf das florentinische Concil (1439) berufen hat, welches in seinem 7. Decrete ein Verzeichniss der biblischen Bücher gegeben habe und darin auch die Apokryphen als kanonische Bücher aufführe. Doch lässt sich aus äusseren Gründen sehr wahrscheinlich machen, dass dieses 7. Decret, welches Niemand vor dem tridentiner Concil kennt, nicht echt ist, sondern erst in späterer Zeit zu Gunsten der Apokryphen interpolirt; s. Keerl a. a. O. S. 150f.

Das Ergebniss aus dem Bisherigen ist demnach dieses, dass, wenn auch im Abendlande seit dem 4. Jahrhunderte die Apo-

*) Prolog. in Josuam: restant apocrypha: Jesus, Sapientia, Pastor et Maccabaeorum libri, Judith atque Tobiae; hi quia sunt dubii, sub canone non numerantur etc.

**) In einem seiner Postillae perpetuae in Biblia voranstehenden Aufsatze De libris Bibliae canonicis et non canonicis tadelt er es, dass man die apokryphischen Bücher nicht von den kanonischen unterscheide, wobei er dieselben nach Hieronymus aufzählt und ihr Verhältniss zu einander nach demselben Kirchenvater und nach Rufin bestimmt: nam canonici sunt confecti spiritu sancto dictante, non canonici autem sive apocryphi nescitur quo tempore quibusve auctoribus sint editi etc.; s. Gieseler K. Gesch. II, 3, S. 238; 2. Aufl. S. 270.

***) In der Dedication seines Commentars über das A. T. an den Papst Clemens VII. preist er das grosse Verdienst des Hieronymus namentlich auch in der Beziehung, dass er zwischen den kanonischen und nicht-kanonischen Büchern geschieden habe, und anderswo fordert er, dass die Aussagen sowohl der Concilien, als der Gelehrten auf des Hieronymus Regel zurückzuführen seien.

kryphen vielfach ganz in gleicher Weise wie die Bestandtheile des hebräischen Kanons gebraucht wurden, doch die Ansicht in der Beziehung frei blieb, und auch den betreffenden Beschlüssen der afrikanischen Synoden und den Bestimmungen der römischen Bischöfe aus dem 5. Jahrhundert keine allgemein gültige bindende Autorität beigelegt ward.

In der griechischen Kirche wurde in der Beziehung in diesem Zeitraume an den Festsetzungen des Concils von Laodicea und der Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts nichts geändert. Bis zur Zeit der Reformation blieb sie dabei, wo es auf genauere Bestimmung ankam, nur die Bücher des hebräischen Kanons als kanonisch anzuerkennen.

Johannes Damascenus (c. 720) de fide orthod. IV, 18 führt als alttestamentliche Schriften nur die 22 Bücher des hebräischen Kanons auf, und sagt dann von der Weisheit Salomo's und dem Sirach, dass sie zwar trefflich und schön seien (ἐνάρεται καὶ καλαὶ), aber nicht mitgezählt würden. Und ein Verzeichniss, welches sich am Ende der Chronographie des constantinopolitanischen Patriarchen Nicephorus († 828) findet, welches er aber vielleicht schon vorgefunden hat, führt als göttliche, kanonische, von der Kirche angenommene Schriften auch nur die 22 Bücher des hebräischen Kanons auf — nur unter ihnen statt des Buches Esther den Baruch —, unsere anderen Apokryphen nebst dem Buche Esther als eine zweite Klasse, von Antilegomenen, die von der Kirche nicht angenommen würden.

In der protestantischen Kirche sind die Apokryphen — die bloss in der LXX und Vulgata, nicht aber im hebräischen Kanon enthaltenen Schriften und Schriftstücke — von Anfang an von den Bestandtheilen des hebräischen Kanons gesondert worden.

Schon Andreas Bodenstein (Karlstadt) in seiner Schrift: De canonicis scripturis libellus. Wittenb. 1520 (Abgedr. bei Credner Zur Gesch. d. Kanons 1847 S. 291 ff.) macht, indem er auf das Verzeichniss des Hieronymus in Vergleich mit dem des Augustinus zurückgeht, auf den Unterschied aufmerksam, und nennt die im hebräischen Kanon nicht enthaltenen Schriften und Schriftstücke Apokryphen, macht aber unter ihnen selbst einen Unterschied, indem er die Bücher Weisheit, Jesus Sirach, Judith, Tobi und die beiden Bücher der Makkabäer einfach als Apokryphen bezeichnet, als welche seien extra canonem Hebraeorum, tamen hagiographi; dagegen das 3. u. 4. Buch Esra, den Baruch, das Gebet des Manasse und die Zusätze zum Buche Daniel als plane apocryphos. Doch hat diese Schrift Karlstadts auf das Urtheil der Protestanten überhaupt nicht viel Einfluss geübt.

Luther selbst hat die Apokryphen (nur nicht das 3. und 4. Buch Esra) ebenso wie die hebräischen Bücher ursprünglich meistens einzeln übersetzt. In den ersten protestantischen Ausgaben der gesammten deutschen Bibel (Zürich, Worms und Strassburg $15\frac{29}{30}$) finden sich diese Bücher nach der Uebersetzung des Leo Judä, und sind bezeichnet als die Bücher, die bei den Alten unter biblischer Geschrift nicht gezählt seien, auch bei den Hebräern nicht gefunden würden. Dieselbe Ueberschrift, nur mit Vorausschickung noch der Benennung Apocrypha, haben die Bücher in der Frankfurter Ausgabe von 1534, worin diejenigen derselben, die Luther bisher schon einzeln übersetzt hatte, nach dessen Uebersetzung aufgenommen, und nur die übrigen nach der des Leo Judä beibehalten sind. Noch in demselben Jahre erschien zu Wittenberg die erste von Luther selbst besorgte vollständige deutsche Bibel, welche diese Schriften und Schriftstücke sämmtlich nach Luthers eigener Uebersetzung enthält (nämlich Judith, Weisheit, Tobi, Sirach, Baruch, 1. u. 2. Makkabäer, die griechischen Zusätze zu Esther und Daniel, und das Gebet Manasse's), hinter den Büchern des hebräischen Kanons und mit der Ueberschrift: „Apokrypha. Das sind Bücher, so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind." Weiter hat Luther sich über die Gesammtheit dieser Schriften und Schriftstücke nicht ausgesprochen, sondern nur über die einzelnen in den besonderen Vorreden zu ihnen (W. A. Thl. XIV). Das Urtheil über ihren Werth lautet in Bezug auf die einzelnen verschieden; doch zeigen seine Aeusserungen, wie weit er davon entfernt ist, ihnen allen Werth für die christliche Kirche abzusprechen, ja wie er geneigt ist, einzelne derselben den kanonischen Büchern des A. T. fast gleichzustellen, und wie er sie selbst höher stellt, als z. B. das Buch Esther, wenn er sie auch von den kanonischen Büchern sondert und im Allgemeinen unter diese stellt.

Besonders günstig spricht er über 1. Makk. „Diss Buch ist auch derer eins, die man nicht in die Ebräische Biblien zählet. Wiewol es fast eine gleiche Weise hält mit Reden und Worten, wie andere der heiligen Schrift Bücher, und nicht unwürdig gewest wäre hineinzurechnen, weil es ein sehr nöthig und nützlich Buch ist, zu verstehen den Propheten Daniel im 11. Cap." Viel ungünstiger aber, und mit Recht, über 2. Makk.: „Summa: so billig das erste Buch sollte in die Zahl der hei-

ligen Schrift genommen sein, so billig ist diss andre Buch herausgeworfen, obwol etwas Gutes drinnen stehet. Es sei aber Alles dem frommen Leser befohlen und heimgestellet zu urtheilen und zu erkennen." Ueber das Buch Judith billigt er die Ansicht, dass dasselbe keine Geschichte sei, sondern ein Gedicht, vielleicht zur öffentlichen dramatischen Aufführung; es sei aber „ein geistlich schön Gedicht eines heiligen geistreichen Mannes, der darinnen habe wollen mahlen und vorbilden des ganzen jüdischen Volks Glück und Sieg wider alle ihre Feinde;" es sei „ein fein, gut, heilig, nützlich Buch, uns Christen wohl zu lesen". In gleicher Weise urtheilt er über das Buch Tobi: „Ists eine Geschichte, so ists eine feine heilige Geschichte. Ists aber ein Gedichte, so ists wahrlich auch ein recht schön, heilsam, nützlich Gedichte und Spiel eines geistreichen Poeten"; „Judith gibt eine gute, ernste, tapffere Tragödie; so gibt Tobias eine feine, liebliche, gottselige Comödie". „Darum ist das Buch uns Christen auch nützlich und gut zu lesen, als eines feinen Ebräischen Poeten, der keine leichtfertige, sondern die rechten Sachen handeln, und aus der maassen christlich treibet und beschreibet." Viel ungünstiger ist sein Urtheil über das Buch Baruch: „Sehr geringe ist diss Buch, wer auch der gute Baruch ist. Denn es ist nicht gläublich, dass St. Jeremiä Diener, der auch Baruch heisst (dem auch diese Epistel zugemessen wird), nicht sollte höher und reicher im Geiste sein, weder dieser Baruch ist. Es trift darzu die Zahl der Jahre mit den Historien nicht ein. Dass ich gar nahe ihn hätte mit dem 3. und 4. Buche Esra lassen hinstreichen. Denn dieselben zwei Bücher Esra haben wir schlechts nicht wollen verdeutschen, weil sogar nichts drinnen ist, dass man nicht besser in Aesopo oder noch geringern Büchern kann finden. — Baruch lassen wir mitlaufen unter diesem Haufen, weil er wider die Abgötterey so hart schreibet, und Mosis Gesetz fürhält." In der Vorrede „auf die Stücke Esther und Daniel" sagt er: „Hier folgen etliche Stücke, so wir im Propheten Daniel und im Buch Esther nicht haben wollen verdeutschen. Denn wir haben solche Kornblumen, weil sie im Ebräischen Daniel und Esther nicht stehen, ausgerauft, und doch, dass sie nicht verdürben, hier in sonderliche Würzgärtlein oder Beete gesetzt, weil dennoch viel Gutes . . . drinnen gefunden wird"; worauf er noch bemerkt, dass der Text der Susannä, des Bel, Habacuc und Drachens auch schönen geistlichen Gedichten gleich sehe, wie Judith und Tobias. — Von Jesus Sirach sagt er, es sei „von den alten Vätern nicht in der Zahl der heiligen Schrift, sondern als sonst ein gut fein Buch eines weisen Mannes gehalten, dabey wirs auch lassen bleiben"; es sei „in diesem Buche nicht ein ordentlich Stück auf das andere gefasset, als eines Meisters Werk, sondern aus mancherlei Meistern und Büchern gezogen und durch einander gemenget, wie eine Biene aus mancherlei Blumen ihr Säftlein säuget und in einander menget"; es sei „ein nützlich Buch für den gemeinen Mann: denn auch all sein Fleiss ist, dass er einen Bürger oder Hausvater gottsfürchtig, fromm und klug mache , dass man's wol möchte nennen ein Buch von der Hauszucht oder von den Tugenden eines frommen Hausherrn, welches auch die rechte geistliche Zucht ist und heissen sollte." Dazu

vgl. De servo arbitrio an Erasmus v. J. 1526 (W. A. XVIII, 2188f.), wo er in Beziehung auf ein Citat, welches Erasmus aus Jesus Sirach anführt, sagt: „Wiewol ich das Buch möchte verwerfen, als das nicht im Canon ist; doch will ich es dieweil annehmen, damit wir nicht die Zeit verlieren und hie erst auf die Frage kommen, was in dem Canon der Jüden stehe oder nicht". — Endlich über das Buch der Weisheit sagt er unter anderm, es sei lange „im Zank gestanden, obs unter die Bücher der heiligen Schrift des A. T. zu rechnen sein sollte oder nicht"; er meint, die Alten hätten „nicht ohne grosse Ursache" den Philonem für dieses Buchs Meister gehalten; es sei aber „viel gutes Dings drinnen und wohl werth, dass mans lese. Sonderlich aber sollten es lesen die grossen Hannsen, so wider ihre Unterthanen toben und wider die Unschuldigen um Gottes Worts willen wüten". „Und gefället mir das aus der maassen wohl drinnen, dass er das Wort Gottes so hoch rühmet und Alles dem Worte zuschreibet, was Gott je Wunders gethan hat, beyde an den Feinden und an seinen Heiligen." Es sei das Buch eine rechte Auslegung und Exempel des ersten Gebots, „denn hier siehest du, dass er durch und durch lehret Gott fürchten und vertrauen; schreckt diejenigen mit Exempeln göttlichen Zorns, so sich nicht fürchten und Gott verachten; wiederum tröstet diejenigen mit Exempeln göttlicher Gnade, so ihm gläuben und trauen: welches nichts anders ist, denn der rechte Verstand des ersten Gebots."

Den gleichen Platz, wie in der Lutherschen Uebersetzung hinter den Büchern des hebräischen Kanons, erhielten diese Schriften auch in den anderen protestantischen Bibelübersetzungen, nicht bloss in lutherischen, sondern auch in reformirten, wie in der deutsch-schweizerischen, der holländischen und englischen.

Im Gegensatze gegen dieses sondernde und unterscheidende Verfahren von Seiten der Protestanten, die, entsprechend der Stellung der Apokryphen in ihren Bibelübersetzungen, diese Bücher zwar als zum Lesen auch für die Christen nützlich und erbaulich betrachteten, aber sie doch, wie Hieronymus, Athanasius u. A. vom eigentlichen Kanon ausschlossen und ihnen selbständige Autorität zur Erweisung von Glaubenssätzen nicht zuerkannten, fing man in der katholischen Kirche an, bestimmter zur Augustinschen Ansicht sich zu bekennen und, gemäss den Beschlüssen der afrikanischen Synoden und den Bestimmungen der römischen Bischöfe, die Apokryphen den Bestandtheilen des hebräischen Kanons ganz an Ansehen gleichzustellen; wozu man um so eher geneigt sein konnte, da diese Bücher in der authentischen Bibelübersetzung, der Vulgata, eben so wie in der LXX sich mitten unter den anderen befanden. So

rechnet schon eine 1528 zu Paris gegen Luther und dessen Anhänger gehaltene Synode (gewöhnlich Synode von Sens genannt) in ihrem 4. Decrete die Apokryphen mit zum Kanon; doch konnte dieses Concil auf eine allgemeine Autorität nicht Anspruch machen. Anders aber war es mit dem von der katholischen Kirche als ein allgemeines betrachteten tridentiner Concil, durch welches überhaupt erst die Lehre der katholischen Kirche im Gegensatze gegen die von den Protestanten bekannte abgeschlossen und fixirt ward. Hinsichtlich des Kanons machten sich im Anfange verschiedene Ansichten geltend, indem einige der Anwesenden darauf antrugen, man solle in der Bibel zwei Klassen von Schriften aufstellen, und in die erste nur diejenigen Bücher aufnehmen, die allezeit ohne Widerspruch angenommen seien, in die zweite aber die übrigen setzen, die früher wohl verworfen oder bezweifelt seien. Diese aber drangen nicht durch, sondern es siegte die Meinung derjenigen, welche riethen, die heiligen Bücher ohne Unterschied in Eine Reihe zu setzen. Die vierte Sitzung (am 8. April 1546) stellte ein namentliches Verzeichniss der sämmtlichen Bücher der Schrift A. u. N. T. auf, worin beim A. T. auch die von Hieronymus als Apokryphen bezeichneten, im hebräischen Kanon nicht enthaltenen Bücher mitten unter den Schriften des hebräischen Kanons aufgeführt werden, und sprach das Anathema über diejenigen aus, welche nicht diese sämmtlichen Bücher mit allen ihren Theilen, wie man in der katholischen Kirche gewohnt sei sie zu lesen und wie sie in der Vulgata enthalten seien (also auch die apokryphischen Zusätze zu den Büchern Esther und Daniel) als heilig und kanonisch annehmen würden.

Demgemäss erkennt seitdem die katholische Kirche beim A. T. ausser den Bestandtheilen des hebräischen Kanons noch als kanonisch an: 1) Das Buch Baruch, mit dem Briefe des Jeremia; 2) den Jesus Sirach; 3) die Weisheit Salomo's; 4) das Buch Tobi; 5) das Buch Judith; 6) 2 Bücher der Makkabäer; 7) die Zusätze zum Buch Esther Kp. 10, 4—16, 24; 8) die Zusätze zum Buche Daniel, nämlich a) das Gebet des Azarja und den Gesang der drei Männer — Gefährten des Daniel — im Feuerofen, Vulg. Dan. 3, 24—90, b) die Erzählung von der Susanne, Dan. Kp. 13, c) die Erzählung vom Bel und vom Drachen zu Babel, Dan. Kp. 14. Der Vulgata sind ausserdem gewöhnlich noch beigedruckt: a) das Gebet des Manasse, welches auch in der Lutherschen Uebersetzung bei den Apokryphen mit aufgenommen ist, obwohl es sich nicht einmal in der LXX, sondern nur im Lateinischen findet; b) das 3. und das 4. Buch Esra, die sich auch in den

ersten protestantischen Ausgaben der deutschen Bibel, jedoch nicht in den von Luther besorgten, finden. Doch sind diese 3 Schriften im Verzeichniss des tridentiner Concils nicht mit aufgeführt und haben auch in der katholischen Kirche selbst nicht das Ansehen kanonischer Bücher.

Hinsichtlich der anderen vom tridentiner Concil angenommenen alttestamentlichen Bücher haben zwar später einige katholische Theologen wiederum eine Scheidung geltend machen wollen zwischen den Bestandtheilen des hebräischen Kanons und den im hebräischen Kanon nicht befindlichen Schriften und Schriftstücken, indem sie die ersteren als den ersten Kanon, als die protokanonischen Bücher bezeichnen, die letzteren aber als den zweiten Kanon, die deuterokanonischen Bücher, und dabei die letzteren den ersteren auch an Ansehen nicht gleichgestellt wissen wollen. So Sixtus Senensis (Biblioth. sancta 1566), Bernh. Lamy (Lehrer der Theologie am Seminar zu Grenoble † 1715, in seinem Apparatus ad Biblia 1687 L. II. c. 5: idcirco libri, qui in secundo canone sunt, licet conjuncti cum ceteris primi ordinis, tamen non sunt ejusdem auctoritatis), Jahn u. A. Aber dieses ist sicher nicht im Sinne des tridentiner Concils und steht daher einem katholischen Theologen nicht frei, wie das auch andere katholische Theologen, und vom Standpunkte ihrer authentischen Kirchenlehre mit Recht, geltend gemacht haben, wie namentlich Welte („Ueber das kirchliche Ansehen der deuterokanonischen Bücher" in der Tübg. Quartalschr. 1839. H. 2. S. 230 ff., und derselbe in Herbsts Einl. II, 3. S. 1 ff.), auch Scholz Einl. I, 263.

Der durch das tridentiner Concil gefasste Beschluss und die Streitigkeiten darüber mit der protestantischen Kirche blieben nun auch nicht ohne Einfluss auf die Umwandlung der Vorstellung der griechischen Kirche zu Gunsten der Apokryphen, und auf die förmliche Aufnahme derselben in ihren Kanon, jedoch erst im folgenden Jahrhunderte.

Noch im Jahre 1625 macht der alexandrinische Geistliche Metrophanes Kritopulus in seiner Confessio c. 7, mit Berufung auf Johannes Damascenus geltend, dass die Kirche die Bücher, welche Einige mit zur heiligen Schrift zählen wollten, Tobi, Judith, Weisheit, Sirach, Baruch und die Makkabäer, niemals als kanonische und authentische Schriften angenommen habe, obwohl sie nicht zu verwerfen seien, da viel Moralisches, sehr Lobenswerthes darin enthalten sei. In demselben Sinne erklärt sich der der reformirten Kirche zugethane Patriarch von Constantinopel Cyrillus Lukaris in seiner Confessio (1629), interrogat. 3, indem er als die kanonischen Bücher des A. T. die 22 von der laodicenischen Synode aufgeführten Schriften des hebräischen Kanons nennt, und im Gegensatze gegen diese sagt, dass die sogenannten Apokryphen deshalb so hiessen, weil sie nicht von dem heiligen Geiste die gleiche Bewährung haben, wie die eigentlich und zuverlässig kanonischen Bücher. — Im Gegensatze gegen die Calvinisten besonders wurden im Jahre 1672 zwei Synoden gehalten, zu

Constantinopel und zu Jerusalem, die beide sich auch über die alttestamentlichen Apokryphen erklärt haben. In der Erklärung der ersteren aber heisst es nur, dass diese Schriften, als die in den Verzeichnissen früherer heiliger Schriftsteller nicht mitaufgeführten Bücher des A. T., deshalb nicht völlig zu verwerfen seien, sondern καλὰ καὶ ἐπενάρετα genannt würden (von Joh. Damasc.). Aber die von der Synode zu Jerusalem abgegebene, vom Patriarchen von Jerusalem Dositheus verfasste Confession (Confessio Dosithei) spricht ansdrücklich aus, dass diese Schriften — die salomonische Weisheit, die Bücher Judith und Tobi, die Geschichte vom Drachen und von der Susanna, die Bücher der Makkabäer und Sirach — ebenfalls als echte Bestandtheile der göttlichen Schrift und als kanonische Bücher zu betrachten seien, und rügt es — als Unwissenheit oder Bosheit —, dass Cyrillus Lukaris dieselben als Apokryphen bezeichnet habe. Es lässt sich nicht zweifeln, dass auf diese Erklärung, die mit den bisherigen Feststellungen der griechischen Kirche in völligem Widerspruche steht, die Beschlussnahme der römisch-katholischen Kirche auf dem tridentiner Concil und der auf der Synode zu Jerusalem vorwaltende Gegensatz gegen die Einwirkung der protestantischen Kirche von wesentlichem Einflusse gewesen ist. Seitdem aber scheint sich die allgemeine Anerkennung dieser Schriften als kanonischer Bestandtheile der heiligen Schrift in der griechischen Kirche immer mehr befestigt zu haben, wie sie denn in den letzten Jahrzehenden von Seiten dieser Kirche im Gegensatze gegen die protestantische Kirche, sowie gegen die Verbreitung von Bibeln ohne die Apokryphen mit entschiedenem Nachdrucke geltend gemacht ist.

In der protestantischen Kirche selbst aber hat sich im Gegensatze gegen die katholische Kirche in Beziehung auf die Apokryphen später theilweise eine viel strengere exclusivere Ansicht geltend gemacht, als im Anfange und im Allgemeinen in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation herrschend war. Von den protestantischen Bekenntnissschriften geben die der lutherischen Kirche weder Verzeichnisse der kanonischen Bücher der heiligen Schrift, noch sprechen sie sich irgendwie über das Verhältniss der Apokryphen zum Kanon aus. In der Apologie der Augsb. Conf. finden sich zweimal Stellen aus ihnen (aus Tobi u. 2. Makk.) angeführt, ohne dass diese Schriften bestimmt verworfen werden.*) Die nachmaligen orthodoxen lutherischen Dogmatiker haben den in der lutherischen Bibel angedeuteten Unterschied zwischen den Apokryphen und den Schriften des hebräischen Kanons festgehalten, und legen den ersteren zur Begründung von Glaubenslehren kein selbständiges Ansehen bei, jedoch ohne ihnen einen ge-

*) S. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1853. 2. S. 280.

wissen Werth für die Belehrung und Erbauung auch des christlichen Volkes abzusprechen. Eben so wenig thun dieses im Allgemeinen die reformirten Dogmatiker. Die englisch-bischöfliche Kirche hat sogar aus den Apokryphen kirchliche Lectionen für den gottesdienstlichen Gebrauch an Wochentagen ausgezogen. Mehrere der reformirten Bekenntnisschriften sprechen sich auch über den Gegenstand ausdrücklich aus, indem sie Verzeichnisse der biblischen Bücher geben und hier beim A. T. von den Bestandtheilen des hebräischen Kanons die Apokryphen sondern, und darauf dringen, dass den letzteren ein selbständiges kanonisches Ansehen nicht beigelegt werden dürfe, dabei aber aussagen, dass sie nützlich seien und in den Kirchen zur Erbauung des Volkes gelesen werden dürften.

So die streng calvinische Confessio Gallicana 1559, die 39 Artikel 1562, die zweite helvetische Confession von 1566, die Belgische Confession (welche später von der Dortrechter Synode bestätigt ist), die Thorner Declaratio 1645; s. Theol. Stud. u. Krit. a. a. O. S. 278f.

Auf stärkere Weise gegen die Apokryphen und ohne bestimmte Anerkennung der Nützlichkeit oder irgend eines Unterschiedes derselben von anderen nicht-biblischen Büchern spricht sich nur die — auch von der schottischen Kirche gebilligte — Confession der westminsterschen Versammlung der Puritaner oder Presbyterianer vom Jahre 1648 aus.*) Diese strengere Ansicht ist in neuerer Zeit in der protestantischen Kirche mehrfach geltend gemacht und zum Theil herrschend geworden; so zuerst in der presbyterianischen Kirche Schottlands und auch Englands, so wie bei der sogenannten evangelischen Parthei der anglikanischen Kirche und zum Theil bis zu dem Grade, dass man es nicht bloss als bedenklich, sondern als entschieden gefährlich und verderblich betrachtet, die Apokryphen mit den kanonischen Büchern der Schrift äusserlich in den Ausgaben der Bibel in den Landessprachen zu verbinden. Seit 1825 haben die englisch-schottischen Bibelgesellschaften gegen die Verbreitung von Bibeln mit den Apokryphen

*) Nachdem die kanonischen Bücher des A. u. N. T. einzeln aufgeführt sind, heisst es Kp. 1 §. 3: Libri apocryphi vulgo dicti, quum non fuerint divinitus inspirati, canonem scripturae sacrae nullatenus constituunt proindeque nullam aliam auctoritatem obtinere debent in Ecclesia Dei, nec aliter quam alia humana scripta sunt aut approbandi aut adhibendi.

aufs nachdrücklichste protestirt. Dieses hat schon im Anfange zu manchen Streitigkeiten mit den Bibelgesellschaften in Deutschland und anderen protestantischen Ländern Veranlassung gegeben. Im Laufe des letzten Decenniums aber hat dieselbe strenge exclusive Richtung auch in Deutschland mehr Eingang gefunden.

In diesem Sinne erklärten sich im Jahre 1851 verschiedene protestantische Theologen in kleinen Broschüren, wie Ebrard (Zeugnisse gegen die Apokr. Basel 1851; eine sehr leichtfertig und oberflächlich geschriebene Schrift, mit kaum zu entschuldigenden falschen geschichtlichen Behauptungen) u. A. Dann hat der Verwaltungsrath für innere Mission im Grossherzogthum Baden, Augsb. Bekenntnisses, in einem Aufrufe vom Juli 1851 die Sache in gleich strengem Sinne zum Gegenstande einer Preisaufgabe gemacht und von den zur Lösung derselben eingegangenen 19 Schriften zwei gekrönt: a) mit dem ersten Preise: Fried. Keerl (Pred. im Badischen), Die Apokryphen des A. T., ein Zeugniss wider dieselben auf Grund des Wortes Gottes. Leipz. 1852; b) mit dem zweiten Preise: Ed. Kluge (Pred. in Schlesien), Die Stellung und Bedeutung der Apokryphen, zwei Gespräche (zwischen einem Pastor und einem Schullehrer), Frankf. a. M. 1852 kl. 8. Die letztere Schrift ist populärer gehalten und bespricht den Gegenstand im Ganzen in ziemlich gemässigter Weise; die erste ist gelehrter und enthält manches Lehrreiche, steht aber ganz auf dem schroffen absolutistischen Standpunkte, den die Aufgabesteller gefordert haben. Von Keerl sind noch einige spätere Schriften in demselben Sinne erschienen; die letzte: „Die Apokryphenfrage mit Berücksichtigung der darauf bezüglichen Schriften Dr. Stiers und Dr. Hengstenbergs aufs neue beleuchtet. Mit einem Anhange: Philo im N. T. Leipz. 1855. Eine andere durch diese Preisaufgabe veranlasste, nicht gekrönte Schrift in demselben Sinne ist die von Oschwald (Pred. im Kanton Zürich), die Apokr. in der Bibel. Zürich 1853. Mit besonderem Eifer in der Verbreitung dieser Schriften und in der Betreibung der Ausschliessung der Apokryphen überhaupt verfährt der englische Agent Marriott in Basel. Die Bergische Bibelgesellschaft hat sich denn auch schon am 2. December 1853 für deren Ausschliessung erklärt durch den Beschluss, sie nur auf ausdrückliches Verlangen der Bibelverkäufer abzugeben, und ebenso hat die Conferenz auf dem Sandhof bei Frankfurt vom 14. September 1853 sich dahin ausgesprochen, es sei Pflicht der evangelischen Christenheit, gegen den Zusammendruck und die Zusammenbindung der Apokryphen mit den kanonischen Büchern zu wirken.

Anders aber hat die Hauptbibelgesellschaft zu Berlin sich erklärt und fährt nach wie vor fort, die Bibel mit den Apokryphen zu verbreiten, ebenso die (1854 gebildete) Wupperthaler Bibelgesellschaft, und dieses Verfahren haben auch namentlich Hengstenberg (Ev. K. Z. 1853. No. 54 ff. 1854. No. 29 ff.) und Stier (Die Apokryphen, Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel. Braunschw. 1853) zu rechtfertigen

gesucht; und in demselben Sinne hat sich das evangelische Consistorium zu Münster ausgesprochen. Wie ich die Sache ansehe, habe ich ausführlicher dargelegt in einem Aufsatze „über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christl. Kanon", Theol. Stud. u. Krit. 1853 2. S. 267—354, worauf ich verweise, mich hier auf einige kurze Andeutungen beschränkend.

Diejenigen, welche die Apokryphen aus den zum Volksgebrauche bestimmten Bibeln gänzlich wollen ausgeschlossen wissen, die da meinen, ihnen in denselben auch einen gesonderten und untergeordneten Platz nicht lassen zu dürfen, stützen sich theils im Einzelnen darauf, dass, wie sie nachzuweisen suchen, diese Bücher in ihrem Inhalte nicht bloss wenig zuverlässig seien, sondern auch Manches enthielten, was der Lehre und dem Geiste der kanonischen Bücher entgegen sei, manche selbst seelengefährliche Irrthümer, theils im Allgemeinen darauf, dass sie rein menschliche Erzeugnisse seien, die weder von den Juden jemals als kanonisch und göttlich anerkannt seien, noch das Zeugniss Christi und der Apostel für sich hätten, wie die Bücher des hebräischen Kanons, so dass schon deshalb unstatthaft sei, sie mit den kanonischen Büchern A. u. N. Testaments als den göttlichen, inspirirten und das Wort Gottes in sich enthaltenden Schriften zusammenzustellen. Doch sind diese Behauptungen in dieser Schroffheit übertrieben und nicht haltbar, wie theilweise schon aus den Ergebnissen unserer bisherigen Betrachtungen hervorgeht. — Für die richtige Beurtheilung der ganzen Streitfrage kommt es hauptsächlich darauf mit an, wie der Begriff des Kanons und des Kanonischen überhaupt, das Verhältniss des Wortes Gottes zur heiligen Schrift und des alten Testamentes zum christlichen Kanon gefasst wird. Die Gegner der Apokryphen gehen davon aus, dass allen biblischen Büchern die gleiche Dignität als kanonischen, göttlichen und inspirirten Schriften zukomme, und den alttestamentlichen im Ganzen und im Einzelnen dieselbe Autorität auch für die christliche Kirche, wie den neutestamentlichen. Von einer solchen Anschauungsweise aus muss es allerdings als gerechtfertigt erscheinen, darauf zu bestehen, dass diese Bücher absolut als geschlossene Sammlung betrachtet werden und nicht irgend welche andere Schriften damit in eine solche Verbindung gesetzt werden, als worin bisher in der protestantischen Kirche die Apokryphen mit den Büchern des hebräischen Kanons in

den zum Volksgebrauche bestimmten Bibeln gestanden haben; und ich glaube nicht, dass diejenigen Theologen Recht haben, welche wie z. B. Hengstenberg und Stier, von einer gleichen Anschauungsweise ausgehend, dennoch meinen, die bisherige Praxis in der protestantischen Kirche rechtfertigen zu können. Aber ich glaube, dass die ganze Anschauungsweise in der bezeichneten schroffen absolutistischen Gestalt nicht wohl haltbar ist und sich namentlich aus dem N. T. selbst, aus dem eigenen Verfahren Christi und der apostolischen Schriftsteller nicht wohl rechtfertigen lässt. In der neutestamentlichen Einleitung, in dem die Geschichte des Kanons behandelnden Theile, weise ich darauf hin, dass schon den verschiedenen neutestamentlichen Büchern nicht eine vollkommen gleiche kanonische Dignität beizulegen ist, dass die verschiedenen Bestandtheile des N. T. in verschiedenem Grade als kanonisch zu betrachten sind und einige derselben nur in einem sehr untergeordneten, wie das sowohl die alten Kirchenväter schon erkannt haben, als auch Luther und manche alte lutherische Theologen, und wie selbst in der Lutherschen Bibelübersetzung durch die Stellung, welche einzelnen Büchern darin zugewiesen ist und durch Luthers Vorreden zu denselben hervortritt.*) Noch mehr gilt dieses aber in Beziehung auf die alttestamentlichen Schriften. Ueber das Verhältniss des A. T. zum N. T. und zum christlichen Kanon gibt es namentlich in neuerer Zeit verschiedene, theilweise schroff einander entgegengesetzte Ansichten, indem die Einen dem A. T. für die christliche Kirche so gut wie gar keinen Werth mehr beilegen, wie unter den angesehenen Theologen der neueren Zeit namentlich Schleiermacher, die Anderen aber das A. T. nicht bloss als einen integrirenden Bestandtheil des christlichen Kanons betrachten, sondern auch den alttestamentlichen Schriften für die christliche Kirche ganz dieselbe kanonische Dignität und Autorität beilegen, wie den neutestamentlichen. Aber weder die eine noch die andere Ansicht lässt sich in dieser Gestalt als die richtige anerkennen. Was die erstere betrifft, so ist es unzweifelhaft der Lehre des N. T. gemäss und aufs unverkennbarste in Aussprüchen Christi und der Apostel gegründet, dass das A. T. eine göttliche Offenbarung

*) S. meinen „Brief an die Hebräer" I, S. 437—479, und Theol. Stud. u. Krit. a. a. O. S. 283—298.

an das Volk des Bundes enthält, Kundgebungen des Geistes und des Wortes Gottes; und dieses ist von Schleiermacher u. A. zu wenig anerkannt. Auf der andern Seite aber ist eben sowohl anzuerkennen, dass die alttestamentlichen Offenbarungen gegen die neutestamentliche nur den Charakter von vorbereitenden haben, mit der Bestimmung, das Volk Israel zu erziehen und hinzuleiten auf das Heil, welches in Christo in die Welt treten sollte, als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24). Daraus folgt schon, dass jene, die alttestamentlichen Offenbarungen, an sich einen unvollkommeneren Charakter haben, als diese, die neustamentlichen, sowie weiter, dass, nachdem in Christo die absolut-vollkommene Offenbarung, und in und mit ihm das Heil selbst erschienen ist, worauf die alttestamentlichen Offenbarungen hinleiten sollten, die letzteren für diejenigen, welche dieses erkannt haben, nicht mehr die gleiche normative Bedeutung haben, wie für die Gläubigen des A. B. selbst, und dass sie für den Glauben und das Leben der Christen nicht auf gleiche Weise mehr die Norm und Regel darbieten können, wie das durch Christum und in ihm Kundgewordene; sondern sie gehören alle mit zu demjenigen, was Paulus (Gal. 4, 3. 9; Kol. 2, 8. 20) als das Elementarische bezeichnet, als die Anfangsgründe der Welt, welche, nachdem sie ihre Bestimmung, auf Christum hinzuführen, erfüllt haben, nachdem die Zeit erfüllet und Christus erschienen ist, von ihrer bisherigen Bedeutung nothwendig verlieren müssen. Es ist hier das Verhältniss im Allgemeinen ein ähnliches, als wie der Täufer sein Verhältniss zu Christus bezeichnet: „Jener muss wachsen, ich aber muss abnehmen" (Joh. 3, 30). Und dieses gilt im Allgemeinen gleichmässig sowohl von den gesetzlichen, als von den prophetischen Bestandtheilen des A. T., wie von dem ganzen sittlich-religiösen Geiste in demselben.

Das alttestamentliche Gesetz ist für das Volk Israel gegeben und konnte in der Gestalt, worin es im A. T., namentlich im Pentateuche niedergelegt ist, nur innerhalb dieses Volkes seine Anwendung finden, wie es denn mit dem kirchlich-religiösen auch einen national-bürgerlichen Charakter an sich trägt. Eine nationale Gültigkeit behielt dieses Gesetz für den Juden auch nach seiner Bekehrung zu Christus, so lange er sich nicht von seinem Volke lossagte, und so lange der mit der jüdischen Kirche so eng verflochtene Staat überhaupt noch seinen Bestand hatte. Eine religiöse Geltung aber hatte es für den Christen seit der Gründung der christlichen

Gemeinde nicht mehr, und hat es noch weniger jetzt für die Christen, nachdem der israelitische Staat schon so lange untergegangen und die christliche Kirche schon seit so lange von der jüdischen völlig getrennt ist. Diese Aufhebung der Gültigkeit des jüdischen Gesetzes für die Mitglieder des neuen Bundes ist der ausdrücklichen Lehre des N. T. gemäss und wird mit besonderem Nachdruck vom Apostel Paulus, wie in Beziehung auf die levitischen Institutionen auch vom Verfasser des Hebräerbriefes geltend gemacht. Darnach kann aber das alttestamentliche Gesetz als solches für uns nicht mehr normatives Ansehen haben, wie es für die Israeliten vor der Erscheinung Christi hatte und haben sollte. Allerdings enthält das alttestamentliche Gesetz auch Elemente von bleibender Bedeutung und Geltung; doch haben diese für uns fortdauernde Gültigkeit nicht insofern als sie Bestandtheile des für das Volk Israel bestimmten alttestamentlichen Gesetzes sind, sondern nur insofern als das Evangelium sie anerkannt und in sich aufgenommen hat; wie denn im alttestamentlichen Gesetze selbst solche Elemente mit den übrigen Bestandtheilen desselben durcheinander gehen, sogar im Dekalogus, z. B. was das Sabbathgesetz betrifft in der Form, worin es sich dort findet, und das Gesetz selbst uns keine Anleitung gibt, beide Elemente von einander zu sondern, dasselbe vielmehr alle seine Vorschriften als gleich unverbrüchlich bezeichnet (Deut. 27, 26; vgl. Gal. 3, 10); so dass wir also nicht aus dem alttestamentlichen Gesetze selbst erkennen lernen, welches die vor Allem wesentlichen Gebote des Gesetzes sind, sondern erst aus der Belehrung Christi, wie Matth. 22, 37–40; Marc. 12, 29–31.

Wesentlich nicht anders verhält es sich mit den prophetischen Bestandtheilen des A. T., und selbst auch mit denjenigen, welche als messianisch in engerem oder weiterem Sinne betrachtet werden können. Diese lassen uns erkennen, wie schon von Anfang an fromme, vom Geiste Gottes erfüllte und erleuchtete Männer auf das Heil hingewiesen haben, welches Gott der Herr dem Bundesvolke und der Menschheit bestimmt hatte; sie bieten uns nicht bloss für die rein geschichtliche Betrachtung ein ungemeines Interesse dar, sondern können auch mannigfaltig dazu beitragen, den Glauben auch des christlichen Lesers zu erwecken und zu befestigen. Aber auf der andern Seite liegt es in der früher schon betrachteten Beschaffenheit dieser Weissagungen, im Zusammenhange mit dem Charakter der Prophetie überhaupt, dass dieselben doch an sich nicht geeignet sind, weder die einzelnen, noch in ihrer Gesammtheit, uns über die wirkliche Beschaffenheit der Person des Heilandes und des Wesens seines Reiches sichere und eigentlich dogmatische Aufschlüsse zu gewähren, und dass sie nicht normativ für die Gestaltung unserer Vorstellungen von Christus und seinem Heile sein können; dass wir dafür vielmehr an die Betrachtung der wirklichen geschichtlichen Erscheinung Christi, also an das Neutestamentliche gewiesen sind und erst von da aus zu erkennen und zu beurtheilen vermögen, was in diesen alttestamentlichen Weissagungen das Wesentliche und Göttliche ist, und was das der menschlichen Schwachheit Angehörende.

Was aber den sittlich-religiösen Geist des A. T. im Allgemeinen

betrifft, so kann dasselbe auch in dieser Beziehung fortwährend uns mannigfaltig zur Erbauung und Glaubensstärkung dienen und uns als Vorbild zur Nacheiferung anspornen, indem durch das ganze A. T. sich der Glaube an den einen wahren lebendigen Gott als allmächtigen Schöpfer und Regierer und gerechten Richter der Welt hindurchzieht, so dass alle menschlichen Verhältnisse in Beziehung auf ihn betrachtet und nur von ihm alles Heil erwartet wird, zugleich mit dem Bewusstsein, wie die Sünde von ihm entfernt und seines Segens unwürdig macht. Das ist das Gemeinsame, was mit sehr wenigen Ausnahmen alle Bücher des A. T. miteinander theilen, das Gemeinsame auch des A. T. mit dem N. T. Aber dabei findet doch ein nicht unwesentlicher Unterschied und selbst ein theilweiser Gegensatz zwischen beiden Testamenten statt. Darauf weist Christus selbst schon in der Bergpredigt hin, Matth. 5, 21 ff., indem er seinen Jüngern bemerklich macht, wie er von ihnen eine ganz andere Art von Gesetzerfüllung fordere, als worauf das alte Gesetz sie hinweise. Er bezeichnet dort das jüdische Sittengesetz — und zwar nicht bloss, wie man es vielfach ansieht, nach der Auffassung und Behandlnng, die es von Seiten der spätern pharisäischen Schriftgelehrten erfuhr, sondern auch in der Gestalt, worin es von Moses selbst dem Volke verkündet war — als dem Standpunkte des Reiches Gottes nicht mehr entsprechend, ja gewissermaassen beide Standpunkte, den des alten Gesetzes und den des Reiches Gottes, als in Beziehung auf den ganzen Geist einen Gegensatz gegen einander bildend. Dieser Gegensatz zwischen beiden tritt besonders deutlich auch hervor in der Erzählung Luc. 9, 52—56, wo der Erlöser das Verfahren, welches der grosse Prophet des alten Bundes, Elia, und grade mit Berufung auf seine göttliche Sendung gegen seine Widersacher beobachtet hatte (2. Kön. 1, 9 ff.), als ein solches bezeichnet, welches ganz entgegen sei dem Geiste des Reiches Gottes, von welchem seine Jünger durchdrungen sein und sich leiten lassen sollten. Auf entsprechende Weise würde der Erlöser gewiss auch geurtheilt haben z. B. über den Befehl des Samuel hinsichtlich der Tilgung der Amalekiter und der Ermordung des Agag (1. Sam. 15), obwohl diese Verfahrungsweise dem Standpunkte des A. T. entsprechend war. Wir können daher nach den eigenen Aussprüchen Christi das alttestamentliche Sittengesetz an sich und die dem entsprechende Handlungsweise der Männer Gottes im A. T. nicht wohl als normativ für uns betrachten, sondern haben, um zu erkennen, was und wie viel darin für uns Vorbildliches und Verpflichtendes enthalten ist, jedesmal den Standpunkt des Evangeliums zur Beurtheilung anzulegen.

Dasselbe gilt auch für die Beurtheilung des sittlich-religiösen Geistes der Schriften des A. T., z. B. der Psalmen. So reichen Stoff diese Lieder auch noch dem Christen fortwährend darbieten zur Zucht und Ermahnung, zur Erbauung und Befestigung des Glaubens, so bieten sie doch auch wieder Manches dar, was mit der Lehre und dem Geiste des Christenthums nicht vereinbar ist; wohin gehört, dass in ihnen das Vertrauen auch der Frommen nur auf dieses Leben hienieden beschränkt erscheint, dass in manchen Liedern sich ein gewisses stolzes Vertrauen auf

eigene Unschuld und ein Berufen auf eigene Gerechtigkeit findet, und dass anderswo sich ein Geist leidenschaftlicher Feindschaft und Rachsucht gegen die Widersacher kund gibt und gar sehr der Geist der Liebe vermisst wird, welcher den Christen auch gegen die Feinde geboten wird und zwar nicht bloss gegen die persönlichen Beleidiger, sondern auch gegen Solche, die noch als Widersacher des Herrn dastehen (vgl. S. 625f.). Es hängt dieses mit dem particularistischen Geiste des israelitischen Gesetzes und des A. T. überhaupt zusammen, von dem im Allgemeinen auch die frömmsten Diener Jehova's beherrscht wurden, und der sich auch durch die meisten Schriften des A. T. hindurchzieht, der aber in keiner sich auf schroffere und dem Geiste des Evangeliums mehr entgegengesetzte Weise ausspricht, als im Buche Esther, worüber schon Luther sich auf so starke Weise ausgesprochen hat (s. S. 404f.) Zwar fehlt es auch nicht an Schriften und Aussprüchen im A. T., welche einen mehr universellen und dem evangelischen sich nähernden Geist bekunden, wodurch vor Allem das Buch Jona sich auszeichnet; aber im Allgemeinen kommt auch hinsichtlich des sittlich-religiösen Geistes dem A. T. nicht die gleiche normative Autorität zu, wie dem N. T., und selbst den Schriften des N. T., die sich nur als kanonische Schriften zweiten oder dritten Ranges betrachten lassen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun aber auch schon, dass die einzelnen alttestamentlichen Schriften und Schriftstücke nicht alle den gleichen fortdauernden Werth für uns haben. Im Allgemeinen werden die in engerem Sinne prophetischen Schriften und die prophetischen Elemente, welche sich durch das ganze A. T. hindurchziehen, fortwährend für uns eine grössere Bedeutung haben, als der gesetzliche Theil, und die einzelnen Schriften und Abschnitte um so mehr, als der in ihnen waltende Geist dem des Evangeliums entsprechend oder nahe kommend ist. Die Betheiligung des heiligen Geistes bei der Abfassung dieser Schriften oder die Inspiration ihrer Verfasser lässt sich im Allgemeinen nur betrachten als ein Erfülltsein und Geleitetwerden derselben vom Geiste der alttestamentlichen Theokratie, aber so, dass in den Schriftstellern die Persönlichkeit und Selbstthätigkeit nicht vernichtet und zurückgedrängt ward, und so konnte denn in dem einen der gesetzliche und partikularistische Standpunkt stärker hervortreten, in dem andern dieser mehr mit prophetischen und universellen Elementen vermischt sein, und dadurch die einen Bestandtheile des A. T. dem ganzen Geiste nach dem Neutestamentlichen näher stehen, als die anderen. Ausser dieser Verschiedenheit aber in Beziehung auf den ganzen sittlich-religiösen Geist wird auch die Betheiligung des Geistes Gottes an der Abfassung der Schriften

eine **andere** sein bei solchen Schriften, in denen die einzelnen Männern zu Theil gewordenen Offenbarungen über Allgemeines oder Specielles von diesen selbst niedergeschrieben sind, wie bei den von Moses selbst niedergeschriebenen Gesetzen und den von den Propheten selbst aufgezeichneten Weissagungen; eine **andere** bei solchen Schriften, worin vom theokratischen Geiste bewegte Männer ihre persönlichen Empfindungen oder Reflexionen aussprechen, wie bei den Psalmen, beim Buche Hiob, beim Koheleth; eine **andere** bei den historischen Büchern, die sich mit der Geschichte vergangener Zeiten beschäftigen, welche die Verfasser in besonderem Hinblicke auf die Theokratie und deren Interesse berichten, wie sie dieselbe durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung überkommen und erforscht haben.

Wenn das Bisherige als richtig anerkannt wird, so wird man auch nicht wohl umhin können, zuzugeben, a) dass es unter unseren alttestamentlichen Schriften Einzelnes geben könne, was nach seinem Ursprunge und seiner inneren Beschaffenheit dermaassen auf der Grenze steht, dass es aus dem Gebiete der göttlichen Offenbarung und des vom theokratischen Geiste Getrieben- und Geleitetseins fast ganz heraustritt und so auch keine besonderen Momente für die Geschichte der auf Christum vorbereitenden und auf ihn hin erziehenden Entwicklung der alttestamentlichen Theokratie darbietet; und b) dass wir nicht berechtigt sind, die Betheiligung des göttlichen Geistes bei der Abfassung von Schriften der vor-christlichen Litteratur des israelitisch-jüdischen Volkes auf absolute Weise auf die im hebräischen Kanon befindlichen zu beschränken, und zu leugnen, dass andere Schriften, wie namentlich unsere Apokryphen oder einzelne derselben, in einem gewissen Grade ebenfalls Theil daran haben können.

Die Juden hatten zwar, wie wir früher gesehen, das Bewusstsein, und gewiss mit Recht, dass nach dem Zeitalter des Maleachi und Nehemia der Geist selbständiger Prophetie aus Israel gewichen war. Allein damit war nicht die Abfassung von Schriften — geschichtlichen wie didaktischen und poetischen — ausgeschlossen, deren Verfasser vom Geiste der Theokratie getrieben und geleitet wurden, und welche auf die Entwicklung derselben auf Christum hin nicht ohne Einfluss blieben. Dahin gehören ja nach den Ergebnissen unserer früheren Untersuchungen selbst mehrere Bücher in der dritten Abtheilung des hebräischen Kanons, wie namentlich das in theokratischer Hinsicht so wichtige Buch **Daniel**, dessen Abfassung sicher in

den Anfang des makkabäischen Zeitalters fällt, aber damit in eine Zeit, welche an wahrhaft theokratischer Begeisterung des Kernes des Volkes wenigen Zeiträumen in der älteren Geschichte des alttestamentlichen Volkes nachsteht und welche daher wohl geeignet war, auch Schriften selbst von bleibender Bedeutung für die Geschichte und Entwicklung der Theokratie hervorzubringen. Wenn daher auch unsere sämmtlichen Apokryphen erst nach dem Zeitalter des Maleachi und Nehemia verfasst sind, so folgt daraus doch nicht ohne weiteres, dass zwischen ihnen und den Bestandtheilen des hebräischen Kanons ein absoluter Unterschied bestehe, und dass es durchaus unstatthaft sei, auch in ihnen theilweise wenigstens und in einem gewissen Grade Zeugnisse des auf Christum hinleitenden göttlichen Geistes zu finden; zumal da sich aus den früher gegebenen Nachweisungen ergibt: a) dass zur Zeit Christi diese Schriften theilweise auch bei den Juden ein gewisses Ansehen als heilige Schriften hatten, und dass damals auch bei ihnen der Kanon nicht auf absolute Weise als mit den jetzigen Bestandtheilen des hebräischen Kanons abgeschlossen betrachtet ward; und b) dass auch Christus und die neutestamentlichen Schriftsteller zwischen den jetzigen Bestandteilen des hebräischen Kanons und anderen mit heiligen Dingen sich beschäftigenden Schriften der früheren jüdischen Litteratur keinen specifischen Unterschied machen, und dass im N. T. auch die meisten unserer Apokryphen vielfach benutzt und berücksichtigt sind, und sich mannigfaltige deutliche Spuren eines Einflusses derselben auf die Vorstellungen, die Darstellungsweise und Sprache des N. T. kund geben.

Wenn wir unsere Apokryphen selbst unbefangen betrachten, so lässt sich auch nicht wohl in Abrede stellen, dass einzelne unter ihnen selbst in höherem Grade als einzelne Bücher des hebräischen Kanons vom theokratischen Geiste durchdrungen erscheinen und für die Entwicklung der Heilslehre, wie für die Geschichte der Theokratie auf Christum hin von Einfluss gewesen sind. Das gilt namentlich vom 1. Buch der Makkabäer, vom Jesus Sirach und der salomonischen Weisheit, welche Schriften auch Luther gebührend ehret (vgl. S. 699ff.).

Das 1. Buch der Makkabäer berichtet auf eine im Wesentlichen zuverlässige Weise die Geschichte des alten Bundesvolkes in den heldenmüthigen Kämpfen für seinen Glauben und für den Dienst des wahren Gottes während eines vierzigjährigen Zeitraumes, innerhalb dessen auch die Abfassung des Buches Daniel fällt, und es ist dasselbe entschieden weit mehr im wahren Geiste der Theokratie geschrieben, als das Buch Esther; wie auch Luther urtheilt, dass dieses Buch eben so sehr verdient hätte in die Zahl der heiligen Bücher aufgenommen zu werden, wie das Buch Esther verdiente daraus ausgestossen zu werden. Jesus Sirach ist ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben, und selbst früher als Daniel, und man kann es, wie auch die Weisheit Salomo's, mit den salomonischen Sprüchen und dem Koheleth im hebräischen Kanon ver-

gleichen; und ich glaube man kann von ihnen wohl sagen, dass sie an Bedeutung für die Entwicklung der alttestamentlichen Theologie und Sittenlehre auf Christum hin diesen kanonischen Büchern im Allgemeinen nicht nachstehen, dass sie aber in derselben Beziehung höher stehen als z. B. das Hohelied, so grosse Schönheiten dieses auch darbietet.

Bei alle dem ist es nicht zu billigen, dass die katholische Kirche den Apokryphen, und zwar sowohl den selbständigen Schriften unter ihnen, als auch den apokryphischen Zusätzen zu den Büchern des hebräischen Kanons fortwährend unterschiedslos ihren Platz mitten unter den kanonischen Schriften des A. T. gibt, ohne alle Andeutung, dass es mit ihnen doch eine etwas andere Bewandniss hat, und dass sie von der Gesammtheit der jüdischen Kirche, von der wir den alttestamentlichen Kanon überkommen haben, niemals als kanonisch anerkannt und angenommen sind. Mit Recht hat die protestantische Kirche in den von ihr besorgten vollständigen Bibelausgaben zum Volksgebrauche das in dieser Beziehung stattfindende Verhältniss schon durch die abgesonderte Stellung dieser Schriften und Schriftstücke angedeutet. Auf der andern Seite kann man nicht gerade sagen, dass alle zum Volksgebrauche bestimmten Bibeln nothwendig auch die Apokryphen enthalten m ü s s e n. Sowie vielfach Ausgaben, die bloss das N. T. in der Landessprache enthalten, ausgegeben werden, andere, die mit dem N. T. die Psalmen enthalten, so kann es auch als erlaubt gelten, solche Ausgaben zu verbreiten, die mit dem N. T. zugleich die kanonischen Bücher des A. T. enthalten, ohne die Apokryphen. Aber die principielle Ausschliessung dieser letzteren Schriften lässt sich nicht rechtfertigen; wir haben kein Recht, das Mannigfaltige, wenn auch mehr Sporadische, was diese Schriften für die Erkenntniss der Entwicklung der Heilslehre und der Geschichte des Bundesvolkes nach dem Zeitalter des Esra und Nehemia darbieten, und was selbst zum Verständnisse des N. T. beiträgt, dem christlichen Volke gänzlich vorzuenthalten. Das starre Festhalten des Princips der Ausschliessung der Apokryphen hat in neuerer Zeit auch nicht wenig dazu beigetragen, den Eingang der Bibeln in der Landessprache bei den Christen der römisch-katholischen wie der griechischen Kirche zu erschweren, da die hohe Geistlichkeit dieser Kirchen von dieser Auslassung den willkommenen Vorwand zur Beschul-

digung einer Verstümmelung der heiligen Schrift hernimmt. Auch aus diesem Grunde ist es daher zu rathen, im Allgemeinen bei dem früheren Verfahren der evangelischen Kirche, sowohl der lutherischen als der reformirten, zu bleiben oder zu demselben zurückzukehren und in den vollständigen Bibeln zum Volksgebrauche auch den Apokryphen einen Platz zu gönnen, als Anhang zu den kanonischen Büchern des A. T. Gegen diese alt-protestantische Verfahrungsweise kann von dogmatischer Seite Bedenklichkeit nur erhoben werden, wenn nicht anerkannt wird, was, wie ich glaube, nicht bloss Sache der Wissenschaft ist, sondern auch immer mehr zum Bewusstsein des christlichen Volkes kommen muss, dass den alttestamentlichen Schriften in der christlichen Kirche überhaupt nicht in absolutem, sondern in Vergleich zum N. T. nur in einem untergeordneten Sinne kanonisches, normatives Ansehen zukommt, und zwar in verschiedenem Grade, je nach der Bedeutung der einzelnen für die Entwicklung der Heilslehre und für die Geschichte der Theokratie auf Christum hin, sowie nach ihrer Uebereinstimmung mit dem Geiste und der Lehre des Evangeliums. Wo dieses anerkannt wird, da wird auch anerkannt werden, dass an dieser Bedeutung des A. T. auch unsere Apokryphen einen gewissen — grösseren oder geringeren — Antheil haben, den auch das christliche Volk wohl befähigt ist zu schätzen, und den wir kein Recht haben ihm vorzuenthalten.

Dritter Haupttheil.

Geschichte des Textes seit der Bildung des Kanons bis auf unsere Zeit.

Dieser Theil hat es mit der Beantwortung der Frage zu thun, ob der Text der alttestamentlichen Bücher auch seit der Zeit, wo die einzelnen im Allgemeinen in dem Umfange und der Gestalt, worin sie uns im hebräischen Kanon vorliegen, bei den hebräischen Juden kanonisches Ansehen erhalten haben, noch Veränderungen erfahren hat und welcherlei Art, oder ob diese Bücher sich uns seitdem ganz unverändert erhalten haben. Das Letztere ist vielfach behauptet worden, und zwar zum Theil so weit, dass es auch ausgedehnt ward auf die ganze äussere Gestalt des Textes, die Schriftzüge, Vocalisation u. s. w., und dass vorausgesetzt ward, es habe der Text auch in dem Zeitraume von der ersten Abfassung der Bücher an bis zur Sammlung des Kanons durchaus keine Veränderungen erfahren. Von anderen Seiten wurde vielfach, dass der hebräische Text corrumpirt sei, weniger aus rein kritischem Interesse behauptet, als aus irgend einem dogmatischen, wie zu Gunsten einer kirchlich recipirten Uebersetzung, namentlich der LXX oder Vulgata. So machen schon die Kirchenväter auf Veranlassung von Abweichungen der LXX vom hebräischen Texte den Juden wiederholt den Vorwurf, dass sie den letzteren verfälscht hätten, um Aussprüche zu tilgen, welche gegen sie und zu Gunsten der Christen zeugten; doch stimmten Origenes und Hieronymus im Allgemeinen in diese Beschuldigungen nicht

ein.*) In späterer Zeit, seitdem der hebräische Text gedruckt war, bildete sich besonders unter den protestantischen Theologen, im Zusammenhange mit der strengen Vorstellung über die absolute Dignität der kanonischen Bücher auch des A. T., die Voraussetzung, dass der Text derselben durchaus in der Gestalt, worin er in den gedruckten Ausgaben vorlag, aus der Hand der Verfasser selbst hervorgegangen sei und sich durchaus unverfälscht erhalten habe, obwohl namentlich Luther auch in dieser Beziehung freier geurtheilt hatte. Weniger strenge waren in der Beziehung katholische Theologen, da für sie die Vulgata eine grössere Autorität hatte, als der hebräische Originaltext. Doch gingen sie während des 16. Jahrhunderts nicht darauf aus, den hebräischen Text etwa im Gegensatze gegen die Protestanten oder die Juden für corrumpirt zu erklären. Ein heftiger Streit aber über diesen Gegenstand entbrannte gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts zunächst auf Veranlassung französischer Theologen, des katholischen Joh. Morinus und des reformirten Ludw. Capellus.

Joh. Morinus war von reformirten Eltern geboren (1591 zu Blois), aber zur katholischen Kirche übergetreten, und ein eifriger Bekämpfer des Protestantismus; Priester des Oratoriums zu Paris † 1659. Schon in früheren Schriften hatte er der samaritanischen Recension des Pentateuchs einen entschiedenen Vorzug vor der jüdisch-masorethischen eingeräumt, und die Neuheit der Vocalzeichen nachzuweisen gesucht. Sein Hauptwerk aber für die biblische Kritik sind seine durch grosse Gelehrsamkeit und viele schätzbaren Sammlungen und Untersuchungen sich auszeichnenden Exercitationum biblicarum de hebraei graecique textus sinceritate libri duo. Der erste Theil erschien zuerst Paris 1633 4., das Ganze aber erst nach Morins Tode, Paris 1669 fol. Er bemüht sich zu erweisen, dass die Originaltexte der Bibel nach und nach durch die Abschreiber, nicht grade aus böslicher Absicht, aber durch Nachlässigkeit so entstellt und verfälscht seien, dass sie nicht mehr mit Sicherheit von uns gebraucht werden könnten; man müsse sich daher beim A. T. an die LXX, besonders aber sowohl für das alte als für das neue Testament an die Vulgata, die authentische kirchliche Uebersetzung halten. Sein Werk ist eigentlich gegen die Protestanten gerichtet, indem er gegen sie darzuthun sucht, wie die heilige Schrift, die von ihnen als alleinige Quelle für die Glaubenswahrheiten anerkannt ward, an sich so wenig sicher und zuverlässig sei, wenn man sich nicht für den Gebrauch derselben dem Ansehen der Kirche unterwerfe. Er stellte dabei unter andern die Behauptung auf, die Schreibung des Hebräischen ohne Vocalpunkte rühre von Gott selbst her, der

*) S. Hieron. in Gal. c. 6; bei de Wette §. 84, Anm. a.

dabei die Absicht gehabt habe, die Menschen für die Auslegung der heiligen Schrift dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen.

Ludw. Capelle, reform. Pred. und Prof. zu Saumur, † 1658. Nachdem er schon früher die Neuheit der hebräischen Vocalzeichen darzuthun gesucht hatte, griff er auch die Integrität und durchgängige Richtigkeit des hebräischen Textes des A. T. überhaupt an, in seiner Critica sacra. Er hatte an dem Werke viele (38) Jahre gearbeitet; nach der Vollendung desselben konnte er wegen seines — namentlich den Protestanten — anstössigen Inhaltes Niemanden finden, der den Druck übernehmen wollte. Endlich erhielt er durch Vermittelung seines Sohnes Joh. Capelle, der zur katholischen Kirche übergetreten war, vom französischen Könige die Erlaubniss, es in der königlichen Officin drucken zu lassen; doch musste er sich dabei die Censur der katholischen Theologen gefallen lassen, welche sich erlaubten, Manches wider seinen Willen zu ändern, namentlich Morin, der sonst aus Eifer gegen die protestantische Kirche bei der Herausgabe des Werkes sehr thätig war. Es erschien Paris 1650 fol. (neue Ausgabe von Vogel und Scharfenberg, Halle 1775—86 3 Thle. 8). Der Zweck des Werkes ist, nachzuweisen, dass der hebräische Text des A. T. nicht mehr durchgängig der richtige sei, sondern an manchen Stellen auf mannigfaltige Weise durch Abschreiber corrumpirt, jedoch weder mit Absicht, noch in so wesentlichen Punkten, dass es von Einfluss auf die alttestamentliche Glaubens- und Sittenlehre wäre, oder man berechtigt würde, die Urkunden der Offenbarung für unsicher zu halten. Seine Beweise für die theilweise Corruption des Textes sucht er zu führen aus den Abweichungen, welche parallele Stellen gegen einander darbieten (z. B. Ps. 18 und 2. Sam. 22 u. a.), aus den Citationen im N. T., aus dem Keri und Kethib, aus den alten Uebersetzungen und aus der samaritanischen Recension des Pentateuchs. Auf hebräische Handschriften nimmt er keine Rücksicht.

Von einem noch viel einseitigeren Standpunkte aus, nämlich dem der Ueberschätzung der LXX, ward die Richtigkeit des hebräischen Textes des A. T. durch Isaak Vossius angegriffen (de LXX interpp. Haag 1661. 4 u. Append. ad lib. de LXX interpp. 1663).

Es fehlte aber auch nicht an anderen Gelehrten verschiedener Confessionen, welche sich gegen solche Ansichten von Anfang an auf entschiedene Weise erklärten. Unter ihnen ist namentlich zu nennen Joh. Buxtorf fil. in seiner Anticritica sacra (Basel 1653. 4), die eine vollständige Kritik des Werkes des Capellus enthält, indem er umständlich nicht bloss dessen Grundsätze, sondern auch die einzelnen Beispiele prüft und zu widerlegen sucht; an gründlicher grammatischer Kenntniss des Hebräischen war er dem Capellus überlegen, und so weiss er dessen Blössen wohl aufzudecken. Aber ihm selbst fehlt es, um das Richtige zu treffen, durchaus an Unbefangenheit des Urtheils, indem er überall nur darauf ausgeht, den gegenwärtigen hebräischen Text durchaus als den ursprünglichen, von der Abfassungszeit der Bücher her unverfälscht überlieferten geltend zu machen, und dieses auch in Beziehung auf die Vocale und alle diakritischen Zeichen. Umsichtiger und unbefangener verfährt R. Simon (1678), der unsern maso-

rethischen Text weder für fehlerfrei hält, noch auch ihn gegen die auf eine anderweitige Gestaltung des Textes führenden Zeugen unbedingt unterordnet. Dagegen Carpzov in seiner Critica sacra V. Ti. (1728) die völlige Integrität unseres masorethischen Textes behauptet, dass derselbe ganz in seiner gegenwärtigen Gestalt, mit den Vokalen und Accenten, der jetzigen Schriftform und den Eintheilungen in Verse von den Verfassern der verschiedenen Bücher selbst herrühre. In der 3. Abtheilung des Werkes sucht er dieses namentlich gegen den Engländer William Whiston, darzuthun, der in „An Essay towards restoring the true text of the old Test. Lond. 1722" namentlich der samaritanischen Recension des Pentateuchs vor der jüdisch-masorethischen entschieden den Vorzug gab und geltend zu machen suchte, dass die Juden in der Polemik gegen die Christen im 2. Jahrhundert n. Chr. sowohl die Handschriften des hebräischen Textes als die der LXX verfälscht hätten. Carpzov konnte zwar nicht leugnen, dass die gegenwärtigen hebräischen Handschriften gegen einander Varianten darbieten; aber er glaubt leugnen zu können, dass irgend eine Stelle in allen erhaltenen Handschriften corrumpirt sei, so dass sich die wahre Lesart doch immer in einzelnen Handschriften müsse erhalten haben.

Später ward die Kritik des hebräischen Textes wieder besonders angeregt durch Carl Friedr. Houbigant (Priester des Oratoriums zu Paris, † 1783; geb. 1686)

In seiner Ausgabe der hebräischen Bibel und den daraus besonders abgedruckten Prolegomena in Scripturam sacram, Paris 1746. 4. Er ist hier der Meinung, dass die hebräischen Handschriften, worauf der Text in den gedruckten Ausgaben des A. T. beruhe, durch Nachlässigkeit und Unwissenheit der Abschreiber ausserordentlich fehlerhaft seien, und glaubt sich berechtigt, zur Wiederherstellung des Textes nicht bloss die Vergleichung anderer hebräischer Handschriften, sowie der alten Uebersetzungen und der samaritanischen Recension des Pentateuchs, sondern auch vielfältig die blosse Conjectural-Kritik anwenden zu dürfen. So hat er denn zahlreiche Conjecturen zur Wiederherstellung des Textes vorgebracht; viele derselben sind freilich übel berechtigt und gar zu willkührlich; aber es fehlt ihm doch nicht an Scharfsinn, und einzelne seiner Conjecturen verdienen auch, wie ich glaube, mehr Beachtung, als sie gefunden haben. — Einen in grammatisch-philologischer Beziehung ihm überlegenen Gegner fand er an Sebaldus Rau, der in seinen Exercitationes philologicae ad Houbigantii Prolegomena etc. L. B. 1785. 4 ihm Schritt vor Schritt folgt und ihn zu widerlegen sucht, meistens auf gründliche Weise.

In demselben Zeitalter wurden umfassendere Vergleichungen der vorhandenen hebräischen Handschriften angestellt, als bisher der Fall gewesen war, namentlich durch den Engländer Benj. Kennicot (Prof. d. Theol. zu Oxford † 1783) und den Italiener Joh. Bernh. de Rossi (Prof. der orient. Sprachen zu Parma).

Kennicott gab zuerst zwei Schriften heraus über die Beschaffenheit des hebräischen Textes, Oxford 1753. 59; ins Lateinische übersetzt von Wilh. Abr. Teller: Kennicotti Dissertatio (u. Diss. secunda) super ratione textus Hebraici V. T. Leipz. 1756. 65. Schon in der ersten liefert er unter Anderm Beobachtungen über 70 hebräische Handschriften mit einem Auszuge von Varianten darin, welche er ihrem Werthe nach prüft; in der zweiten gibt er unter Anderm ein Verzeichniss der damals bekannten hebräischen Handschriften und eine Geschichte des hebräischen Textes, in 6 Perioden vertheilt, nebst einer Anleitung zum richtigen Gebrauche der vorhandenen Zeugen zur Berichtigung des Textes. Für die samaritanische Recension des Pentateuchs hat er in Vergleich mit der masorethischen eine grosse Vorliebe. — In demselben Jahre, worin die zweite Dissertation erschien (1759), kündigte er ein grösseres Unternehmen an, nämlich möglichst viele hebräische Handschriften zu vergleichen und vergleichen zu lassen. Er erhielt dazu in England von verschiedenen Seiten reichliche Geldunterstützung durch Subscriptionen, im Ganzen über 9000 Pfund Sterl. Dadurch sah er sich in Stand gesetzt, sich ausschliesslich der Vergleichung der Handschriften zu widmen und sie ausserhalb Englands durch Andere vergleichen zu lassen, besonders durch Paul Jak. Bruns (aus Preez in Holstein gebürtig, früher Prof. der Litteraturgesch. und Bibliothekar zu Helmstädt, nachher Prof. zu Halle, † 1814); im Ganzen wurden über 600 Handschriften verglichen, deren Varianten — jedoch bloss in Beziehung auf die Consonanten — er vollständig mittheilte in seiner Ausgabe des A. T. Oxford 1776. 80. 2 Bde. fol. — Vor dem zweiten Bande steht eine Dissertatio generalis in V. T. Hebraicum (besonders herausgegeben von Bruns. Braunschw. 1783), worin er sein Unternehmen rechtfertigt und darzuthun sucht, dass der hebräische Text des A. T. wirklich von den ältesten Zeiten an durch die verschiedenen Perioden hindurch mancherlei Veränderungen erfahren habe, dabei die verglichenen Handschriften beschreibt u. s. w. — Durch de Rossi wurde der Vorrath der Varianten noch bedeutend vermehrt: Variae lectiones V. T. etc. Parma 1784—88. 4 Bde. gr. 4 (mit einem Supplement-Bande 1798. 4). In den vorangeschickten Prolegomenen sucht er eine Geschichte des hebräischen Textes zu geben, ferner kritische Canones zur Beurtheilung der Varianten und Beschreibung der verglichenen Handschriften und Ausgaben. Bei der Mittheilung der Varianten selbst führt er zuweilen auch Abweichungen in Beziehung auf die Vocalzeichen an. Die Gesammtzahl der von Kennicott und de Rossi verglichenen Handschriften beträgt 1346.

So verdienstlich nun aber auch diese so mühsamen und mit so grossem Fleisse ausgeführten Unternehmungen sind, so haben sie doch in ihren Ergebnissen nicht den Erwartungen entsprochen, welche man von ihnen hegte. Man erwartete zum Theil, dass man in den hebräischen Handschriften Beweise für bedeutendere Corruptionen des hebräischen Textes, wie er in

den gedruckten Ausgaben vorlag, finden würde, und für so bedeutende Abweichungen, wie z. B. bei manchen Büchern die LXX darbieten, und Spuren von Veränderungen, welche die Gestalt der alttestamentlichen Bücher bald nach ihrer Abfassung erfahren hätte. Aber solche Erwartungen haben sich nicht bewährt; und nach Beschaffenheit der Umstände, welche man indessen zum Theil erst durch diese Vergleichung erkannt hat, konnte es auch nicht wohl anders sein. Zuvörderst gehen die hebräischen Handschriften des A. T. sämmtlich auf diejenige Gestaltung des Textes der Bücher zurück, welche dieselben zu der Zeit hatten, als sie bei den hebräischen Juden kanonisches Ansehen erhielten. Gab es vor der eigentlich kanonischen Geltung dieser Bücher auch verschiedene Handschriften derselben, welche grössere oder geringere Abweichungen darboten, so wurden nach der Zeit der Anerkennung derselben mit kanonischem Ansehen und ihrer Vereinigung in eine Sammlung mit diesem Ansehen, sie nicht mehr nach der Gestaltung abgeschrieben und verbreitet, welche sie bisher etwa in den Handschriften der einzelnen gehabt hatten, sondern nach den Handschriften des ganzen Kanons oder wenigstens ganzer Hauptheile des Kanons und somit in der Gestalt, worin sie sich im Kanon befanden. Dazu kommt, dass die hebräischen Handschriften des A. T. verhältnissmässig alle ziemlich jung sind, keine nur annähernd so alt wie die ältesten Handschriften des N. T. und der LXX; mit einiger Sicherheit lässt sich keine der uns erhaltenen über das 11. Jahrhundert hinaufrücken, und nur wenige so hoch. Der Grund davon liegt wohl zum Theil in einem talmudischen Gesetze, welches befiehlt, fehlerhafte, wie verschlissene und durch Alter schadhaft gewordene Handschriften zu vertilgen. Durch Christen haben sich uns noch weniger ältere hebräische Handschriften erhalten, da die christlichen Theologen im Mittelalter sich mit dem Studium des A. T. in der Grundsprache wenig oder gar nicht beschäftigten. So geben daher die uns erhaltenen hebräischen Handschriften den Text natürlich nur in der Gestalt, worin er in einer verhältnissmässig späten Zeit üblich war; und zwar geben alle ihn in einer verhältnissmässig sehr gleichmässigen Gestalt. Die verschiedenen Handschriften bieten zwar alle mehr oder weniger abweichende Lesarten dar, aber diese Varianten sind verhält-

nissmässig nicht bedeutend, betreffen meistens nur einzelne Buchstaben; sie sind auch nicht im entferntesten so bedeutend, wie z. B. die Varianten, welche die ältesten neutestamentlichen Handschriften gegen einander und gegen die jüngeren Handschriften darbieten. Es liefert uns daher die Vergleichung einer so grossen Anzahl hebräischer Handschriften eigentlich nur den Beweis, dass seit der Zeit, der die ältesten derselben angehören, der hebräische Text sich uns durch die Handschriften im Allgemeinen unverändert erhalten hat, in einem Grade, wovon sich uns bei anderen Schriften, welche durch zahlreiche Handschriften vervielfältigt und verbreitet worden sind, kein zweites Beispiel findet. Wir haben aber auch alle Ursache das anzunehmen, und werden dafür auch noch bestimmte Beweise finden, dass die jüdischen Schriftgelehrten, durch welche uns der hebräische Kanon des A. T. zugekommen ist, auf die möglichst unverfälschte Erhaltung und Fortpflanzung desselben auch schon in der früheren, den ältesten unserer hebräischen Handschriften vorhergehenden Zeit bedacht gewesen sind, seit der Zeit, wo die Bücher kanonisches Ansehen erhalten haben. Doch müssen wir hier die äussere Gestaltung des Textes von der inneren Beschaffenheit desselben unterscheiden. Denn in ersterer Beziehung hat der Text im Laufe der Zeit allerdings mancherlei nicht unbedeutende Veränderungen erfahren, nämlich in Ansehung der Schrift und was damit zusammenhängt. — Damit wollen wir uns hier zuerst beschäftigen. Es ist darüber Folgendes zu erwähnen:

1) Bei den älteren Büchern des A. T. — den sämmtlichen vor-exilischen — ist eine Veränderung schon vorgenommen in Ansehung des ganzen Schriftcharakters, indem die Verfasser sich eines anderen Schriftcharakters bedienten, als welcher sich jetzt in den Handschriften und Ausgaben des hebräischen A. T. findet. Doch ist der genauere Hergang der Sache noch fortwährend streitig, und wir können nicht umhin, diesen Gegenstand etwas genauer in Betracht zu ziehen.

Die Denkmäler, welche sich uns in hebräischer oder überhaupt kanaanitischer Sprache erhalten haben, finden wir in einem zwiefachen Schriftcharakter geschrieben, dem babylonischen und dem phönizischen. Dem babylonischen Charakter gehört die Schriftform an, worin gegenwärtig noch

das Hebräische des A. T. ganz herrschend gedruckt und geschrieben wird.

Sie heisst bei den späteren Juden die Quadratschrift (כְּתָב מְרֻבָּע), von der eckigen, quadratartigen Form mancher Buchstaben; auch die assyrische Schrift (כְּתָב אַשּׁוּרִי, אַשּׁוּרִית); bei (späteren) Samaritanern die Schrift Esra's (s. Eichhorn Repert. XIII, 273).

Der phönizische Schriftcharakter findet sich namentlich a) auf makkabäischen Münzen, b) in samaritanischen Handschriften und c) auf phönizisch-punischen Inschriften.

a) Auf jüdischen Münzen aus dem makkabäischen Zeitalter, geschlagen von makkabäischen Fürsten seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., einige durch Jonathan, andere und die meisten durch Simon, andere durch Alexander, Antigonus und Jannäus (letzterer † 78). Auf diesen Münzen finden sich die meisten Buchstaben, nur nicht ן, ט, ס.

b) In den von Samaritanern geschriebenen Handschriften des hebräischen Pentateuchs, die aus dem 13—16. Jahrhundert sind. Derselben Schriftform, nur mit kleineren Figuren, bedienen die Samaritaner sich auch zu anderen Schriften, sowohl in samaritanischer als in arabischer Sprache. Diese bei den Samaritanern übliche Schrift heisst im Talmud (tr. Sanhedr. fol. 21 f.) hebräische Schrift, כְּתָב עִבְרִי.

c) In den Inschriften auf phönizisch-punischen Münzen und Steindenkmalen (vgl. S. 64).

Im Einzelnen sind die Figuren der Buchstaben auf diesen verschiedenen Monumenten mannigfaltig variirt, aber doch nur so, dass deutlich und anerkannt dieselbe Form zu Grunde liegt, sowohl bei den phönizisch-punischen Denkmälern in Vergleich mit einander als auch mit der jüdischen Münzschrift und der samaritanischen Schrift. Was die letztere betrifft, so hat diese, wie wir sie aus Handschriften, auch denen des samaritanischen Pentateuchs kennen, von der Schrift auf den jüdischen Münzen und den phönizisch-punischen Denkmälern mehr Abweichendes, als sie ohne Zweifel in früheren Jahrhunderten hatte, indem sie sich zu jenen Figuren erst später allmälig im Gebrauche durch Abschleifung und besonders durch Verzierung gestaltet hat.

Darüber haben wir in einem Falle selbst ein ausdrückliches Zeugniss. Hieronymus in Ezech. 9, 4 sagt nämlich, in der Schrift, deren sich noch damals die Samaritaner bedienten, habe der letzte Buchstabe Thau die Gestalt eines Kreuzes; das ist nun aber mit dem Thau in der späteren samaritanischen Schrift nicht der Fall, weder für die Handschriften des hebräischen Pentateuchs, noch auch für andere Schriften, wohl aber in der Schrift

der jüdischen Münzen wie auf den phönizisch-punischen Denkmälern. Von diesem Falle können wir auch auf andere schliessen, dass die Schrift der Samaritaner noch bis zum 5. Jahrhundert auch im Einzelnen der auf den jüdischen Münzen und auf den phönizisch-punischen Monumenten mehr gleichartig war als in den uns erhaltenen Handschriften der Samaritaner aus späterer Zeit.

Was aber das Verhältniss des phönizischen Charakters im Allgemeinen zu dem Babylonischen (in unserer Quadratschrift) betrifft, so ist anerkannt, dass beide sich nicht etwa ganz unabhängig von einander gebildet haben.

In einzelnen Buchstaben bieten sie eine grosse Aehnlichkeit dar, z. B. im Schin — wo in beiden Schriftcharakteren deutlich ist, dass bei der Figur, entsprechend dem Worte שֵׁן (d. h. Zahn), die Gestalt einer Zahnreihe zu Grunde liegt — im Koph, Beth, Daleth; und in anderen gehen sie nicht so weit auseinander, dass sich das Verschiedengestaltete nicht aus der gleichen Grundform ableiten liesse.

Streitig aber ist das nähere geschichtliche Verhältniss beider Schriftarten zu einander sowohl im Allgemeinen, als auch im Gebrauche bei den Hebräern. Was das Letztere betrifft, so ist gegenwärtig anerkannt, dass nicht — wie früher Buxtorf und viele andere Gelehrte meinten — beide Schriftcharaktere von jeher bei den Hebräern gemeinschaftlich in Gebrauch waren, der eine als heilige, der andere als profane Schrift, und eben so, dass nicht, wie Andere früher gemeint haben,*) aus der Quadratschrift als der ursprünglicheren bei den Hebräern allmälig (durch Tachygraphie) der phönizische Charakter hervorgegangen sei, sondern vielmehr, dass bei den Hebräern in früherer Zeit der phönizische Schriftcharakter in ganz herrschendem Gebrauche war, und die Quadratschrift bei ihnen erst später in Gebrauch gekommen ist. Die Streitfrage ist nur noch die, wann dieser Schriftwechsel bei ihnen stattgefunden hat, und wodurch er herbeigeführt ist. Hier glaube ich nun, dass die richtige Vorstellung im Allgemeinen die ist, dass die Israeliten bis zum babylonischen Exil mit den Phöniziern und Kanaanitern überhaupt, wie die gleiche Sprache, so auch dieselbe Schrift gehabt haben, die phönizische, dass sie aber im Exil mit der chaldäischen Sprache auch die babylonische Schrift sich angeeignet und in diese auch nach der Rückkehr die älteren

*) Steph. Morinus de lingua primaeva p. 271, Löscher de causis ling. hebr. p. 207f.

heiligen Bücher, welche in der phönizischen Schrift geschrieben waren, umgeschrieben haben, und zwar dieses letztere wahrscheinlich zur Zeit des Esra und Nehemia. Dafür sprechen gleichmässig die ausdrücklichen Angaben des Origenes und Hieronymus und die des Talmud.

Origenes Hexapla ed. Montfaucon T. I. p. 86 unterscheidet ausdrücklich zwei verschiedene Schriftarten für das Hebräische, die eine als die ältere, früher gebräuchliche, die andere als die damals gebräuchliche, deren, wie man sage, nach dem Exil Esra sich solle bedient haben; und ad Ezech. 9, 4 sagt er, in der älteren Schrift habe das Thau die Figur des Kreuzes, was beweisst, dass er als die ältere eben die phönizische betrachtet. Und Hieronymus Prol. galeat. ad libr. Reg. bezeichnet es als sicher, dass Esra eine neue Schrift, die noch damals gebräuchliche, erfunden habe (alias litteras reperisse, quibus nunc utimur), während bis dahin die Hebräer und die Samaritaner die gleiche Schrift (also die phönizischen Charaktere) gehabt hätten. Es ist hier jedenfalls als Ungenauigkeit zu betrachten, wenn Hieronymus, anders als Origenes, den Esra als den Erfinder der neuen Schrift bezeichnet; aber darin stimmt er mit Origenes zusammen, dass die Hebräer bis zum Exil die phönizische Schrift gehabt haben, und die andere, zu seiner Zeit übliche seit dem Exil, namentlich seit Esra bei ihnen herrschend geworden sei; und wir können nicht zweifeln, dass die Kirchenväter dieses als herrschende Ansicht bei den gelehrten Juden ihrer Zeit vorgefunden haben, um so weniger, da dem ganz entsprechend auch die Angaben der Talmudisten und Rabbinen sind. Bei ihnen heisst die Quadratschrift ganz gewöhnlich, wie schon bemerkt, כְּתָב אַשּׁוּרִי; dieser Ausdruck wird zwar schon im Talmud auf verschiedene Weise erklärt, und theilweise auch als eine appellativische Bezeichnung gefasst; und so wollen es Michaelis (Orient. Bibl. XXII, 133), Hupfeld (Theol. Stud. u. Krit. 1830. 2. S. 292 ff.), Hävernick (§. 49) fassen; letztere beide halten für die wahrscheinliche Bedeutung, dass es sei: geschirmt, stark, fest, in Beziehung auf den geschlossenen, abgeschliffenen Charakter. Aber diese Erklärung ist durchaus unwahrscheinlich und unnatürlich, und die richtige Erklärung ohne Zweifel die gewöhnliche, welche sich ebenfalls schon im Talmud findet, dass es Eigenname ist, Assyrisch, und die Schrift so benannt ward, weil die Juden sie aus Assyrien mit sich brachten. „Vocatur nomen ejus אַשּׁוּרִית, quia ascendit cum iis ex Assyria", tr. Sanhedr. fol. 22, 1, wo Assyrien nur in weiterem Sinne für das babylonische Reich zu nehmen ist, wie es auch mehrmals in der Bibel steht. An derselben Stelle heisst es dann ausdrücklich, dass diese Umschreibung des Gesetzes in die assyrische Schrift durch Esra geschehen sei, während dasselbe in der alten Schrift bei den Samaritanern geblieben sei; vgl. Talm. Hieros. tr. Megilla fol. 71, 2.

Die Sache hat auch an sich durchaus nichts Unwahrscheinliches unter der Voraussetzung, dass in dem Zeitalter unter den

Babyloniern eine von der phönizischen abweichende Schrift herrschend war. Da können wir uns wohl denken, dass den Juden bei ihrem Aufenthalte unter den Babyloniern und ihrem Verkehre mit denselben nicht bloss mit deren Sprache auch ihre Schrift bekannt, sondern ihnen sogar geläufiger ward als ihre alte Schrift, und dass sie auch nach der Rückkehr in ihre Heimath bei ihnen in gewöhnlichem Gebrauche blieb. Und da nun Esra es war, welcher nach dem Wiederaufbaue des Tempels die Juden in Judäa sich von neuem auf das mosaische Gesetz verpflichten liess (Neh. 8—10), so ist es begreiflich, dass er auch dafür Sorge getragen hat, es dem Volke in einer Schrift zu übergeben, welche demselben damals die geläufigere war, und dass er Abschriften in dieser Schrift veranstaltete. Es ist auch sehr wahrscheinlich, wie schon früher (S. 664) bemerkt, dass zunächst auf diese Bemühungen Esra's sich das ihm in den Büchern Esra und Nehemia herrschend ertheilte Epitheton eines Schreibers, סֹפֵר, bezieht, und zwar eines fertigen Schreibers namentlich im Gesetze Moses (s. besonders Esra 7, 6. 11. 12. 21). Ob Esra ausser dem Pentateuch auch andere der älteren Bücher in die babylonische Schrift umgeschrieben hat, lässt sich nicht bestimmt behaupten; doch ist nicht unwahrscheinlich, dass es in demselben Zeitalter geschehen bei Veranstaltung der Sammlung dieser Bücher durch Nehemia (nach 2. Makk. 2, 13). Die späteren nach-exilischen Bücher sind aber wahrscheinlich schon ursprünglich in dieser babylonischen Schrift geschrieben. Hierbei ist nun aber noch Folgendes zu bemerken:

a) Es lässt sich nicht annehmen, dass die ältere phönizische Schrift seitdem den Juden völlig unbekannt geworden oder auch für die heiligen Schriften sogleich an allen Orten ausser Gebrauch gekommen sei. Namentlich lässt sich nicht zweifeln, dass die zahlreichen Juden, welche schon zur Zeit des babylonischen Exils und früher in Aegypten lebten und dort nicht einmal besondere Gelegenheit gehabt hatten, die babylonische Schrift sich anzueignen, für die heiligen Bücher in hebräischer Sprache und überhaupt, wo sie hebräisch schrieben, die alte phönizische Schrift beibehalten haben, und dass diese noch längere Zeit bei ihnen herrschend blieb.

Dass in dieser älteren Schrift bei den ägyptischen Juden die heiligen Bücher in hebräischer Sprache noch im 3. Jahrhundert v. Chr. geschrieben

wurden, lässt sich aus folgendem Umstande schliessen. Die griechischen Uebersetzer des A. T. scheinen theilweise aus ängstlicher Scheu den Namen יהוה nicht griechisch ausgedrückt, sondern, wo er im Hebräischen vorkam, mit hebräischen Buchstaben hingeschrieben zu haben; Origenes nun fand dieses noch in den genaueren Handschriften mit den alt-hebräischen Buchstaben (in der phönizischen Schrift) vor, was daher zu erklären ist, dass die Uebersetzer aus einer hebräischen Handschrift mit der phönizischen Schrift übersetzt und das Wort so hingeschrieben haben, wie sie es dort vorfanden. Erst im Laufe der Zeit wurde auch bei den ägyptischen und hellenistischen Juden überhaupt für das Hebräische die babylonische Schrift herrschend, und zwar wohl besonders durch den Einfluss der Palästinenser und namentlich durch solche Juden, welche nach dem Exil aus Palästina in Aegypten einwanderten, theils auch wohl durch das Lesen der späteren alttestamentlichen Bücher, welche nur in der babylonischen Schrift vorhanden waren. So wurde denn später in den Handschriften des griechischen A. T., auch des Pentateuchs, wo der Name Jehova noch mit hebräischen Buchstaben geschrieben wurde, derselbe statt der phönizischen in der babylonischen Schrift geschrieben. Darauf führt schon die Ausdrucksweise des Origenes a. a. O. (Hexapla I, p. 86), wenn er sagt, das Wort finde sich in den genaueren Handschriften (*ἐν ταῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγραφῶν*) mit den alten Buchstaben geschrieben, also in anderen wohl mit denen der babylonischen Schrift, und es bestätigt sich durch die Angabe des Hieronymus (Ep. 136 ad Marcellam), dass unwissende Abschreiber das Wort, als ob es griechische Buchstaben wären, *ΠΙΠΙ* lasen, was nur bei den Figuren der babylonischen Schrift möglich war, nicht aber bei denen der phönizischen Schrift.

b) Wie noch längere Zeit bei den ägyptischen Juden, so blieb die alte Schrift in anhaltendem Gebrauche bei den Samaritanern.

Vor der Auflösung des Zehnstämmereiches hatten die Israeliten ohne Zweifel die phönizische Schrift gehabt, und diese haben auch wohl die nachher im Lande zurückgebliebenen Israeliten und deren Nachkommen beibehalten. Die fremden Colonisten, welche ins Land geführt wurden, hatten wohl theilweise die babylonische, theilweise die phönizische Schrift. Doch ist uns, wie sich in dieser Beziehung das Verhältniss damals gestaltete, nicht bekannt, so wenig wie wir Etwas über damals etwa im Lande getriebene Schriftstellerei wissen. So wie wir aber finden, dass im Laufe der Zeit das israelitische Element in Beziehung auf Religion und Cultus hier immer mehr die Oberhand gewann, so dass zuletzt eine streng monotheistische Gottesverehrung bei ihnen herrschend ward, so mag das Gleiche auch in Beziehung auf die Schrift der Fall gewesen sein, so dass die israelitische Schrift, wie sie vor der Auflösung des Reiches herrschend gewesen war, also die phönizische, bei sämmtlichen einheimischen und fremden Bewohnern des Landes herrschend ward. Den Pentateuch in seiner Vollendung haben die Samaritaner als einziges Gesetzbuch ohne Zweifel zu

der Zeit angenommen, wo sie sich auch als eine besondere religiöse und kirchliche Gemeinschaft gestalteten, nachdem die aus dem Exil zurückgekehrten Juden sie zur Theilnahme an dem Cultus in Jerusalem nicht hatten zulassen wollen. Hier lässt sich nun aber nach dem Verhältnisse, worin, wie wir sehen werden, der Text der samaritanischen Recension des Pentateuchs zu dem der alexandrinischen zu Grunde liegenden steht, mit grösster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Samaritaner ihre Handschriften des Pentateuchs aus Aegypten erhalten haben, und daher in der alt-hebräischen oder phönizischen Schrift. Da kann denn der Gebrauch des Gesetzbuches in dieser Schrift selbst mit dazu beigetragen haben, dass dieselbe bei ihnen fortwährend die herrschende blieb, sowohl für religiöse Schriften als auch für andersartige.

c) Auch bei den palästinensischen Juden, in Judäa und Galiläa, war seit dem Exil und seit der Umschreibung der älteren Bücher in die babylonische Schrift die ältere phönizische Schrift nicht alsbald unbekannt geworden und auch wohl nicht völlig aus dem Gebrauche gekommen.

Diejenigen Juden, welche auch nach der Auflösung des jüdischen Staates durch die Chaldäer im Lande zurückgeblieben oder bald wieder dahin zurückgekehrt waren, und ihre Nachkommen hatten gewiss die ältere Schrift fortwährend beibehalten; und wenn auch nachher durch den überwiegenden Einfluss der aus Babylonien zurückkehrenden Exulanten, mit den Priestern und Schriftgelehrten, die babylonische Schrift auch in Palästina unter den Juden bald zu überwiegendem Gebrauche kam, so ist doch wohl noch lange Zeit neben derselben die phönizische von Manchen beim Schreiben angewandt worden, und so namentlich im Verkehr mit den benachbarten Völkerschaften, bei welchen dieselbe die herrschende blieb, wie z. B. mit den Phöniziern, den Samaritanern u. s. w. So ist ja bei den palästinensischen Juden nach dem Exil noch längere Zeit neben dem aramäischen Dialekt auch die alt-hebräische Sprache in Gebrauch geblieben. Die alt-hebräische Schrift aber behielt man namentlich fortwährend bei für die Inschriften auf den Münzen, auch noch unter den makkabäischen Fürsten, wie für diese Inschriften auch die alt-hebräische Sprache beibehalten ist. So wenig aus dem letzteren Umstande gefolgert werden kann, dass damals noch nach der Mitte des 2. und am Anfange des 1. Jahrhunderts v. Chr. die alt-hebräische Sprache bei den Juden in Judäa die herrschende Sprache war — was vielmehr ohne Zweifel das Aramäische war — eben so wenig berechtigt uns der andere Umstand, gegen die allgemeine jüdische Ueberlieferung mit manchen Gelehrten, wie Ewald (Hebr. Gr. §. 77), Hupfeld (Theol. Stud. u. Krit. 1830, 2), Kopp, vorauszusetzen, dass damals die phönizische Schrift noch die in Judäa allgemein herrschende war und auch für die heiligen Bücher angewandt ward. Man pflegte nur für die Inschriften der Münzen das von Alters her Gewöhnliche beizubehalten, wie die alte Sprache, so die alte Schrift. In der letzteren Beziehung kann darauf auch vielleicht die Rücksicht auf den Handel und Wandel nament-

lich mit den Phöniziern, auf deren Münzen sich derselbe Schriftcharakter findet, mit eingewirkt haben.

d) Die neue babylonische Schrift, wie die Juden sich dieselbe aneigneten, hatte zwar im Wesentlichen denselben Charakter, wie unserere gegenwärtige Quadratschrift; aber mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass die einzelnen Buchstaben seitdem im Laufe der Zeit ihre Figur theilweise ein wenig modificirt und namentlich durch die kalligraphische Sorgfalt der jüdischen Abschreiber mehr eine gleichmässige und quadratartige Gestalt, wie Uncialbuchstaben erhalten haben, während sie früher mehr einen cursiv-artigen Charakter an sich trugen, mit kleineren Figuren.

Darauf führt auch eine Aeusserung des Hieronymus (Comment. in Ezech. lib. VII. prooem.), der von der Kleinheit der hebräischen Buchstaben spricht. Sie waren früher wahrscheinlich mehr noch den Figuren auf den Inschriften zu Palmyra ähnlich (s. S. 59). Diese Schrift gehört im Wesentlichen zu demselben Schriftcharakter, wie die Quadratschrift und scheint sich in manchen Figuren zu derselben zu verhalten wie eine Art Cursivschrift zur Fractur; und es ist nicht unwahrscheinlich, dass die babylonische Schrift früher auch im Gebrauche der Babylonier selbst wie der Juden eine dieser mehr ähnliche Gestalt gehabt hat.

Was nun aber das geschichtliche Verhältniss der phönizischen Schriftart zur babylonischen im Allgemeinen betrifft, so sind, wie bereits bemerkt, beide mit einander so verwandt, dass sie sich nicht unabhängig von einander gebildet haben können. Aber für entschieden falsch halte ich, die Sache so anzusehen, dass aus der einen von beiden, wie wir dieselbe kennen, nämlich der phönizischen, sich die andere, die babylonische, durch allmälige Uebergänge gebildet habe.

Eine solche Ansicht ist in neuerer Zeit geltend gemacht, namentlich a) von Ulr. Fried. Kopp (Bilder und Schriften der Vorzeit Bd. II. Mannheim 1821. 8. S. 94ff.; u. Theol. Stud. u. Krit. 1829. 4), dem auch Eichhorn (Ausg. 4) folgt, so wie de Wette in der 2. Ausg. der hebr.-jüd. Archäologie. §. 278, anders aber Ausg. 3; und b) von Hupfeld (Theol. Stud. u. Krit. 1830. 2). Diese nehmen an, dass der phönizische Schriftcharakter noch zur Zeit des babylonischen Exils und mehrere Jahrhunderte später in ganz Vorder-Asien bis an den Tigris und so auch in Babylonien herrschend gewesen sei; daraus, meinen Kopp und die ihm folgen, seien erst im 1—3. Jahrhundert nach Chr. durch allmäligen Uebergang in eine Cursiv-Schrift die Formen entstanden, wie sie sich auf den palmyrenischen Inschriften finden, und daraus erst im 4. Jahrhundert unsere Quadratschrift. Damit stimmt auch Hupfeld im Wesentlichen überein, jedoch mit der

Modification, dass er die Quadratschrift für syrischen Ursprungs hält und meint, von den Syrern hätten die Juden sie angenommen, jedoch nicht mit einem Male, sondern die frühere Schrift habe sich in diese allmälig hineingebildet bis zum 1. oder 2. Jahrhundert nach Christus.

Allein eine solche Ansicht ist durchaus unwahrscheinlich. Denn a) ist bei mehreren Buchstaben der Charakter auf den jüdischen Münzen und anderen Denkmälern mit phönizischer Schrift nicht bloss von dem der späteren Quadratschrift, sondern auch von dem der palmyrenischen Schrift zu abweichend, als dass sich denken liesse, dass letzterer sich aus ersterem könnte durch allmäligen Uebergang herausgebildet haben. b) Wenn bei den Hebräern sich die eine Schrift in die andere so allmälig hineingebildet hätte, so würde man auch später gar nicht bestimmt grade zwei verschiedene Schriftarten, deren sie sich namentlich für die heiligen Bücher bedient hätten, unterschieden haben. c) Es würde schwer zu erklären sein, wie bei den Juden sollte die Vorstellung aufgekommen sein, dass sie die Quadratschrift, welche für die heiligen Bücher allein gebraucht ward, von dem verhassten götzendienerischen Volke der Assyrer oder Babylonier angenommen hätten, wenn dieses nicht wirklich der Wahrheit gemäss war und die Uebertragung der heiligen Bücher aus der älteren Schrift in diese zu einer bestimmten Zeit, die sich in der Ueberlieferung erhalten, stattgefunden hätte. d) Aus Matth. 5, 18 ergibt sich, dass zur Zeit Christi das Jod der kleinste Buchstabe im Alphabete war, wie das in der babylonischen Schrift der Fall ist, aber durchaus nicht in der phönizischen; woraus erhellt, dass damals die erstere bei den Juden in alleinherrschendem Gebrauche war, also sich nicht erst nach der Zeit kann gebildet haben.

Wir haben uns vielmehr die Sache, wie ich glaube, so zu denken. Bei beiden Schriftarten liegt eine und dieselbe semitische Urschrift zu Grunde; wo diese sich ursprünglich gebildet hat, ob in Phönizien oder Babylonien oder in einer andern Gegend des semitischen Völkergebietes, lässt sich nicht mehr mit einiger Sicherheit ermitteln: diese semitische Urschrift, aus welcher sich die hebräischen Buchstabennamen im Ganzen wohl unverändert erhalten haben, hat sich schon zeitig in verschiedenen Gegenden zu etwas verschiedenartigen Charakteren und Figuren der Buchstaben gestaltet, und namentlich zum phönizischen Charakter im westlichen, zum babylonischen Charakter im östlichen Gebiete des semitischen Stammes.

Im Ganzen hatte die phönizische Schrift mehr die ursprünglichen Formen beibehalten, wie sich daraus entnehmen lässt, dass die Figuren der phönizischen Schrift in mehreren Fällen, als die der babylonischen Schrift, noch der Gestalt desjenigen entsprechen, was durch den Namen bezeichnet wird; z. B. Ajin = Auge, phönizisch 𐤏 und ähnlich, Resch = Kopf, phönizisch 𐤓 und ähnlich; Thau (vgl. Ez. 9, 4) = kreuzförmiges Zeichen,

phönizisch 𐤕 und ähnlich; Jod = Hand, phönizisch 𐤉 und ähnlich. Nur selten kommt die babylonische Schrift dieser Gestalt des durch den Namen bezeichneten Gegenstandes näher; so Kaph = hohle Hand, כ; in der phönizischen in keiner so entsprechenden Gestalt.

So bestanden nun aber diese beiden Zweige der semitischen Urschrift in verschiedenen Gegenden des semitischen Gebietes jedenfalls schon zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft als bedeutend abweichend von einander, als wirklich verschiedene Schriftarten — ähnlich wie gegenwärtig die deutsch-gothische und die lateinische —, so dass für denjenigen, welcher die eine kannte, die andere eine fremde sein konnte; und so war dies für die Juden die babylonische Schrift, als sie nach Babylonien kamen. Da können wir uns aber wohl denken, dass sie bei ihrem längeren Aufenthalt unter den Babyloniern sich mit deren Dialekt auch ihre Schrift angeeignet und dieselbe auch bei ihrer Rückkehr in die Heimath beibehalten, und darnach sich veranlasst gefunden haben, auch ihre heiligen Bücher in dieselbe umzuschreiben.

2) Unsere bisherige Untersuchung betrifft aber nur die Consonanten, da zur Zeit jener Umschreibung der heiligen Bücher in die babylonische Schrift weder diese noch die phönizische Schrift mit Vocalzeichen und Accenten in der Art unserer jetzigen hebräischen Punkte versehen war. Ueber den Ursprung der hebräischen Vocale und Accente ist jedoch früher viel Streit gewesen, ob nämlich diese schon von den Verfassern der alttestamentlichen Bücher selbst herrühren, oder ob ihre Schriften mit solchen erst in späterer Zeit, und durch wen versehen sind? Hier ist nun so viel Thatsache, dass die jüdischen Grammatiker seit dem 10. Jahrhundert unsere gegenwärtige Punctation nicht bloss kennen, sondern dass sie auch im Allgemeinen vorauszusetzen scheinen, der hebräische Text sei damit schon ursprünglich versehen gewesen; denn sie legen auf die Correctheit des Textes auch in dieser Beziehung ein nicht unbedeutendes Gewicht, untersuchen die Varianten, welche in verschiedenen Handschriften oder in verschiedenen Gegenden in der Beziehung stattfanden, und corrigiren sie nach einzelnen als besonders genau betrachteten Handschriften. Auch haben schon die ersten uns näher bekannten jüdischen Grammatiker Schriften auch in Beziehung auf die Punctation des

Hebräischen verfasst, wie R. Saadia Gaon († 942) und R. Juda Chiug († gegen 1040; vgl. S. 104). Doch finden sich auch Spuren, dass damals und in den nächstfolgenden Jahrhunderten die Ansicht über die Ursprünglichkeit dieser Vocal- und Accentzeichen bei den jüdischen Gelehrten keine ganz allgemeine war.

So namentlich bei Aben Esra († 1194); und eben dasselbe lässt sich schliessen a) daraus, dass das Buch Sohar es für nöthig hält, die Vorstellung vom Alter unserer Vocale mit besonderem Nachdruck zu vertheidigen, und b) dass mehrere christliche Gelehrte, welche ihre Kenntniss des Hebräischen von Rabbinen erhalten haben, die Ursprünglichkeit und das Alter dieser Vocale nicht anerkennen, wie Raymund Martini († 1284), Perez de Valentia (gegen 1450: Introd. ad exposit. in psalmos) und Lyra (ad Hos. 9).

Doch waren dies nur einzelne und im Allgemeinen wenig beachtete zweifelhafte Aeusserungen. Auf bestimmtere Weise suchte dagegen Elias Levita († 1549) die Neuheit der Vocale zu erweisen.

Masoreth Hammasoreth, 3. Vorrede. Er beruft sich namentlich auf die Nichterwähnung derselben im Talmud, auf einzelne Stellen im Talmud, wo eine andere Aussprache des hebräischen Textes als möglich vorausgesetzt wird, als worauf unsere Vocale führen, sowie auf die nicht hebräischen, sondern syrischen Benennungen der einzelnen Vocale und Accente.

Diese Ansicht finden wir auch von christlichen Theologen der Zeit hin und wieder ausgesprochen.

So von Pellicanus (Praef. ad Pentat.), von Zwingli, der (Praef. in Jes.) sagt, die Vocalpunkte seien eine Zeit lang mit den Consonanten nicht verbunden gewesen und von den Rabbinen eben nicht sehr klug (parum civiliter) ersonnen; von Calvin (ad Zach. 9, 7ff.) und besonders von Luther, z. B. ad Gen. 47, 31, wo er sich nach LXX und Hebr. 11, 21 für die Punctation מַטֶּה statt מִטָּה entscheidet und dabei sagt: Tempore Hieronymi nondum sane videtur fuisse usus punctorum, sed absque illis tota Biblia lecta sunt; die recentiores Hebraeos aber nehme er nicht an; daher spreche er oft gegen die Punkte aus; er kümmere sich nicht viel um das Supra und Infra der Rabbinen; es wäre besser, die Schrift nach dem Intra zu lesen u. s. w. Und ad Jes. 9, 6 (W. A. VI, 292) bezeichnet er die Punkte als eine neue Erfindung, die nicht mehr gelten dürfe, als die einfältige echte und mit der Grammatik recht übereinstimmende Meinung; er kehre sich nicht viel an diesen ihren (der Juden) grammatikalischen Aberglauben.

Doch wurde im Allgemeinen unter den christlichen Theologen, besonders der protestantischen Kirche, bald wieder die entgegengesetzte Ansicht herrschend, dass der hebräische Text

ganz in der Gestalt, worin er uns vorliegt, mit allen Vocalzeichen und Accenten aus der Hand der Verfasser der Bücher selbst hervorgegangen sei, besonders durch solche Theologen, welche sich für ihre grammatische Behandlung des Hebräischen an die älteren Rabbinen anschlossen. So vornehmlich durch die Buxtorfe und deren ganze Schule.

Schon Joh. Buxtorf der Vater hatte das Alter der Vocalzeichen gegen Elias Levita vertheidigt (Tiberias 1620). Doch fand er bald in dieser Beziehung einen Gegner an Ludw. Cappellus in seinem Arcanum punctationis revelatum. Cappellus schickte diese Schrift handschriftlich an Buxtorf, welcher zwar die Schwierigkeit der Streitfrage anerkannte, aber dabei beharrte, dass es gefährlich sei, die Neuheit der Vocalzeichen anzunehmen; sie ward dann aber zum Drucke besorgt durch Thom. Erpenius (Prof. d. orient. Spr. zu Leyden) L. B. 1624. 4, dann vermehrt in: Lud. Cappelli Commentarii et notae crit. in V. T. Accessere Jac. Cappelli observatt. in eosdem libros etc. Amst. 1689 fol. Gegen ihn trat Joh. Buxtorf fil. auf: Tractatus de punctorum, vocalium et accentuum in libris V. T. Hebraicis origine, antiquitate et auctoritate. Bas. 1648. 4. Er behauptet durchaus die Ursprünglichkeit der hebräischen Punctation und dehnt auf dieselbe auch die Inspiration der heiligen Schrift aus, eine Vorstellung, welche in der reformirten Schweiz selbst symbolisches Ansehen erhielt durch die Formula consensus ecclesiarum Helveticarum (1675) can. II: „Hebraicus V. T. codex tum quoad consonas tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae una cum codice N. T. sit canon unicus et illibatus etc. Gegen den jüngeren Buxtorf vertheidigte L. Cappellus seine Ansicht weiter in Vindiciae arcani punctationis revelati (gleichfalls in den Commentarii et notae crit. in V. T. abgedruckt). Der Ansicht von Cappellus trat unter Andern auch Joh. Morinus bei, im 2. Theil seiner Exercitt. biblicae etc. Paris 1669. fol. Exercitt. 12—14; so auch Walton in den Prolegg. zu seiner Polyglotte u. A. Doch ward das Alter und die Urspünglichkeit der Vocalzeichen fortwährend von Manchen festgehalten und vertheidigt, wie von Löscher de caussis linguae Hebr. 1706, Pfeiffer Crit. sacra 1680 p. 83 ff., Carpzov Crit. sacra 1728 p. 243 ff.

Erst in neuerer Zeit ist die Vorstellung, dass die alten Hebräer ohne unsere Vocalzeichen und Accente geschrieben haben, ziemlich allgemein herrschend geworden; und nach den darüber vorliegenden geschichtlichen Thatsachen kann dies für den unbefangenen Beurtheiler auch nicht zweifelhaft sein.*) Zunächst lässt sich erweisen, dass zur Zeit des Hieronymus

*) Die neueste gründliche Untersuchung hierüber ist von Hupfeld: Krit. Beleuchtung einiger dunkeln und missverstand. Stellen der alttest. Textgesch. II. Vocalisation. Stud. u. Krit. 1830. 3, 4.

und des Talmud der Text des A. T. noch nichts von unseren Vocalzeichen und Accenten hatte.

Der sicherste Zeuge hierfür, aus dessen Aeusserungen dies aufs Deutlichste hervorgeht, ist Hieronymus. Wo er von dem redet, was im hebräischen Texte geschrieben sei, nennt er immer nur die Consonanten und sagt öfters, dass diese nach der Willkühr der Leser oder nach dem Zusammenhange, nach Verschiedenheit der Stellen, wo sie sich finden, auf verschiedene Art ausgesprochen werden können und darnach denn auch verschiedene Bedeutungen hätten. Z. B. in Jerem. 9, 21 (דַּבֵּר): Verbum hebraicum quod tribus litteris scribitur, daleth, beth, res — vocales enim in medio non habet (d. h. keine Vocalbuchstaben) —, pro consequentia et legentis arbitrio, si legatur dabar, sermonem significat, si deber, mortem, si dabber, loquere. — In Hab. 3, 5: Pro eo quod nos transtulimus mortem, in Hebraeo tres litterae positae sunt, daleth, beth, res, absque ulla vocali; quae si legantur dabar, verbum significat, si deber, pestem. Vgl. in Jes. 9, 7 (ebenfalls in Bezug auf dabar); Ep. 125 ad Damasum (רעים = רֵעִים und רֹעִים); in Jes. 2, 22 (במה = בַּמֶּה in quo, und בָּמָה excelsitudo). — Daraus erklärt er auch öfter die abweichende Weise, wie die verschiedenen griechischen Uebersetzungen dieses oder jenes Wort an einer Stelle gefasst hätten; z. B. in Jes. 26, 14 (זֵכֶר): Nec terrere nos debet, quare LXX masculum, et ceteri interpretes memoriam transtulerunt, cum iisdem tribus litteris, Zajin et Caph et Res, utrumque scribatur apud Hebraeos. Sed quando memoriale dicimus, legitur zecher, quando masculum, zachar. Et hac verbi ambiguitate deceptum arbitrantur Saul, quando pugnavit contra Amalech et interfecit omne masculum eorum. Deo enim praecipiente, ut deleret omnem memoriam Amalech sub coelo, ille pro memoria, non tam errore, quam praedae seductus cupidine, masculos interpretatus est (1. Sam. 15). — Er spricht zwar zuweilen von vocalibus litteris in medio; aber aus dem Zusammenhange ist deutlich, dass er darunter nichts von unseren Vocalzeichen oder etwas Aehnliches versteht, sondern gewisse unserer Consonanten, aus denen sich in gewissen Stellen auf die Aussprache der Wörter schliessen lässt, und zwar nicht bloss die eigentlichen Vocalbuchstaben א, ו, י und ה, sondern auch ע. Vgl. Prooem. Comment. in Amos: Amos propheta non est ipse quem patrem Esaiae prophetae legimus. Ille scribitur per primam et ultimam nominis sui litteram, Aleph et Sade, hic vero per Ajin et Samech; apud nos autem, qui tantam vocalium litterarum (also א und ע vocales litterae) et *s* litterae, quae apud Hebraeos triplex est, differentiam non habemus, haec et alia nomina videntur esse communia. — So spricht er auch öfters von accentus. Allein sicher ist, dass auch hier durchaus nicht an unsere Accente zu denken ist, und höchst wahrscheinlich überhaupt gar nicht an geschriebene Zeichen, sondern nur an eine Verschiedenheit theils der Betonung, theils und besonders der Aussprache, und zwar sowohl der ganzen Wörter in Ansehung der Vocale, womit sie in der Aussprache zu versehen sind, als auch ein-

zelner Consonanten nach verschiedenen Nüancen. Siehe die Stellen bei Jahn Einl. I, 343f., Hupfeld S. 579ff., de Wette bibl. Archäologie 3. Ausg. §. 279a. Anm. c

Ebenso lässt sich mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit behaupten, dass wo im Talmud טעמים genannt werden, weder unsere Accente gemeint sind, noch überhaupt schriftliche Zeichen, sondern nur Abtheilungen nach dem Sinne; vgl. Hupfeld S. 565ff. Noch weniger findet sich im Talmud irgend eine sichere Spur, dass Vocale nach Art der unsrigen vorhanden waren, wohl aber bestimmte Beweise des Gegentheils, indem auch hier öfters die Entscheidung über den Sinn solcher Wörter, welche mit gleichen Consonanten geschrieben werden, aber mit verschiedenen Vocalen ausgesprochen, nicht von geschriebenen Zeichen solcher, sondern vom Zusammenhange abhängig gemacht wird. So wird tr. Berachoth fin. gestritten, ob Jes. 54, 13 בניך heissen solle: deine Söhne (בָּנַיִךְ), oder: deine Erbauer (בֹּנַיִךְ) u. s. w.

Zu diesen Ergebnissen stimmen nun auch die Data aus der früheren Zeit, vor Hieronymus und dem Talmud, sowie andere in Betracht kommende Momente.

Dass die Septuaginta noch einen vocallosen Text hatten, lässt sich aus ihrer so häufigen Verwechselung von Wörtern, welche dieselben Consonanten haben, ersehen, und ebenso aus ihrer Aussprache der Eigennamen, welche von unserer masorethischen Vocalsetzung oft so sehr abweicht; eben dasselbe lässt sich für ihre Zeit aus den übrigen griechischen Uebersetzungen, aus Josephus und Origenes ersehen. — Mit all diesem ist denn in Uebereinstimmung, dass auch die Schrift auf den jüdischen Münzen, sowie die auf allen phönizisch-punischen Monumenten durchaus ohne Vocalzeichen ist; dass die Synagogenrollen der heiligen Bücher bei den Juden noch jetzt ohne Vocale und Accente geschrieben werden und geschrieben werden müssen, was gewiss auf dem alten Herkommen beruht und was sich nicht würde begreifen lassen, wenn diese Bücher ursprünglich schon mit Vocalzeichen und Accenten geschrieben wären; und dass auch in den anderen semitischen Dialekten die Einführung der Vocalzeichen bei der Schrift in ziemlich späte Zeit fällt. Bei den Arabern ist sie frühestens erst im 7. Jahrhundert, kurz vor der Hedschra geschehen, vielleicht erst nach derselben. Wenigstens war der Koran ursprünglich ohne Vocale und diakritische Zeichen geschrieben, die wohl erst im ersten Jahrhundert der Hedschra durch die Grammatiker zu Kufa dazu gekommen sind.

Wann nun aber unser hebräischer Text des A. T. mit unseren Vocalzeichen und Accenten versehen worden ist, und durch wen zuerst, darüber fehlt es uns durchaus an allen geschichtlichen Nachrichten. Wir können nur nach einzelnen uns vorliegenden geschichtlichen Thatsachen gewisse Grenzpunkte

angeben, zwischen denen die Einführung geschehen sein muss. Auf der einen Seite muss im 10.—11. Jahrhundert unser Vocalsystem schon vollständig vorhanden und seit geraumer Zeit in Gebrauch gewesen sein.

Eine Vergleichung der Lesarten des hebräischen Textes in verschiedenen Handschriften, welche gegen 1034 Ben Asser und Ben Naphthali anstellten, bezieht sich bloss auf die Vocale und Lesezeichen und zeigt, dass man auch auf deren Uebereinstimmung schon ein bedeutendes Gewicht legte und sie keineswegs der Willkühr der Abschreiber frei gab. Der um diese Zeit lebende Rabbi Juda Chiug und der noch frühere Saadia Gaon haben schon grammatische Schriften über die Punktation geschrieben (s. S. 104), wie denn des Letzteren arabische Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher sich auch in der Auffassung des Sinnes ganz an unsere masorethische Punktation anschliesst, so dass sich auch daraus ergibt, dass man den hebräischen Text schon mit unserer Punktation versehen vor sich gehabt hat. Eben so nennt auch die Masora schon die meisten Vocale namentlich und spricht von Abweichungen in Beziehung auf dieselben. Ueberhaupt scheinen die jüdischen Grammatiker seit dem 11. Jahrhundert im Allgemeinen nicht anders gewusst zu haben, als dass die Vocalzeichen von jeher mit dem Texte verbunden gewesen seien; so dass sich wohl mit Sicherheit annehmen lässt, dass damals seit ihrer vollständigen Einführung schon eine geraume Zeit, wohl schon einige Jahrhunderte verflossen waren.

Auf der andern Seite ergibt sich aus dem Bisherigen, dass der Text bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts mit Vocalzeichen und Accenten unserer Art noch gar nicht kann versehen gewesen sein. Wir werden also ungefähr in die Zeit geführt zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert. Dass die Einführung nicht früher geschehen sein kann, und und eher nach dem 8. Jahrhundert hin als gegen das 6., dafür spricht auch das Verhältniss der hebräischen Vocalisation und der damit zusammenhangenden Accentuation, die ohne Zweifel im Allgemeinen mit jener gleichzeitig eingeführt ist, zu der Vocalisation anderer semitischen Dialekte.

Es lässt sich nämlich nicht wohl zweifeln, dass in Beziehung auf die Einführung der Vocalzeichen für die Schrift die verschiedenen semitischen Völker von Einfluss auf einander gewesen sind. Nun ist die gegenwärtige hebräische Vocalisation unter allen semitischen Dialekten die künstlichste und zusammengesetzteste; woraus sich wohl schliessen lässt, dass ihr die einfacheren anderer semitischen Dialekte vorangegangen sind. So sehen es schon Joh. Morinus (Exercitt. bibl. p. 565) und R. Simon an, und eben so de Sacy, Gesenius, Hupfeld u. A. Zuerst haben unter den Semiten wahrscheinlich die Syrer angefangen, durch gewisse diakritische Zeichen verschiedene Wörter und Formen, die mit gleichen Consonanten ge-

schrieben werden, von einander zu unterscheiden, und zwar dieses zuerst (schon vor dem 6. Jahrhundert) bloss durch Anwendung Eines Punktes in verschiedenen Stellungen (vgl. Ewald Abhandlungen zur orient. u. bibl. Litteratur I. 1832. S. 53—129: Ueber das syrische Punktationssystem, nach syrischen Handschriften). Dann ist das vollkommenere System der Araber gefolgt; etwas später haben auch die Syrer angefangen, eine vollständigere Vocalisation sich anzueignen, und erst noch später ist wohl die viel künstlichere hebräische Vocalisation eingeführt; vgl. darüber Hupfeld, Theol. Stud. u. Krit. 1830. 4. Darnach können wir dieses wohl kaum vor dem 8. Jahrhundert setzen, frühestens in das 7. Damit ist auch im Allgemeinen Hupfeld, und früher Eichhorn u. A. einverstanden.

Es fällt die Einführung demnach vor der Verpflanzung der jüdischen Schriftgelehrsamkeit aus Babylonien und Palästina nach dem Abendlande, und ist in den gelehrten jüdischen Schulen in Asien, nach Hupfelds Meinung zu Tiberias geschehen. Als die jüdische Schriftgelehrsamkeit dann in das Abendland einwanderte, war sie schon vor länger als einem Jahrhundert geschehen, und daher erklärt sich am ehesten, dass man hier bald ihren Ursprung ganz vergessen hat.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, dass die gegenwärtige künstliche und zusammengesetzte Punktation auf den hebräischen Text nicht mit einem Male aufgetragen ist, sondern derselben eine einfachere Vocalisation und Accentuation vorhergegangen ist, wo man weniger Vocale und Accente anwandte oder vielleicht nur bei einzelnen zweifelhaften Wörtern gewisse diakritische Zeichen setzte, um sie von einander zu unterscheiden.

Letzteres ist z. B. bei den Samaritanern der Fall, welche in ihrem hebräischen Pentateuche durch einen Strich unten oder oben andeuten, wenn eine Form ihrer Bedeutung nach auf andere Weise ausgesprochen werden soll als in den meisten Fällen; so z. B. דבר dabar, דבֿר deber = Pest; אל = אַל, אל̄ = אֶל. So ist nun sehr wahrscheinlich, dass auch die jüdischen Gelehrten hin und wieder vor der Einführung der Vocalisation dergleichen unvollständigere Andeutungen der Aussprache und des Sinnes dem Texte beigesetzt haben; und dass auch, als sie anfingen die Vocale und Accente durchgehends zu bezeichnen, sie noch nicht mit einem Male unser gegenwärtiges complicirtes System angewandt haben, sondern demselben einfachere Anfänge vorhergegangen sind.

Ich bemerke hier, dass vor einigen Jahren ($18\frac{45}{46}$) durch Pinner in Berlin und durch Luzzatto in Padua aus Handschriften von karäischen Juden im Oriente einzelne Stücke aus dem hebräischen A. T. mitgetheilt sind, mit einer von der unsrigen sehr abweichenden Vocalisation und Ac-

centuation, welche als die assyrische bezeichnet wird (die unsrige als die von Tiberias); vgl. darüber Ewald Jahrb. I, 160—172. Ewald meint, dass dieser assyrischen Punktation und der andern später gewöhnlich gewordenen eine ältere gemeinsame zu Grunde liege. Ob dieses richtig ist, muss noch Gegenstand näherer Untersuchung werden.

So viel aber lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass noch zu Hieronymus Zeit der hebräische Text mit keinen unserer Punktation ähnlichen Zeichen versehen war, woraus sich denn schon ergibt, dass es entschieden falsch ist, wenn Einige*) gemeint haben, schon die alten Hebräer hätten einige Vocalzeichen nach Art der unsrigen gehabt, sie aber nur bei einzelnen schwierigen und zweifelhaften Wörtern als Fingerzeige hingesetzt. Bei der grossen Heiligkeit, welche der aus dem Alterthum überlieferten Gestalt des Textes seit der Sammlung des Kanons beigelegt ward, würden diese Zeichen sich uns gleichfalls erhalten haben. So lange die Sprache eine lebende war, hatten die Hebräer von solchen Vocalzeichen durchaus nichts, so wenig als die Phönizier, Punier und die anderen semitischen Völker in der älteren Zeit. Im Semitischen treten überhaupt die Vocale gegen die Consonanten weit mehr zurück als in den abendländischen Sprachen, indem durch sie nicht leicht die wesentliche Grundbedeutung eines Wortes bestimmt wird, sondern nur die Modification verschiedener Formen eines Wurzelwortes. Auch selbst in späterer Zeit, wo die Vocalzeichen in den verschiedenen semitischen Dialekten schon längst eingeführt sind, wird häufig der Text ohne dieselben geschrieben. Im Hebräischen dienten aber beim Leben der Sprache theilweise gewisse Consonanten zugleich zur allgemeinen Andeutung des Vocales, womit ein Wort oder eine Silbe ausgesprochen werden sollte, namentlich ו und י, dann auch א und ה; wobei sich beobachten lässt, dass man in späterer Zeit sich dieser Buchstaben zur Andeutung der Vocale häufiger bediente als in früherer, wie z. B. namentlich der Pentateuch in der Beziehung von allen Büchern des A. T. am sparsamsten ist.

Unsere gegenwärtigen Vocalzeichen und Accente gehören demnach nicht zum eigentlichen Texte der alttestamentlichen

*) So Michaelis (Von d. Alter d. hebr. Voc. etc., Verm. Schriften Thl. II; Orient. Bibl. IX, 82ff. 88f.), Trendelenburg (in Eichhorns Repert. XVIII, 78ff.), Eichhorn, Bertholdt.

Schriften, sondern geben nur Zeugniss darüber, wie die jüdischen Schriftgelehrten in dem Zeitalter, wo diese Zeichen eingeführt sind, das Hebräische ausgesprochen haben, nicht minder auch theilweise über ihre Auffassung des Textes, da die Auffassung einer Stelle häufig durch die Punktation bedingt ist und die blossen Consonanten vielfach auch eine andere Auffassung gestatten. Nun ist zwar wohl gewiss, dass die Rabbinen dabei sehr sorgfältig verfuhren, und ihre Punktation auf einer im Allgemeinen richtigen exegetischen Tradition beruht; aber die Vocale haben immer nicht eine solche Autorität für uns wie die Consonanten, so dass eine Abweichung von der überlieferten Aussprache nur missbräuchlich als Veränderung der Lesart bezeichnet werden könnte.

3) Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich auch annehmen, dass die alttestamentlichen Schriftsteller ohne Wortabtheilung geschrieben haben. Doch hat man das Bedürfniss, die Wortabtheilung in der Schrift bemerklich zu machen, früher empfunden als das der Vocalisation; aber auch nachdem man angefangen hatte, den Anfang und das Ende einzelner Wörter bemerklich zu machen, durch Punkte oder kleine Zwischenräume, ist wohl noch lange Zeit vergangen, bevor das auf durchgehende und regelmässige Weise geschehen ist. Darnach dürfen wir kein Bedenken tragen, wenn durch eine von der jetzt in Handschriften und Ausgaben stattfindenden abweichende Wortabtheilung die Auslegung erleichtert oder ein natürlicherer, in den Zusammenhang passenderer Sinn gewonnen wird, diese zu befolgen; wie denn die ältesten Uebersetzungen, namentlich die LXX nicht selten auf andere Weise abgetheilt haben, als der jetzige masorethische Text.

4) Ueber die Abtheilungen des Textes dem Sinne nach in grössere oder kleinere Abschnitte wie unsere Verse und Kapitel bemerke ich kürzlich Folgendes:

a) In den eigentlich poetischen Büchern und Stücken ist es jedenfalls sehr zeitig üblich geworden, theils die zusammengehörenden parallelen Glieder eines Gedankens, theils die einzelnen Glieder selbst in der Schrift von einander zu unterscheiden, sei es durch kleine Zwischenräume oder den Anfang neuer Zeilen. Zum Theil ist dieses wohl höchst wahrschein-

lich schon durch die Verfasser selbst geschehen, z. B. bei den alphabetischen Liedern; wie weit bei anderen Liedern, lässt sich nicht sicher entscheiden. Aber gewiss ist, dass zu Hieronymus Zeit solche Abtheilungen bei den poetischen Büchern nicht bloss in den griechischen und lateinischen, sondern auch in den hebräischen Handschriften bemerklich gemacht waren.

Hieronymus spricht von einer diversa distinctio inter Hebraicum et Septuaginta (Ep. ad Cyprian. ad Ps. 89 [Hebr. 90], 11). Bei den alphabetischen Liedern nennt Hieronymus versus die aus mehreren Gliedern bestehenden Gebiete der einzelnen Buchstaben, wie er Ep. ad Paulam in Beziehung auf Ps. 119 sagt, dass je 8 versus mit א anfangen. Doch bezeichnet er anderswo mit demselben Ausdrucke die einzelnen Hemistische oder Glieder, die wohl in der Schrift eine einzelne Reihe bildeten und auch στίχοι hiessen; so Prooem. in l. XVI comment. in Jes., wo er einen kleinen Abschnitt, welcher jetzt in der Vulgata nur drei Verse ausmacht, als 8 versus bezeichnet. — Solche einzelne Glieder oder Stichen sind es auch wohl, welche der Talmud bei den Psalmen פְּסוּקִים nennt (commata, caesa), welcher Ausdruck später der für unsere Verse gewöhnliche ist; s. tr. Kidduschim fol. 30, 1, wonach die Psalmen 5896 Pesukim enthalten sollen (während die Zahl unserer Verse 2527 beträgt).

Die Abtheilungen nach einzelnen Gliedern sind in unseren hebräischen Ausgaben und Handschriften noch in einigen Liedern in den geschichtlichen Büchern durch Zwischenräume bemerklich gemacht, nämlich Ex. 15; Deut. 32; Richt. 5, und in den ältesten Handschriften noch in mehreren, was wohl von Alters her beibehalten ist.

Was die prosaischen Bücher betrifft, so ist sicher, dass hier nicht die Schriftsteller selbst ihre Schriften in so kleine Stücke in der Art unserer Verse oder noch kleinere zerschnitten und diese Abtheilungen in der Schrift bemerklich gemacht haben. Doch werden wenigstens beim Pentateuch und bei den Propheten schon in der Mischna (tr. Megilla c. 4, 4) solche Abtheilungen unter der Benennung פְּסוּקִים genannt. Sie waren im Allgemeinen unseren Versen entsprechend. Diese Abtheilungen sind zum Behufe des Lesens der Bücher gemacht, zuerst beim Pentateuche — wo die Gemara (tr. Megilla fol. 22, 1) dieselben dem Moses selbst beizulegen scheint —, dann wohl bei den Nebiim und den Megilloth, und darauf bei den übrigen Büchern.

Nach tr. Kidduschim fol. 30, 1 hatte der Pentateuch 5888 Pesukim, während die Zahl unserer Verse jetzt 5845 ist; vgl. auch de Wette §. 80a.

Anm. b.*) — Ebendaselbst wird auch die Zahl derselben in der Chronik genannt und als solche 888 angegeben, wo sie demnach grösser waren, als unsere Verse, deren Zahl 1656 beträgt.

Hupfeld (Stud. u. Krit. 1837. 4. S. 852ff.) meint, diese talmudischen Versabtheilungen seien nicht äusserlich bezeichnet worden, sondern nur nach mündlicher Tradition beim Lesen gemacht worden (vgl. de Wette §. 80 b.). Allein das ist nach dem Bisherigen, da sie auf bestimmte Weise gezählt wurden, und so schon zur Zeit der Mischna, durchaus unwahrscheinlich.

Vielleicht wurden sie schon zur Zeit der Mischna durch zwei Punkte von einander getrennt, in der Weise unseres Soph-Pasuk, wie es wenigstens etwas später — nach tr. Sopherim 3, 7 — theilweise muss üblich gewesen sein, noch vor unserer Punktation. Doch sind wohl erst bei der Einführung der Punktation die Verse für die sämmtlichen Bücher des A. T. auf ganz feste Weise bestimmt worden. So finden sie sich denn in den Handschriften des A. T. — nur nicht in den Synagogenrollen, welche gar keine Verseintheilung haben dürfen — und so auch schon in den ersten Ausgaben der alttestamentlichen Bücher, jedoch ohne Nummerirung; nummerirt sind sie zuerst im sabionettischen Pentateuche 1557, wo der je fünfte Vers eines Kapitels mit einer Nummer versehen ist. Die einzelnen Verse der Kapitel finden sich im hebr. Texte zuerst nummerirt in der Ausgabe von Athias 1661; früher schon war dies geschehen in der Vulgata in der 7. Ausg. des Rob. Stephanus 1555—58.

b) Auch grössere Abtheilungen, in der Weise unserer Kapitel, sind bei zusammenhängenden Schriften, wie den geschichtlichen Büchern u. a., von den Verfassern selbst wohl nicht gemacht, wenigstens nicht auf solche Weise in der Schrift bemerklich gemacht worden, dass sie von den Abschreibern beibehalten wären. Doch musste sich bei dem vielfachen kirchlichen Gebrauche der Bücher bald das Bedürfniss solcher Abtheilungen kund geben. Hieronymus nennt öfters capitula, sowohl in Beziehung auf den hebräischen als auf den lateinischen und griechischen Text, und es ist unzweifelhaft, dass das nicht von ihm selbst gemachte Eintheilungen waren, son-

*) Nach Kidduschim a. a. O. (s. bei de Wette §. 89 Anm. c.) würde Lev. 13, 33 der mittelste Pesuk im Pentateuche sein; nach der jetzigen Versabtheilung dagegen übersteigt die Zahl der vorhergehenden Verse die der folgenden um etwa 300, ein Beweis, dass im Einzelnen die Verse nicht dieselben waren, wie jetzt.

dern solche, die er vorfand und welche im Texte selbst irgend auf äusserliche Weise bemerklich gemacht waren; denn er spricht mehrmals von dem Ende eines Kapitels und von Abweichungen der LXX und der lateinischen Uebersetzung vom hebräischen Texte in dieser Beziehung (z. B. in Micham 6, 9; in Sophon. 3, 14). — Diese „capitula" des hebräischen Textes sind höchst wahrscheinlich dieselben Abtheilungen, welche im Talmud und schon in der Mischna vorkommen unter der Benennung Paraschen (פָּרָשָׁה, von פרשׁ separare, distinguere, dividere, daher = separatio, divisio, sectio). Abtheilungen unter letzterer Benennung finden sich auch jetzt noch in den Handschriften und Ausgaben des Pentateuchs, und zwar zweierlei Art, 1) kleinere, im Ganzen 669, und 2) grössere, oder Sabbathsparaschen, 54 an Zahl. Diese letzteren, welche sehr wahrscheinlich jünger sind, als die ersteren, werden an den einzelnen Sabbathen in den Synagogen vorgelesen, so dass innerhalb eines Jahres die Lesung des ganzen Pentateuchs vollendet wird.

Das jüdische Jahr als Mondjahr hat zwar in der Regel 12 Monate abwechselnd von 29 und 30 Tagen, im Ganzen 354 Tage, also 50 oder 51 Sabbathe; aber nach einigen Jahren wird, um es mit dem Sonnenjahre in Uebereinstimmung zu bringen, ein Monat eingeschaltet; und für ein solches Schaltjahr ist die Zahl dieser Paraschen auf 54 festgesetzt, indem bei einem gewöhnlichen Jahre an einigen Sabbathen zwei Paraschen gelesen werden.

Nach der gewöhnlichen Annahme sind die Sabbathsparaschen die älteren, und diese erst wiederum in die kleineren eingetheilt worden; wobei Bertholdt meint, dass die kleineren zum Vorlesen an Wochentagen bestimmt seien. Dieses Letztere ist ganz ungegründet. Ueberhaupt aber ist sehr wahrscheinlich, was Hupfeld (Stud. u. Krit. 1837. 4. S. 833 ff.) geltend macht, und nach ihm auch de Wette (Ausg. 5 u. 6) billigt, dass die kleineren Paraschen die ältere Eintheilung sind, und die Sabbathsparaschen, wo eine Anzahl jener kleineren Paraschen zu einem Abschnitte für die sabbathliche Vorlesung zusammengefasst werden, eine spätere Einrichtung sind.

Die Paraschen — und zwar haben wir ohne Zweifel an diese kleineren zu denken — werden schon in der Mischna erwähnt, und in der Gemara (tr. Berach. fol. 12, 2) werden sie von Moses selbst abgeleitet, ein Zeichen, dass sie damals schon seit langer Zeit müssen in Gebrauch gewesen sein.

Im Talmud werden auch wiederholt*) a) die offene und

*) S. bei de Wette §. 77. Anm. b. §. 89. Anm. a.

b) die geschlossene Parasche unterschieden [a) פְּתוּחָה und b) סְתוּמָה oder סְמוּכָה, sich anlehnende] und darauf gedrungen, dass man beim Schreiben diesen Unterschied beobachte; die offene Parasche fängt nämlich mit einer neuen Zeile an, die geschlossene nur mit einem kleinen Zwischenraume, in derselben Reihe mit der vorhergehenden. Diese Paraschen haben sich denn von da an im Pentateuch erhalten und werden hier in den Handschriften und Ausgaben bemerklich gemacht, die offenen durch פ, die geschlossene durch ס; doch ist es nicht in allen Ausgaben beobachtet, dass mit der offenen jedesmal eine neue Zeile anfängt. — Wo der Anfang einer Sabbathsparasche mit einer offenen Parasche zusammentrifft, wird das durch פפפ bezeichnet, wo mit einer geschlossenen, durch סםס. —

c) In der Mischna kommt die Benennung Parasche auch in Beziehung auf die Nebiim vor (Megilla c. 4, 4), und wahrscheinlich sind auch hier dieselben Abschnitte gemeint, wie die capitula des Hieronymus. Wahrscheinlich sind dies auch im Allgemeinen dieselben Abschnitte, welche noch jetzt in den correcteren Handschriften und Ausgaben bei den Nebiim und Ketubim durch kleine Zwischenräume von einander gesondert sind, jedoch ohne dass sie hier anderweitig bezeichnet werden.

In der babylonischen Gemara (Berachoth fol. 9, 2; 10, 1) werden auch die einzelnen — durch Zwischenräume von einander gesonderten — Psalmen als Paraschen bezeichnet.

d) Ganz verschieden von jenen capitulis oder Paraschen sind die Haphtharen in den Nebiim. Es sind dieses auserlesene Stücke — in der Weise unserer kirchlichen Perikopen — aus den Schriften der zweiten Abtheilung des Kanons, welche neben den Sabbathsparaschen an den verschiedenen Sabbathen vorgelesen werden.

Den Namen הַפְטָרָה erklärt schon Elias Levita von פְּטַר, Aphel: liberum dimittere, dimittere; daher dimissio oder cessatio, weil mit dem Lesen dieser Abschnitte die sabbathliche Vorlesung der Schrift beendigt ist. Doch muss dahin gestellt bleiben, ob diese Erklärung richtig ist. Die Haphtharen sind so gewählt, dass ihr Inhalt auf gewisse Weise dem Inhalte der jedesmaligen Paraschen entspricht; sie finden sich auch aus den Nebiim ausgezogen und auf besondere Rollen geschrieben. Doch finden in dieser Beziehung manche Abweichungen statt, besonders zwischen den spanischen und den deutschen Juden.

Erwähnt werden Haphtharen schon in der Mischna (Megilla c. 4, 5). Doch ist die Frage, wie die damaligen sich zu den später gewöhnlichen verhalten. Dass zur Zeit Christi und der Apostel an Sabbathen in der Synagoge neben dem Gesetze auch prophetische Schriften vorgelesen werden durften, ergibt sich aus Luc. 4, 17 ff.; Apg. 13, 15 ff.; aber aus der ersteren Stelle lässt sich mit ziemlicher Sicherheit entnehmen, dass damals noch nicht für die verschiedenen Sabbathe bestimmte Haphtharen zum Lesen vorgeschrieben waren, wie ohne Zweifel auch noch nicht bestimmte Abschnitte der Thora.

e) Unsere gegenwärtige Kapiteleintheilung fällt noch bedeutend später, als die gegenwärtige Versabtheilung, erst in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. Sie ist christlichen Ursprungs und ist — zugleich für das N. T. — zuerst in der Vulgata eingeführt.

Gewöhnlich wird als Urheber derselben Hugo v. St. Caro genannt (Provinzial der Dominikaner in Gallien, nachher Cardinal in Spanien, † 1263), der sie zum Behufe seiner Concordanz über die Vulgata gemacht haben soll (nach Gilbert. Genebrard. Chron. L. IV. p. 644); nach einer andern Angabe (Balaeus hist. Eccl. Cent. XIII. c. 7. 10) wird Stephan Langthon (Erzbischof von Canterbury, † 1227) als Urheber genannt. Nach der Vulgata haben später die Juden diese Abtheilung auch auf den hebräischen Text übertragen; so zuerst R. Isaak Nathan für seine um 1440 angefertigte Concordanz, wo er in der Vorrede ausdrücklich sagt, dass er die Kapiteleintheilung aus der Vulgata herübergenommen habe. Die erste gedruckte Ausgabe des hebräischen A. T., welche die Kapitaleintheilung hat, ist die Bombergische vom Jahre 1525. — Bei den Juden heissen diese Kapitel gewöhnlich פֶּרֶק, auch קַפִּיטוֹלִי.

Diese Kapitel wurden von Anfang an mit fortlaufenden Zahlen bezeichnet, und dadurch sind diese Abtheilungen zum Citiren besonders bequem, ebenso wie die der Verse, seitdem man diese ebenfalls zu nummeriren angefangen hat. In früherer Zeit begnügte man sich meistens beim Citiren von Aussprüchen der Schrift damit, nur im Allgemeinen das Buch oder den Schriftsteller zu nennen; wollte man näher den Ort andeuten, wo eine Stelle sich finde, so bezeichnete man den betreffenden Abschnitt — das Capitulum, die Parasche — mit Andeutung des Inhaltes; so z. B. Philo de agricultura §. 24: λέγει γὰρ ἐν ταῖς ἀραῖς (Gen. 3, 15); Röm. 11, 2: ἐν Ἐλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή (1. Kön. 19, 10); Marc. 12, 26: οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωυσέως ἐπὶ τοῦ βάτου (Exod. 3); Raschi zu Hos. 9, 9: „dies ist Gibeon Benjamin im Kebsweibe" (Richt. 19 ff.); derselbe zu Ps. 2: „wie gesagt wird in Abner" (2. Sam. 2, 8 ff.). So werden bei Rabbinen auch Pa-

raschen angeführt als die Parasche Bileam, rothe Kuh u. s. w. — Später ist es üblich geworden, die einzelnen Sabbathparaschen mit dem Anfangsworte derselben zu bezeichnen, z. B. die Parasche בְּרֵאשִׁית u. s. w.

So weit über die hauptsächlichsten Veränderungen der äusseren Gestalt des hebräischen Textes. Was aber die innere Geschichte desselben betrifft, und zwar so lange er bloss handschriftlich fortgepflanzt ward, bis zum 15. Jahrhundert, so haben wir, wie schon bemerkt, alle Ursache anzunehmen, dass seit der Vereinigung der Bücher im Kanon die Schriftgelehrten, durch welche uns der Text derselben überliefert worden ist, auf dessen unverfälschte Fortpflanzung im Allgemeinen die grösste und selbst peinlichste Sorgfalt verwandt haben, so dass in Beziehung auf diese Schriftgelehrten und von der bezeichneten Zeit an im Allgemeinen als richtig betrachtet werden kann, was Josephus c. Apion. I, 8 sagt: *δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίος γράμμασι πεπιστεύκαμεν· τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προςθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν.* Ueber die Beschaffenheit und die verschiedenen Klassen der uns erhaltenen hebräischen Handschriften s. de Wette §. 108—114 und die dort angeführten Schriften. Wie schon bemerkt (S. 722f.), sind sie alle ziemlich jung und liefern uns den Text im Wesentlichen in ganz gleichmässiger Gestalt, wie er sich im Mittelalter und nach der Vollendung unseres jetzigen Punktationssystems fixirt hatte. Doch enthalten sie in mancherlei Bemerkungen und besonderen Erscheinungen, in denen sie auch im Wesentlichen übereinstimmen, Andeutungen, welche darauf führen, wie man auch in früherer Zeit sorgfältig darauf bedacht gewesen ist, den eigentlichen Text unversehrt fortzupflanzen (darüber später). Eben darauf führen auch andere urkundliche Zeugnisse und Beweismittel, welche wir für die Beschaffenheit des hebräischen Textes in früherer Zeit aus verschiedenen Jahrhunderten besitzen. Zu diesen gehören nun zuvörderst die alten Uebersetzungen, und für den Pentateuch zugleich

die samaritanische Recension

desselben in ihrem Verhältnisse zum Texte unserer jüdischen

Recension in den von Juden geschriebenen hebräischen Handschriften. Dass bei den Samaritanern von allen Schriften des A. T. der Pentateuch allein kanonisches Ansehen erhalten hat, haben wir schon früher gesehen (S. 332ff. und 683). Dieses Ansehen hat er bei ihnen auch fortwährend behauptet, und zwar besitzen sie ihn theils im hebräischen Original, theils in Uebersetzungen, nämlich:

a) in einer Uebersetzung in den samaritanischen Dialekt (in der pariser und der londoner Polyglotte), von einem unbekannten Verfasser und aus unbekanntem Zeitalter, doch jedenfalls aus der Zeit, wo das Samaritanische bei diesem Geschlechte noch lebende Sprache war, spätestens einige Jahrhunderte nach Christus, nach Winer und Gesenius (de Pent. Sam. S. 18f.) nicht nach dem 2. Jahrhundert nach Christus.*)

b) Eine von dem Samaritaner Abu Said im 11. oder 12. Jahrhundert verfasste arabische Uebersetzung, die nur theilweise herausgegeben ist,**) wovon aber in Europa 7 Codd. vorhanden sind (s. de Wette §. 67).

Hier aber haben wir es besonders mit dem hebräischen Pentateuche zu thun, wie er bei den Samaritanern recipirt ist. Dass derselbe vom jüdischen Texte mehrfach abwich, war schon den Kirchenvätern theilweise bekannt, und namentlich Hieronymus führt öfter solche Abweichungen an. Nur aus diesen Citationen, besonders des Hieronymus, war der samaritanische Pentateuch später in Europa bis zum 17. Jahrhundert bekannt. Gedruckt wurde er zuerst in der pariser Polyglotte (Thl. VI. 1632) nach einem Codex, unter Joh. Morinus Aufsicht, in der samaritanischen Schrift; und darnach auch in der londoner Polyglotte. Später hat Kennicott noch 15 andere Handschriften ganz oder theilweise vergleichen lassen. Eine besondere Ausgabe dieses samaritanischen Pentateuchs, jedoch in die Quadratschrift umgeschrieben hat Benj. Blaymey besorgt: Pentat. hebr.-samaritanus etc. Oxford 1790. Eine genaue Vergleichung aber des Textes dieser Recension hat Gesenius geliefert (De Pentat. Samarit. origine, indole et auctoritate. Halle 1815. 4).

Ueber die Beschaffenheit des Textes dieser Recension und sein Verhältniss zum jüdischen Texte bemerke ich hier kürzlich Folgendes:

*) S. Winer, De versionis Pentat. Samar. indole. Leipz. 1817.

**) Die Genesis nach 3 Codd.: Libr. Genes. sec. arab. Pentat. versionem ab Abu Saido conscr. ed. Abr. Kuenen (unter Juynbolls Leitung). L. B. 1851. — Libri Exod. et Levit. von dems. 1854.

a) Die verschiedenen samaritanischen Handschriften bieten manche Abweichungen von einander dar, welche ihren Grund aber nur darin haben, dass sie alle im Allgemeinen viel nachlässiger geschrieben sind, als die jüdischen Handschriften, und welche ohne besonderen Einfluss auf den Sinn sind; in irgend wichtigeren Lesarten stimmen sie überein und bieten unter vielen anderen Abweichungen vom jüdischen Texte auch alle diejenigen dar, welche schon Hieronymus anführt, nur mit Ausnahme von Gen. 5, 25–28.

b) Die Abweichungen der samaritanischen Handschriften von den jüdischen sind sehr zahlreich, auch diejenigen, worin jene unter sich völlig übereinstimmen; bei weitem in den meisten Fällen aber lässt sich nicht zweifeln, dass die Lesarten der jüdischen Recension die ursprünglichen sind und die der samaritanischen daraus erst hervorgegangen.

Die Abweichungen betreffen zum Theil bloss die Orthographie oder grammatische Formen — indem schwierige oder incorrectere Formen in leichtere und die gewöhnlicheren verwandelt sind —; theils bestehen sie in Veränderungen und Zusätzen, welche unverkennbar bezwecken, den Sinn einer Stelle zu erleichtern, scheinbare oder wirkliche Schwierigkeiten des Textes zu beseitigen, oder Solches zu entfernen, was irgendwie in geschichtlicher oder dogmatischer Hinsicht Anstoss darzubieten scheinen konnte. Dahin gehören besonders Aenderungen in chronologischen Angaben; so namentlich hinsichtlich der Jahreszahlen Gen. 5. 11, 10 ff., in der Angabe der Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten Ex. 12, 40; ferner, dass bei Erzählungen von Theophanien nicht Gott selbst, Jehova, als der Erscheinende genannt wird, auch wo es im jüdischen Texte der Fall ist, sondern stets Engel. Besonders berühmt ist die Variante Deut. 27, 4, wo als der Berg, auf welchem nach Moses Gebote die Steine mit dem darauf geschriebenen Gesetze aufgerichtet werden sollten, statt des Ebal des jüdischen Textes der Garizim genannt ist.

c) Nur verhältnissmässig wenige Varianten gibt es, wo aus inneren Gründen grosse Wahrscheinlichkeit stattfindet, dass die Lesart der samaritanischen Recension die ursprüngliche ist; so z. B. Gen. 4, 8; 22, 2, vielleicht auch 2, 2 u. a.

d) In den Fällen dieser letzteren Art stimmt überall mit der samaritanischen Recension die LXX überein gegen den jüdischen Text; aber nicht bloss an solchen Stellen, sondern auch an zahlreichen anderen, im Ganzen an mehr als 1000 Stellen, bei denen im Allgemeinen kann angenommen werden, dass die ursprünglichere Lesart die unseres jüdischen Textes ist.

Diese Uebereinstimmung betrifft dabei oft die grössten Kleinigkeiten, z. B. die Auslassung oder Hinzufügung des ו praef., anderswo aber auch anderweitige Veränderungen, Vervollständigungen oder Erleichterungen des Textes. Doch stimmt an manchen Stellen die LXX auch mit dem jüdischen Texte gegen den samaritanischen, oder sie bietet Abweichungen vom jüdischen Texte dar, worin sie die samaritanische Recension nicht auf ihrer Seite hat; oder beide, die samaritanische Recension und die LXX, weichen vom jüdischen Texte ab, aber in verschiedener Weise.

So, z. B. in den Angaben der Jahreszahlen Gen. 5. 11, 10 ff., wo die — ohne Zweifel ursprünglichen — Angaben des jüdischen Textes in der LXX und in der samaritanischen Recension nach bestimmten Grundsätzen verändert scheinen, aber auf verschiedene Weise.

e) Der Grund dieser Erscheinungen wird verschieden erklärt. Meine Ansicht darüber habe ich in Rosenmüllers Repert. I. S. 62—79 dargelegt und halte das dort Geltendgemachte noch immer für das Richtige, dass nämlich die eigenthümliche Gestaltung der alexandrinisch-samaritanischen Recension sich ursprünglich in Aegypten unter den dortigen Juden gebildet hat, wohl seit dem Anfange des babylonischen Exils; dass die Samaritaner Exemplare des Pentateuchs von den ägyptischen Juden erhalten haben, zur Zeit als sie bei sich einen festen Jehova-Dienst einrichteten, nach dem babylonischen Exil, vor der Abfassung der LXX; und dass darnach diese Textesgestaltung noch weiter unter den Händen sowohl der ägyptischen Juden, als der Samaritaner verschiedene Veränderungen erfahren hat.

f) Die Vergleichung aber dieser samaritanisch-ägyptischen Recension des Pentateuchs mit der jüdischen Recension desselben dient zum Beweise, mit wie grosser Sorgfalt die palästinensischen Juden, durch welche die jüdische Recension zu uns gekommen ist, auf die unveränderte Fortpflanzung des Textes des Gesetzbuches müssen bedacht gewesen sein, und zwar dieses namentlich seit der Zeit des Esra, wo dieser das Volk von neuem auf dasselbe verpflichtet hatte. Auch bei denjenigen wenigen Stellen, wo sich mit Grund annehmen lässt, dass die ägyptisch-samaritanische Recension uns die ursprüngliche Lesart gibt, ist wahrscheinlich, dass die Corruption nicht erst nach der Zeit Esra's in den jüdischen Text hineingekommen

ist, sondern in der Zeit zwischen der Wiederauffindung des Gesetzbuches im Tempel unter Josia und der erneuerten Uebergabe desselben durch Esra, vielleicht bei der Umschreibung aus der phönizischen Schrift in die babylonische, durch oder unter Esra selbst.

Wir haben nun unter den urkundlichen Zeugnissen für den alttestamentlichen Text und nicht bloss des Pentateuchs, sondern auch der übrigen Bücher die alten Uebersetzungen überhaupt zu betrachten.

Von diesen kommen hierfür zunächst nur die unmittelbaren, aus dem hebräischen Texte selbst angefertigten in Betracht, die mittelbaren, welche wiederum aus einer andern Uebersetzung angefertigt sind, namentlich aus der LXX, Vulgata oder Peschito, zunächst nur als urkundliche Zeugnisse für den Text dieser Uebersetzungen selbst. — Die mittelbaren Uebersetzungen sind, soweit sie bekannt sind, alle von Christen verfasst; die unmittelbaren theils von Juden, theils von Samaritanern (über welche schon oben S. 747), theils von Christen, und zwar theils in abendländischen, theils in morgenländischen Sprachen.

Die älteste uns erhaltene Uebersetzung des A. T. und wahrscheinlich die älteste überhaupt, welche verfertigt ist, ist die alte griechische, die alexandrinische oder

Septuaginta.*)

Sie ist in griechischer Sprache die einzige vollständig erhaltene, und hat unter den Juden vor Christus und noch längere Zeit nach Christus in grossem Ansehen gestanden, und eben so in der christlichen Kirche. Ueber den Ursprung dieser Uebersetzung findet sich bei den Alten viel Fabelhaftes. Es stützt sich das hauptsächlich auf eine griechische Schrift, welche geschrieben sein will von einem zu Alexandrien am Hofe des Ptolemäus Philadelphus (reg. 284—247) lebenden Hellenen Aristeas an seinen Bruder Philokrates, worin er als angeblicher Theilnehmer über die Veranlassung der Uebersetzung Bericht erstattet.**)

Nach dieser Schrift soll der bekannte Athenienser Demetrius Phalereus den ägyptischen König Ptolemäus Philadelphus veranlasst haben, eine

*) S. Humphrey Hody (Archidiaconus u. Prof. der griech. Sprache zu Oxford † 1706), De Bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et latina Vulgata libri IV. Oxford. 1705. kl. fol.

**) Der Brief ist öfters gedruckt, unter anderm bei Hody S. I—XXXVI und bei van Dale Dissert. super Aristea de LXX interpretibus etc. Amst. 1705. 4.

griechische Uebersetzung der jüdischen Gesetzbücher zu veranstalten; der König, nachdem er sich vorher durch Freikaufung der sämmtlichen jüdischen Leibeigenen in Aegypten — um mehr als 1000 Talente — gleichsam die Gunst der Juden gesichert hat, lässt durch eine eigene Gesandtschaft nach Jerusalem, woran Aristeas Theil nimmt, den dortigen Hohepriester bitten, ihm geeignete, beider Sprachen kundige Männer zum Uebersetzen zu schicken, 6 aus jedem Stamme; der Hohepriester sendet die geforderten Männer in solcher Zahl ab, sammt einem hebräischen Codex, mit goldener Schrift geschrieben. Diese werden vom Könige höchlich geehrt; die Uebersetzung vollenden sie in 72 Tagen, während welcher sie daran gemeinschaftlich auf der Insel Pharos in einem schönen Gebäude am Ufer arbeiten, wobei Demetrius die Uebersetzung, nachdem sie jedesmal sich darüber vereinigt haben, aufschreibt. Darauf beruft Demetrius die Menge der Juden zusammen und liest in ihrer und der Uebersetzer Gegenwart die Uebersetzung vor, welche allgemeinen Beifall findet; die Juden bitten den Demetrius, ihren Vorstehern einen Abschnitt dieser Uebersetzung des Gesetzes zukommen zu lassen und sprechen auf seine Veranlassung ein Anathema aus über die, welche wagen würden, etwas daran zu ändern. Auch der König ist über das gelungene Werk hoch erfreut; er befiehlt dem Demetrius, für die Aufbewahrung desselben besondere Sorge zu tragen, und entlässt die Uebersetzer reichlichst beschenkt in ihre Heimath.

Dieser angebliche Bericht eines Theilnehmers bildet die Grundlage zu allen Angaben der Späteren über die Entstehung dieser Uebersetzung und schon zu denen des Philo und Josephus.

Philo de vita Mosis L. II. §. 5—7 (p. 657 ff. ed. Par.) verweist auf die Entstehungsweise dieser Uebersetzung als Beweis des grossen Ansehens des jüdischen Gesetzes auch bei fremden Königen. Er nennt zwar den Aristeas nicht als seine Quelle, stimmt aber mit seinen Angaben im Wesentlichen so überein, selbst in der Anspielung auf manche specielle Umstände, welche Aristeas ausführlicher berichtet, dass sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen lässt, dass er diesen Brief gekannt und dessen Inhalt ohne weiteres für geschichtlich gehalten hat. Philo hat noch das Besondere: a) dass alle Uebersetzer sich wie durch Eingebung gleichmässiger, dem Original entsprechender und die Dinge jedesmal aufs Bestimmteste und Deutlichste bezeichnender Ausdrücke bedient hätten; und b) dass zur Erinnerung an jenes Ereigniss noch alljährlich auf der Insel Pharos ein Fest stattfinde, wozu nicht bloss Juden, sondern auch Andere nach der Insel überschifften, um Gott für das in jener Uebersetzung ihnen widerfahrene Heil zu danken und sich mit Gastmählern zu erfreuen. — Josephus beruft sich für die Sache ausdrücklich auf die Schrift des Aristeas und erzählt auch den Hergang umständlich und fast durchgehends mit Aristeas übereinstimmend, mit geringen, für die Sache nicht in Betracht kommenden Abweichungen (Ant. XII, 2; vgl. Praef. ad Antiqq. §. 3; c. Apion. II, 4).

Nicht minder sind alle Kirchenschriftsteller, welche vom Ursprunge der LXX reden, unmittelbar oder mittelbar von Aristeas abhängig, nur dass sie noch theilweise dieses oder jenes haben, was dazu dient, die Erzählung noch mehr auszuschmücken und die Sache in ein noch wunderbareres Licht zu stellen.

So zunächst Justinus Martyr Cohort. ad Graec. c. 13. Dieser lässt den Ptolemäus aus Jerusalem 70 des Hebräischen und Griechischen kundige Gelehrte herbeirufen, denen nach Anordnung des Königs auf der Insel Pharos 70 verschiedene Zellen (*οἴκισμοι*) angewiesen werden, wo sie arbeiten; es wird darauf gesehen, dass sie in keine Gemeinschaft mit einander kommen und sich nicht mit einander verabreden können; gleichwohl übersetzen alle 70 ganz auf dieselbe Weise und jede Stelle mit denselben Worten, ohne die geringste Verschiedenheit. Zu dieser Ausschmückung hat ohne Zweifel jene Stelle des Philo Veranlassung gegeben, obwohl nicht wahrscheinlich ist, dass Philo es so gemeint hat; doch ward es seitdem üblich, sich die Sache auf diese Weise zu denken; vgl. Irenäus III, 25, Clemens Alex. Strom. I, 22, Augustin Civ. D. XVIII, 42, Doctr. Christ. II, 22. Vgl. auch tr. Megilla fol. 9, der König habe die 72 Aeltesten versammelt, ohne ihnen seine Absicht kund zu thun, habe sie darauf in 72 Wohnungen eingesperrt und jedem Einzelnen befohlen, ihm das Gesetz Mosis (griechisch) aufzuschreiben, was alle auf ganz übereinstimmende Weise gethan hätten. Epiphanius (de mens. et pond. c. 3. 6. 9—11) weicht nur darin ab, dass er die 72 Dolmetscher paarweise in 36 Zellen arbeiten lässt. — Justinus M. versichert dabei, er habe bei seiner Anwesenheit zu Alexandrien noch Spuren jener Zellen auf Pharos gefunden; was wenigstens zum Beweise dient, dass damals die Sache in der Gegend allgemein geglaubt ward; wo man denn freilich leicht veranlasst werden konnte, einzelnen Ruinen auf Pharos eine solche Deutung zu geben. Noch andere Zusätze bei den Kirchenvätern sind: a) dass der ägyptische König sich aus Judäa zuerst die Bücher im hebräischen Original habe kommen lassen, und dann erst durch eine zweite Gesandtschaft die zum Uebersetzen geeigneten Männer; so z. B. Justinus M. Apolog. I, 31, Epiphan. a. a. O.; b) dass damals auf Veranlassung des Königs nicht bloss der Pentateuch übersetzt sei, sondern auch die anderen Bücher des Kanons; so Justin M. a. d. a. OO., Clemens Alex., Epiphanius — der nicht nur die sämmtlichen 22 kanonischen Bücher des A. T. nennt, sondern auch noch 72 apokryphische — u. A.

Auf diese späteren Zusätze zur Legende würde nun freilich auch dann nichts zu geben sein, wenn die Grundlage dazu, jener angebliche Brief des Aristeas, Glauben verdiente. Aber es ist gegenwärtig allgemein anerkannt, dass derselbe untergeschoben ist.

Seine Unechtheit ist namentlich durch Hody und van Dale so genügend dargethan, dass darüber gar kein Zweifel sein kann; vgl. auch Rosenmüller, Handb. für d. Litt. d. bibl. Krit. u. Exeg. II, 377 ff. Zum Beweise der Unechtheit genügt eigentlich schon der Umstand, dass hier vorausgesetzt wird, dass zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus, und zwar als dieser die Alleinherrschaft über Aegypten führte, Demetrius Phalereus der alexandrinischen Bibliothek vorgestanden, und das Vertrauen des Königs genossen habe. Es lässt sich nämlich durch geschichtliche Zeugnisse ziemlich sicher nachweisen, dass dieser Athenienser, welcher sich am Hofe des Ptolemäus Lagi aufhielt, nach dem Tode dieses Königes durch dessen Sohn und Nachfolger, Ptol. Philad., sogleich vom Hofe entfernt worden und bald darauf im Kerker am Bisse einer giftigen Schlange gestorben ist. Dazu kommt noch eine Anzahl von Unwahrscheinlichkeiten in der ganzen Erzählung des Herganges, wie dieselbe in dieser Schrift lautet. Ueberhaupt lässt sich nicht verkennen, dass die Schrift nicht, wie sie beansprucht, das Werk eines Griechen ist, sondern eines jüdischen Schriftstellers, der, so viel Mühe er sich auch gibt, sein Volk nicht verleugnen kann. Die Abfassung der Schrift muss vor Philo und Josephus fallen; wie lange vorher, lässt sich mit Sicherheit nicht ermitteln; wahrscheinlich aber fällt sie nicht lange vor Christus. Die Absicht des jüdischen Verfassers scheint weniger die gewesen zu sein, das Ansehen dieser Uebersetzung zu heben, als vielmehr im Allgemeinen in den Augen der Hellenen sein Volk und dessen Gesetz zu verherrlichen, indem er bemerklich machte, welche Ehre der ägyptische König dem Volke erwies, und wie viel er es sich kosten liess, sich dessen heilige Gesetzbücher in einer ihm verständlichen Sprache zu verschaffen. Dass der Verfasser grade die Person des Aristeas annahm, dazu ist er wohl dadurch veranlasst worden, weil Aristeas schon als Verfasser einer Schrift über die Juden bekannt war, welche Alexander Polyhistor (bei Euseb. Praepar. evang. IX, 25) erwähnt; diese Schrift ist auch wohl gemeint, wenn der Pseudo-Aristeas am Anfange unseres Briefes erwähnt, dass er dem Philokrates schon früher andere Schriften gesandt habe von merkwürdigen Dingen, welche er von Hohepriestern aus jüdischem Geschlechte erfahren.

Hat es nun aber auch mit unserer Schrift eine solche Bewandtniss, so lässt sich doch mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass der Verfasser nicht Alles rein aus der Luft gegriffen, sondern sich an Solches angeschlossen hat, was zu seiner Zeit über die Veranlassung und Entstehung der Uebersetzung als gewöhnliche Annahme oder Ueberlieferung verbreitet war. Hier wird es freilich nicht leicht sein, mit einiger Sicherheit eine Sonderung zu machen und die geschichtliche Grundlage aus der erdichteten Umgebung herauszufinden. Doch lassen sich gewisse Punkte mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit feststellen.

a) Zuvörderst, glaube ich, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Uebersetzung des **Gesetzbuches** wirklich durch Ptolemäus Philadelphus veranstaltet und besonders von Demetrius Phalereus betrieben worden ist; denn wir besitzen dafür noch ein älteres von Pseudo-Aristeas sicher unabhängiges Zeugniss, in der Aussage eines um die Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christo lebenden alexandrinischen Juden **Aristobulus**.

Derselbe hatte *ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς* geschrieben und sie dem Ptolemäus Philometor (181—147 v. Chr.) gewidmet; 2. Makk. 1, 10 heisst er ein Lehrer des Königs Ptolemäus, wahrscheinlich des Philometor. Es haben sich uns von ihm verschiedene Fragmente erhalten, besonders bei **Clemens Alex.** und **Eusebius**, gesammelt von Eichhorn (Allgem. Bibl. d. bibl. Litter. V, 281—298). Mit Unrecht, wie ich glaube, haben **R. Simon**, **Hody**, **Eichhorn** u. A. die Schrift, woraus diese Fragmente entnommen sind, für unecht, für das Werk eines christlichen Verfassers gehalten; vgl. dagegen **Valckenaer** diatribe de Aristobulo Judaeo (L. B. 1806 gr. 4) S. 22ff. — Dieser Aristobul sagt nun in einem Fragmente bei **Euseb.** Praep. evang. XIII, 12: *ἡ δὲ ὅλη ἑρμήνεια τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων [γέγονεν] ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.* Ich glaube, wir haben keine Berechtigung, diese Angabe des Aristobulus, dessen Zeitalter etwa 100 Jahre nach dem des Ptol. Philadelphus fällt, im Allgemeinen in Zweifel zu ziehen, und können darnach wohl annehmen, dass wirklich Demetrius Phalereus die Uebersetzung des Gesetzbuches mit besonderem Eifer betrieben hat.

Eine Schwierigkeit verursacht nur auch hier die Angabe, dass die Uebersetzung unter der Regierung des Ptol. Philadelphus geschehen sein soll, da wir nach sicheren Nachrichten nicht zweifeln können, dass Demetrius sogleich beim Antritte der Regierung dieses Königes bei ihm in Ungnade gefallen, vom Hofe entfernt und bald darauf gestorben ist. Hier findet demnach wohl eine Ungenauigkeit statt. Am wahrscheinlichsten möchte sein, uns die Sache mit verschiedenen früheren Gelehrten so zu denken. Es ist bekannt, dass Ptolemäus Lagi im letzten Jahre seiner Regierung den Ptolemäus Philadelphus zum Mitregenten annahm. Wenn die Uebersetzung nun zur Zeit der gemeinsamen Regierung dieser beiden Fürsten veranstaltet oder vollendet ward und etwa Ptol. Philadelphus das Unternehmen auf besondere Weise förderte, so lässt sich wohl erklären, dass später Einige die Regierung des Phila-

delphus als die Zeit der Anfertigung dieser Uebersetzung bezeichnen konnten, Andere aber die des Ptolemäus Lagi.*) Darnach möchte am wahrscheinlichsten sein, dass die Uebersetzung der Gesetzbücher in der letzten Lebenszeit des Ptolemäus Lagi geschehen ist, auf Betrieb des Demetrius Phalereus, und so dass Ptolemäus Philadelphus sich dafür besonders interessirte, also um 285—284 v. Chr.

Dass aber überhaupt die ägyptischen Könige — Ptol. Lagi oder Philadelphus — auf Antrieb des Demetrius Phalereus darauf bedacht gewesen sind, ihrer Bibliothek die jüdischen Gesetzbücher in einer für sie und die Hellenen überhaupt verständlichen Sprache zuzueignen, hat an sich durchaus nichts Unwahrscheinliches, da hinreichend bekannt ist, welchen Eifer beide Fürsten für diese von dem ersteren angelegte Bibliothek hegten und wie ihnen bei der Anlegung und Erweiterung derselben griechische Gelehrte und namentlich Demetrius Phalereus behülflich waren und ihren Eifer anfeuerten. Plutarch (Apophthegm. Reg. Tom. VIII. p. 124 ed. Hutten) erzählt ausdrücklich, dass Demetrius Phalereus den Ptolemäus ermuntert habe, Bücher περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας anzuschaffen und zu lesen. Dabei ist sehr begreiflich, dass man auch an die Gesetzbücher der Juden dachte, da von diesem Volke damals in Aegypten und namentlich in Alexandrien eine so bedeutende Menge lebte und wohl schon damals, wie später, in mannigfaltigem näheren Verkehr mit den Hellenen, zum Theil auch eine nicht unbedeutende öffentliche Rolle spielend.

b) Keinen Grund haben wir anzunehmen, dass die damals auf Veranlassung der Ptolemäer und des Demetrius Phalereus besorgte Uebersetzung noch andere Bücher des A. T. umfasst habe, als den Pentateuch, oder gar das ganze A. T., wie noch Valckenaer a. a. O. und Hävernick (§. 70) wollen.

Aristobulus Worte sind gewiss nur vom Ganzen des Gesetzbuches, nämlich des Pentateuchs, gemeint, obwohl jene Gelehrten sie anders deuten; und so ist auch bei Pseudo-Aristeas, Philo und Josephus nur vom Gesetze der Juden die Rede, wobei wir an die Thora zu denken veranlasst werden, mit der die übrigen Bücher, die Nebiim, die Psalmen u. a., vielleicht damals noch gar nicht zu einer Sammlung vereinigt waren; ebenso im Talmud (s. bei Hody S. 169; z. B. tr. Megilla: Traditio est, ut dicit R. Judah, quod, quum permiserunt [magistri nostri], Legem in Graecum conscribi, permiserunt id tantum libro Legis: atque inde ortum est opus Ptolemaei regis).

*) So Irenäus III, 21; vgl. Clemens Alex. Strom. I, 22. §. 148, wo er sagt, nach Einigen sei die Uebersetzung unter Ptol. Lagi, nach Andern unter Philadelphus angefertigt; und besonders auch die Stelle des Anatolius, eines Alexandriners, Bischofs von Laodicea in der 2. Hälfte des 3. Jahrh. bei Euseb. H. E. VII, 32, wo es heisst, die Siebenzig hätten die heiligen und göttlichen Schriften der Hebräer verdolmetscht Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρί.

Dasselbe macht auch Hieronymus an verschiedenen Stellen geltend (bei Hody S. 174f.). Wenn andere Kirchenväter von Justin an bei derselben Gelegenheit zugleich die anderen Bücher des A. T., und Epiphanius sogar zahlreiche Apokryphen mit übersetzt werden lassen, so ist das sicher ein ungeschichtlicher Zusatz, wozu sie bei der Verbindung dieser Bücher im Kanon mit dem eigentlichen Gesetzbuche leicht veranlasst werden konnten.

c) Als sicher kann angenommen werden, dass die damals veranstaltete griechische Uebersetzung des Pentateuchs überhaupt die früheste ist, welche von diesem Buche in griechischer Sprache gemacht ist.

Zwar Aristobul (bei Clemens Alex. Strom. I, 22. §. 150, Euseb. Praep. evang. IX, 6; XIII, 12) redet von einer früheren griechischen Uebersetzung, welche vor der Herrschaft Alexanders und der Perser verfertigt sei, über den Auszug der Hebräer aus Aegypten, die Eroberung des Landes und die ganze Gesetzgebung. Allein es ist, wenn wir auf den Zusammenhang seiner Rede achten, ziemlich deutlich, dass ihm selbst darüber gar nichts Näheres bekannt war, und dass es bloss eine Voraussetzung oder ein Vorgeben von seiner Seite war, zu dem er veranlasst ward durch das Bestreben, geltend zu machen, dass selbst Plato seine Weisheit theilweise aus den mosaischen Schriften geschöpft habe. Da er nun nicht glaublich machen konnte, dass Plato dieselben hebräisch gelesen habe, und es hinreichend bekannt war, dass die damalige griechische Uebersetzung erst lange nach Plato verfertigt sei, so konnte er leicht dazu kommen, vorauszusetzen und zu behaupten, Plato habe sie in einer älteren schon vor seiner Zeit verfertigten Uebersetzung gelesen.

d) Was aber die jüdischen Gelehrten betrifft, durch welche der ägyptische König die Uebersetzung des Gesetzbuches hat besorgen lassen, so führt die innere Beschaffenheit der Uebersetzung entschieden darauf, dass es ägyptische waren, nicht palästinensische, am wenigsten solche, welche der Hohepriester zu Jerusalem eigens mit einem Codex der Gesetzbücher von dort zu diesem Behufe nach Aegypten gesandt hätte.

Gegen eine solche Annahme spricht schon die ganze Beschaffenheit des der Uebersetzung des Pentateuchs zu Grunde liegenden Textes, der in so zahlreichen Fällen von unserem hebräischen Texte abweicht und dabei so vielfältig mit dem der samaritanischen Recension zusammentrifft, und von dem schon bemerkt ist, dass er sich ohne Zweifel unter den ägyptischen Juden gebildet hat (s. S. 749). Hätten palästinensische, vom Hohepriester in Jerusalem gesandte Schriftgelehrte die Uebersetzung verfertigt, so lässt sich nicht zweifeln, dass sie dem in Palästina recipirten Texte würden gefolgt sein. Eben so lässt sich nicht zweifeln, dass sie dann würden aus einem Codex in der babylonischen Schrift übersetzt haben, welche damals in Palästina für die Abschriften der heiligen Bücher sicher

allein im Gebrauche war. Es lässt sich aber sehr wahrscheinlich machen, dass der Codex, woraus der Pentateuch übersetzt ist, in der alt-hebräischen oder phönizischen Schrift geschrieben war, welche damals noch theilweise unter den Juden ausserhalb Palästina's, namentlich in Aegypten, üblich war; s. meine Bemerkungen in Rosenm. Repert. I, 74—79. — Es kommt dazu, dass die Uebersetzung des Pentateuchs vielfach eine grosse Kenntniss Aegyptens und ägyptischer Einrichtungen bekundet, was auch am wahrscheinlichsten macht, dass sie von Landeseingebornen verfertigt ist. Ich erwähne hier nur, was schon Hody bemerkt (lib. II. c. 4.), dass das Wort תֻּמִּים durch ἀλήθεια gegeben ist, was seinen Grund ohne Zweifel darin hat, weil (nach Aelian. V. H. XIV, 34, Diodor. Sic. I, 48) ἀλήθεια die in Aegypten gewöhnliche Benennung für ein Bild war, welches der Oberste der äggyptischen Priester und Richter am Halse trug, und welches also mit dem israelitischen Urim und Tummim eine gewisse Aehnlichkeit hatte. Noch Anderes s. bei Hody a. a. O. Endlich lässt sich in dem Zeitalter auch weniger in Palästina als in Aegypten erwarten, dass es Schriftgelehrte gab, welche ausser der hebräischen auch eine solche griechische Sprachbildung hatten, als zur Anfertigung einer solchen Uebersetzung erforderlich war und als die Uebersetzung namentlich des Pentateuchs bekundet.

Ob die Uebersetzung des Pentateuchs das Werk mehrerer Gelehrten oder eines einzelnen ist, lässt sich nicht ermitteln. Aber mit Wahrscheinlichkeit lässt sich wohl annehmen, dass man sich für die Veranstaltung derselben an die Vorsteher der ägyptischen Judenschaft gewandt, und dass diese die Uebersetzung, wenn auch nicht selbst verfertigt, doch mit befördert und gebilligt haben; so erklärt sich am ehesten der Eingang und Beifall, welchen das Werk schon sehr zeitig bei den Juden in Aegypten und selbst ausserhalb Aegyptens muss gefunden haben.

e) Beschaffenheit. Wir haben schon oben (S. 748 f.) gesehen, wie der dieser Uebersetzung zu Grunde liegende Text vom jetzigen hebräischen Texte mannigfaltig abweicht, nur in vergleichungsweise seltenen Fällen die ursprüngliche Lesart darzubieten scheint und seine Gestaltung ohne Zweifel in Aegypten selbst erhalten hat. An diesen Text aber schliesst sie sich genau an und gibt den Sinn desselben sehr treu und meistens treffend, wie schon Hieronymus (Quaest. ad Genes.) bemerkt, welcher der Uebersetzung des Pentateuchs vor der aller anderen Bücher des A. T. mit Recht den Vorzug ertheilt: quos (libros Mosis) nos quoque confitemur plus quam ceteros cum Hebraicis

consonare. Unverkennbar ist auf die Uebersetzung des Pentateuchs eine besondere Sorgfalt gewandt.

Was aber die Uebersetzung der anderen Bücher des A. T. betrifft, so ist uns über deren Abfassung durch ausdrückliche geschichtliche Zeugnisse nichts bekannt, doch lässt sich aus ihrer Beschaffenheit und anderen Umständen Folgendes theils mit Sicherheit, theils mit Wahrscheinlichkeit feststellen:

a) Dass auch sie sämmtlich in Aegypten übersetzt sind; bei manchen werden wir zu dieser Annahme durch besondere Umstände veranlasst, und bei keinem bestimmt zu einer anderen Annahme.

b) Dass sie von anderen Uebersetzern übertragen sind, als der Pentateuch, und auch die sämmtlichen Nebiim und Ketubim nicht alle von denselben Männern noch zu derselben Zeit.

Die Verschiedenheit der Uebersetzer geht sowohl aus dem verschiedenen Charakter der Uebersetzung verschiedener Bücher im Allgemeinen hervor, als auch aus einzelnen durchgehenden Differenzen. In letzterer Beziehung führe ich nur einige Beispiele an. So wird z. B. פְּלִשְׁתִּים im Buche Josua — wie im Pentateuche — beibehalten, *Φυλιστιείμ*, in den anderen Büchern durch *ἀλλόφυλοι* gegeben; פֶּסַח in der Chronik durchaus *φασέκ*, in anderen Büchern *πάσχα*. In der Chronik finden sich für die Gentilitia vorherrschend die Formen *Θεκωί*, *Ἀναθωθί*, *Φαραθωνί*, wofür in den Büchern Sam. u. Kön. *Θεκωΐτης*, *Ἀνωθίτης*, *Φαραθωνίτης*. In den Büchern Richt., Ruth, Sam., Kön. findet sich der auffallende Gebrauch von *ἐγώ εἰμι* emphatisch für *ἐγώ*, z. B. Richt. 5, 3: *ᾄσομαι ἐγώ εἰμι τῷ κυρίῳ*. Die Verschiedenheit des Uebersetzers des Jesaja von dem der kleinen Propheten erhellt nach Gesenius (Jesaia I, 1. S. 57) aus Vergleichung von Jes. 2, 1–4 mit Micha 4, 1 ff., und die vom Uebersetzer der Bücher der Kön. aus Vergleichung von Jes. 36—39 mit 2. Kön. 18 ff. Auch führt die Vergleichung von Ps. 18 mit 2. Sam. 22 auf verschiedene Uebersetzer. Noch Anderes s. bei Hody S. 204 ff. Doch dienen freilich auch nicht alle Differenzen solcher Art zum Beweise einer Verschiedenheit von Uebersetzern, da selbst derselbe Uebersetzer sich in solchen Dingen nicht überall gleich bleibt, nicht einmal in demselben Buche.

c) Bei mehreren Büchern lässt sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass ihre Uebersetzung verfertigt ist noch vor der Vereinigung der Sammlung Nehemia's mit dem Pentateuche und bevor sie dadurch ein im strengen Sinne kanonisches Ansehen erhalten haben, und nicht nach der Textesgestalt, worin sie in die Sammlung Nehemia's aufgenommen sind, sondern

worin sie in Aegypten einzeln im Umlauf waren. Das ist namentlich mit Jeremia der Fall; diesen Propheten scheint die griechische Uebersetzung, wie wir früher (S. 490ff.) gesehen haben, im Ganzen und im Einzelnen in ursprünglicherer Gestalt zu geben, als unser hebräischer Text selbst, obwohl wir nicht Ursache haben zu zweifeln, dass der hebräische Text uns das Buch in der Gestalt liefert, worin es schon in die Sammlung Nehemia's aufgenommen war, so dass es seitdem keine wesentlichen Veränderungen erfahren hat. Im Uebrigen ist die Uebersetzung dieses Buches eine der besten und drückt den Sinn des Textes meistens richtig aus. — Von anderen Büchern sind als solche, welche bedeutende Abweichungen vom hebräischen Texte aufweisen, besonders Hiob, die Sprüche, Daniel und Esther zu nennen, bei denen allen wir aber gegründete Ursache haben, den hebräischen Text für die ursprüngliche Gestaltung zu halten.

Nicht überall lässt sich hier aber entscheiden, ob α) die Uebersetzer schon einen veränderten Text vor sich gehabt haben, oder ob β) sie selbst sich Zusätze und Abänderungen erlaubt haben, oder ob γ) die Uebersetzung erst später Abänderungen und Zusätze erfahren hat. Der zweite Fall findet wohl statt bei den Sprüchen. Die Uebersetzung derselben ist an manchen Stellen recht gelungen und kann oft sehr dazu dienen, das Verständniss des Originals zu erleichtern; doch ist sie oft sehr wenig wörtlich, und der Uebersetzer hat sich oft nicht gescheut, wo ihm der Sinn des hebräischen Maschals nicht zusagte oder nicht recht verständlich war, dafür eine andere Sentenz auszudrücken, auch öfters Zusätze zu machen. Dasselbe ist im Allgemeinen der Fall mit Hiob; dessen Uebersetzer scheint keine bedeutende Kenntniss der hebräischen Sprache besessen zu haben; häufigst hat er einen anderen Sinn ausgedrückt, als welchen die hebräischen Worte haben können, aber doch immer einen Sinn, so dass er nicht ohne Verstand und Geschmack verfahren ist. In den poetischen Stücken des Buches, den Reden, sind öfters ganze Glieder ausgelassen, vermuthlich weil der Uebersetzer sie nicht verstand; über diese Auslassungen klagen schon Origenes und Hieronymus. Manches indessen, was zu Origenes Zeit noch fehlte, ist seitdem (wohl nach der Hexapla des Origenes) ergänzt. Im Prolog und Epilog hat die Uebersetzung mehrere erweiternde Zusätze, von denen man zweifelhaft sein kann, ob sie vom Uebersetzer selbst herrühren, oder erst später zugesetzt sind; im Epilog ist wenigstens theilweise sicher das Letztere der Fall. — Das Buch Esther hat in der griechischen Uebersetzung sehr bedeutende Zusätze in verschiedenen Abschnitten des Buches, welche Zusätze Hieronymus ans Ende des Buches gestellt hat, wo sie sich in der Vulgata noch finden (als Kpp. 10, 4—16, 24), und die in Luthers Uebersetzung unter den Apokryphen stehen, als Stücke in Esther (s. über

dieselben de Wette §. 200). Diese Zusätze sind aber ohne Zweifel alle alexandrinischen Ursprungs und haben hebräisch nicht existirt. Am Ende des griechischen Textes (Vulg. als 11, 1) findet sich eine Bemerkung, dass der vorstehende Brief über die Feier des Purimfestes, verdollmetscht durch einen Lysimachus in Jerusalem, durch einen Priester Dositheus und dessen Sohn im 4. Jahre der Regierung des Ptolemäus (Philometor) und der Kleopatra eingebracht sei; woraus sich wohl schliessen lässt, dass das Buch vor dieser Zeit (177 v. Chr.) in Aegypten nicht bekannt geworden ist. Es ist hier wohl übersetzt worden, ehe es in den Kanon aufgenommen war. — Eben so das Buch Daniel. Von diesem Buche behauptet Bertholdt ohne allen Beweis, dass es erst geraume Zeit nach Christus übersetzt sei. Vielmehr lässt sich sehr wahrscheinlich machen, dass der griechische Uebersetzer des 1. Buches der Makkabäer schon die griechische Uebersetzung des Daniel gekannt und benutzt hat; und auch an sich ist sehr wahrscheinlich, dass das Buch wegen des das allgemeine Interesse der Juden in Anspruch nehmenden Inhaltes sehr bald nach seinem Erscheinen auch nach Aegypten gekommen und dort übersetzt ist. Die Uebersetzung selbst aber gehört, auch wo sie sich an den hebräischen Text hält, zu den schlechtesten von allen Büchern des A. T. Dabei enthält sie bedeutende apokryphische Zusätze, nämlich: 1) hinter 3, 23 das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Männer im Feuerofen, in der Vulgata 3, 24—90; 2) die Geschichte von der Susanna [Vulg. Kp. 13]; 3) die Geschichte vom Bel und vom Drachen zu Babel [Vulg. Kp. 14; bei Luther alles dieses unter den Apokryphen]. Ausserdem hat sie noch sonst Kpp. 1—7. 9 manche Abweichungen vom hebräischen Text, Zusätze, Abkürzungen und sonstige Veränderungen (vgl. de Wette §. 258. 259). Doch ist auch hier kein Zweifel, dass unser hebräisch-chaldäischer Text so gut wie überall die ursprüngliche Gestalt des Buches darbietet; die Abänderungen rühren wohl vom Uebersetzer, die grösseren Zusätze vielleicht erst von späteren Ueberarbeitern her und sind schon ursprünglich griechisch verfasst. Wegen der so bedeutenden Abweichungen vom Originaltexte hat schon die alte Kirche vor Hieronymus diese Uebersetzung des Buches Daniel verworfen und statt derselben die des Theodotion als kirchliche Uebersetzung aufgenommen, welche sich denn auch in den gewöhnlichen Ausgaben der Septuaginta findet.

d) Von anderen Büchern bemerke ich nur noch Folgendes. Die Uebersetzung des Koheleth schliesst sich besonders genau an den hebräischen Text an, zum Theil mit übertriebener Wörtlichkeit, welche z. B. 7, 29 bis zur Unverständlichkeit geht.*) Als vergleichungsweise sehr vorzüglich bezeichnet schon Hieronymus (Praef. ad Ez.) die Uebersetzung des Ezechiel. Sehr schlecht ist aber die des Jesaja, deren Verfasser häufig

*) *Πλὴν ἴδε τοῦτο εὗρον, ὅ* (אֲשֶׁר = dass) *ἐποίησεν ὁ θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον* (אֶת־הָאָדָם) *εὐθῆ.*

einen falschen Sinn ausgedrückt, öfters auch selbst ohne Sinn übersetzt hat. Dasselbe gilt von der Uebersetzung der Psalmen.

e) Aus der Vorrede zum Jesus Sirach können wir ersehen, dass damals (gegen 130 v. Chr.) ausser dem Pentateuch auch die Nebiim und die Ketubim übersetzt waren. Da dort die Bücher nicht einzeln aufgezählt werden, so lässt sich aus der Stelle zwar nicht bestimmt erweisen, dass nicht irgend ein einzelnes Buch unseres hebräischen Kanons — nämlich unter den Hagiographen — damals noch nicht übersetzt war. Aber wahrscheinlich ist immer, dass sie damals schon sämmtlich übersetzt waren.

Was die Benennung für diese Uebersetzung betrifft, so nennen wir sie die Alexandrinische oder auch die Septuaginta. Die letztere Benennung ist die ältere, schon bei den Kirchenvätern vorkommende, nach der vermeintlichen Zahl ihrer Urheber, indem die betreffende Aussage über die Uebersetzung des Pentateuchs auch auf die der anderen Bücher übertragen ward. Die Zahl wird zwar von Pseudo-Aristeas und denen, die ihm folgen, auf 72 angegeben. Aber die Zahlen 72 und 70 werden von jüdischen und christlichen Schriftstellern auch in Beziehung auf andere Gegenstände promiscue gebraucht, woher es auch zu erklären, dass Luc. 10, 1. 17 die Handschriften zwischen ἑβδομήκοντα und ἑβδομήκοντα δύο schwanken (Vgl. Hody lib. II. c. 5. §. 6). So nennt schon Josephus, wo er die zum ägyptischen Könige gesandten jüdischen Gelehrten im Allgemeinen bezeichnen will, sie die ἑβδομήκοντα, und auf dieselbe Weise wird ihre Zahl von den meisten Kirchenschriftstellern angegeben, wie Justinus Martyr, Irenäus u. A. Man nannte daher die Uebersetzung die der 70 πρεσβύτεροι oder die der Siebzig oder auch geradezu Septuaginta. Vgl. Augustin Civ. D. XVIII, 42, wo er, nachdem er erzählt, dass nach Alexandrien sechs Gelehrte aus jedem Stamme, im Ganzen 72, gesandt seien, hinzufügt: quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur, jam obtinuit consuetudo. — Bezeichnet wird sie gewöhnlich mit der römischen oder griechischen Ziffer (LXX, ό).

Schon aus dem Bisherigen, aus den Vorstellungen und Nachrichten jüdischer Schriftsteller ergibt sich, welches Ansehen diese Uebersetzung auch bei den Juden vor und nach Christi Geburt gehabt haben muss, und zwar nicht bloss bei den alexandrinischen, sondern auch bei den palästinensischen; sie betrachteten dieselbe als eine authentische und selbst inspirirte Uebertragung ihrer heiligen Bücher und trugen kein Bedenken, dieselben in dieser Uebersetzung zu lesen und selbst zu dogmatischen Zwecken zu

benutzen, wozu sie auch durch Mangel an Kenntniss der Originalsprache des A. T. sich veranlasst sahen. Der Alexandriner Philo kann vom Hebräischen nur eine höchst dürftige Kenntniss gehabt haben, und er legt bei seinen Schriftdeutungen durchaus die LXX zu Grunde. Josephus, der Palästinenser, war des Hebräischen nicht unkundig, und geht mitunter auf den hebräischen Text zurück; aber im Allgemeinen legt auch er die griechische Uebersetzung zu Grunde. Die gleiche Erscheinung finden wir in den neutestamentlichen Schriften. Für Anführungen alttestamentlicher Aussprüche und Benutzung der alttestamentlichen Geschichte halten einige neutestamentliche Schriftsteller sich durchaus nur an die LXX, auch wo deren Uebersetzung vom Originaltexte mehr oder weniger abweicht; so der Verfasser des Briefes an die Hebräer, Petrus, Marcus, Lucas; Andere, wie Paulus, Johannes, Matthäus, beweisen zwar Kenntniss des hebräischen Textes und geben die alttestamentlichen Stellen zum Theil nach eigener Uebersetzung; aber meistens halten auch sie sich an die LXX, namentlich Paulus. Auch in den Synagogen der alexandrinischen und der hellenistischen Juden überhaupt wurden die heiligen Bücher längere Zeit wohl fast nur in dieser Uebersetzung vorgelesen und darnach erklärt. Das war auch noch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. der Fall, wie erhellt aus Stellen des Justinus M. (Apol. I, 31; Dial. c. Tryph. 72, wo er von Handschriften in den jüdischen Synagogen spricht) und Tertullian (Apologet. 18, wo er in Beziehung auf diese Uebersetzung sagt, dass die Judaei sie palam lectitant).

Bald nach der Zeit kamen indessen die Juden von dieser Verehrung und dem unbedenklichen Gebrauche der LXX immer mehr zurück, wozu ausser dem grösseren Eifer, welcher in den jüdischen Schulen auf das Studium der heiligen Bücher in der Originalsprache gewandt ward, auch die Streitigkeiten der jüdischen Gelehrten mit den christlichen Theologen beitrugen, welche sich auf die Schrift nach dieser Uebersetzung beriefen. Schon bei Justinus M. (Dial. c. Tryph. c. 68. 71) finden wir Spuren solcher Streitigkeiten, wobei die jüdischen Gelehrten die Auslegungen der LXX für nicht überall wahr und richtig erklärten. Noch weniger banden sie sich an die Zusätze derselben zum hebräischen Texte, während die christlichen Theologen vielfach behaupteten, dass solche Stellen erst später von den Juden aus dem Texte getilgt seien (vgl. Justin. a. a. O. c. 72 u. a.). Statt der LXX fingen die Juden, welche der hebräischen Sprache nicht mächtig waren, an, die an den hebräischen Text sich strenge anschliessende Uebersetzung des Aquila zu gebrauchen (nach Origenes Ep. ad Afric., Philastrius Haeres. 90., s. bei Hody S. 236). Später indessen wurden ihnen die griechischen Uebersetzungen des A. T. überhaupt zuwider. Ein Gesetz Justinians vom Jahre 551 n. Chr. (Novell. 146) deutet darauf, dass unter den Juden selbst Streitigkeiten stattfanden, indem einige fortwährend eine griechische Uebersetzung der Schrift mit gebrauchen wollten, andere aber sich dagegen setzten. Die Novelle setzt fest, dass es den Juden freistehen solle, wenn sie wollten, in den Synagogen auch eine Uebersetzung der Schrift in der jedesmaligen Landessprache anzuwenden, und im

Griechischen namentlich die der LXX und des Aquila. — Aus der Abneigung gegen die LXX sind auch gehässige Zusätze der späteren Juden zu der Legende über ihren Ursprung hervorgegangen, dass am Tage ihrer Verfertigung eine dreitägige Finsterniss über die Erde gekommen sei etc. (s. de Wette §. 43 Anm. f. und die dort angeführten Schriften).

In grösserem Ansehen aber und auf dauerndere Weise erhielt sich die LXX in der christlichen Kirche. Von den meisten Kirchenschriftstellern wurde sie für gleich inspirirt gehalten wie der hebräische Text; z. B. von Irenäus (III, 25: unus et idem Spiritus Dei, qui in prophetis praeconavit, in senioribus autem interpretatus est quae prophetata fuerant), Clemens Alex. (Strom. I, 22. §. 149), Augustin (Civ. D. XVIII, 43: Spiritus enim, qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in Septuaginta viris, quando illa interpretati sunt) u. A. Man betrachtete daher diese Uebersetzungen — auch in ihren Abweichungen und Zusätzen vom hebräischen Texte — als eine völlig authentische Auslegung des vom heiligen Geiste gewollten Sinnes der alttestamentlichen Schriften (so z. B. Augustin a. a. O.). Zwar waren einige Kirchenlehrer in ihrem Urtheile in dieser Beziehung besonnener und gaben bei Abweichungen im Allgemeinen dem hebräischen Texte den Vorzug; so namentlich Origenes und noch mehr Hieronymus. Aber in der griechischen Kirche setzte sich das Ansehen der LXX als einer authentischen Uebersetzung immer mehr fest, und so hat sie ein solches in derselben bis auf den heutigen Tag. — Dieses Ansehen der LXX in der Kirche, verbunden mit der Mangelhaftigkeit der Kenntniss der hebräischen Sprache, veranlasste denn auch, dass, wo für die christlichen Kirchen solcher Länder, in denen das Griechische nicht hinreichend bekannt war, das Bedürfniss von Uebersetzungen der heiligen Schrift in die Landessprachen entstand, besonders in solchen Ländern, wo die christlichen Gemeinden von der griechischen Kirche aus gegründet waren, man das A. T. aus der LXX übersetzte, und diese Uebersetzung denn auch kirchliches Ansehen erhielt und behielt. Das ist der Fall namentlich a) mit der äthiopischen Uebersetzung; b) mit den ägyptischen Uebersetzungen, sowohl der koptischen oder nieder-ägyptischen als der sahidischen; c) mit der armenischen; d) der georgischen; e) wahrscheinlich auch mit der slavischen. In diesen Sprachen ist das A. T. gleichzeitig mit dem N. T. übersetzt, und Näheres über die Geschichte dieser Uebersetzungen s. Einl. in d. N. T. In die arabische Sprache sind die alttestamentlichen Schriften mehrfach auch von christlichen Gelehrten zum Behuf der christlichen Gemeinden übersetzt worden, und diese zum Theil auch aus der LXX, wie die in der Pariser und Londoner Polyglotte gedruckten Uebersetzungen der Propheten, der Psalmen, der salomonischen Schriften und des Buches Esra; über diese und andere s. de Wette §. 55, Eichhorn §. 295—301. — Die syrische Kirche besass zwar von früherer Zeit her eine unmittelbar aus dem Hebräischen verfertigte Uebersetzung, die Peschito (wovon unten); doch veranlasste auch hier später das Ansehen der LXX in den benachbarten griechischen Kirchen Uebersetzungen aus dieser in das Syrische, die jedoch zu kirch-

lichem Gebrauche hier nicht gelangt sind (von diesen Uebersetzungen später).

In der lateinischen Kirche waren bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts nur solche lateinische Uebersetzungen des A. T. vorhanden, die aus der LXX verfertigt waren, und hatten kirchliches Ansehen neben der LXX (über deren Geschichte später bei der Vulgata). Als dann Hieronymus eine neue lateinische Uebersetzung unmittelbar aus dem hebräischen Texte anfertigte, erregte dieses Anfangs grossen Anstoss wegen der mannigfaltigen Abweichungen von den bisher als authentisch betrachteten Uebersetzungen. Doch allmälig im Laufe der Zeit fand diese neue Uebersetzung in der abendländischen Kirche immer mehr Eingang und kam zuletzt zu alleinigem kirchlichem Ansehen', womit denn verbunden war, dass die LXX hier ihr früheres Ansehen ganz verlor. — In späterer Zeit hat in der protestantischen Kirche besonders Is. Vossius die Autorität der LXX als einer authentischen und inspirirten Auslegung, die grössere Autorität verdiene als der hebräische Text, geltend zu machen gesucht, in 2 Schriften 1661 u. 63; s. über dieselben u. die dadurch hervorgerufenen Streitigkeiten Rosenmüller's Handbuch II, 401 ff.

Neben der LXX gab es seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. auch verschiedene andere griechische Uebersetzungen des A. T., theils von Juden, theils von Christen angefertigt, veranlasst durch das Bestreben, das A. T. in griechischer Sprache in einer dem hebräischen Texte mehr entsprechenden Gestalt zu geben. Diese haben zwar — mit Ausnahme Eines Buches (Daniel) — niemals kirchliches Ansehen erhalten, sind aber doch von manchen Kirchenvätern neben der LXX benutzt worden und haben auch auf den Text derselben Einfluss geübt, besonders seit den Unternehmungen des Origenes, welcher sie mit der LXX zusammenstellte, in seiner Tetrapla und Hexapla. Erhalten haben sie sich alle nicht vollständig, sondern nur in Fragmenten aus diesen Werken des Origenes und den Anführungen der Kirchenväter; am meisten aus den Uebersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion, bei denen wir wenigstens auch die Namen der Verfasser kennen, obwohl wir sonst über ihre Person wenig Zuverlässiges wissen.

1) Aquila. Er wird zuerst genannt von Irenäus III, 24. Zum Theil hat man gemeint, dass schon Justinus M. Dial. c. Tryph. 71 ihn vor Augen habe, wenn er den Juden zum Vorwurf macht, dass sie Jes. 7, 14 הָעַלְמָה nicht durch παρθένος (wie die LXX), sondern durch νεᾶνις übersetzt haben wollten; allein die Worte Justins führen nicht auf eine schrift-

liche Uebersetzung, in der es sich auf diese Weise gefunden hätte; und sehr wahrscheinlich lässt es sich wenigstens machen, dass er nicht die des Aquila gemeint haben kann; worüber s. Credner Beitr. z. Einl. i. N. T. II, 197 ff. Irenäus bezeichnet ihn als einen jüdischen Proselyten (d. i. von heidnischen Eltern geboren und zum Judenthum übergetreten) aus dem Pontus. Dieses ist auch ohne Zweifel richtig, und damit stimmen auch die meisten späteren Kirchenschriftsteller überein. So nennt auch der Talmud von Jerusalem, tr. Kiddusch. fol. 59, 1 ihn einen Proselyten. Fabelhaftes erzählt über ihn Epiphanius de mens. et ponder. c. 15, unter Anderm, dass er vom Heidenthume erst zum Christenthume übergetreten sei und erst später, aus der christlichen Kirche ausgestossen, zum Judenthume. Vor Epiphanius weiss niemand etwas davon, dass er jemals Christ gewesen sei, und es ist das deshalb durchaus unwahrscheinlich. Die Abfassung seiner Uebersetzung fällt, da Irenäus a. a. O. von ihm wie von einem Zeitgenossen zu reden scheint, wahrscheinlich erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts. Er verräth in seiner Uebersetzung viele etymologische Sprachkenntniss, ist aber bis zum Uebermaasse wörtlich, indem er jedes einzelne hebräische Wort und jede Partikel möglichst etymologisch genau durch ein besonderes griechisches Wort ausdrückt, in einer Weise, dass er für diejenigen, welche des Grundtextes nicht mächtig sind, oft ganz unverständlich wird; z. B. Gen. 1, 1: *ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* Gen. 5, 5: *καὶ ἔζησεν Ἀδὰμ τριάκοντα ἔτος καὶ ἐννακόσια ἔτος.* Daher bezeichnet schon Origenes Ep. ad African. ihn als *δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει.* Vgl. die Urtheile des Hieronymus über ihn bei de Wette §. 44, Anm. e.

Unverkennbar ist, dass er seine Uebersetzung im Gegensatze gegen die oft freie und vom hebräischen Text mannigfaltig abweichende LXX angefertigt hat. Doch lässt sich nicht nachweisen, dass er, was Kirchenschriftsteller ihm öfters vorwerfen, aus Feindschaft gegen die Christen bei seiner Uebersetzung darauf ausgegangen wäre, mögliche Beziehungen auf Christum auf alle Weise zu beseitigen. Hieronymus spricht ihn auch mehrfach hiervon frei und bekennt, dass er bei ihm selbst Manches gefunden habe, quae ad nostram fidem pertineant roborandam, Ep. 74 ad Marcellam; vgl. in Habac. 3, 13, wo er sagt, Aquila habe die Stelle: egressus es in salutem cum Christo tuo, nach dem Sinne der Christen übersetzt, dagegen Symmachus und Theodotion, obwohl Christen, aber Halb-Christen, es anders gefasst hätten. Aus verschiedenen Stellen des Hieronymus ersehen wir, dass es von Aquilas Uebersetzung eine zwiefache Ausgabe gab, welche der Kirchenvater als Editio prima und secunda unterscheidet (s. Eichhorn §. 188); öfters citirt er beide in ihren Abweichungen, anderswo nur die eine oder die andere allein. Die zweite scheint sich vor der ersteren durch eine noch ängstlichere Wörtlichkeit ausgezeichnet zu haben; daher Hieronymus in Ezech. 3 sagt, dass die Hebraei sie *κατ᾽ ἀκρίβειαν* nennen. Aquilas Uebersetzung fand bei den Juden grossen Beifall; sie zogen sie den anderen Uebersetzungen vor (Augustin Civ. D. XV, 23, Origenes Ep. ad African.). Im Talmud von Jerus. tr. Megilla fol. 71, 3 heisst es, er

habe mit solchem Beifall übersetzt, dass man auf ihn die Worte des Psalmes anwandte: יפיפית מבני אדם (Ps. 45, 3). Sie ward theilweise auch in den Synagogen vorgelesen, obwohl in anderen dafür die LXX beibehalten ward; siehe die früher (S. 762) angeführte Stelle in Justinians Novell. 146.

2) Theodotion. Auch ihn erwähnt zuerst Irenäus a. a. O. und spricht von ihm eben so wie von Aquila als von einem Zeitgenossen, so dass wir wohl als sicher annehmen können, dass auch er nach der Mitte des 2. Jahrhunderts übersetzt hat. Dabei nennt Irenäus ihn einen Ephesier und bezeichnet ihn zugleich mit Aquila als einen jüdischen Proselyten. Das Erstere, sein Vaterland betreffend, haben wir keinen Grund zu bezweifeln; Epiphanius de mens. et pond. c. 17 nennt ihn zwar *Ποντικόν*, doch ist darauf nichts zu geben, so wenig als auf die weitere Angabe desselben, dass er ein Anhänger Marcions gewesen und darnach zum Judenthume übergetreten sei. Ob er dagegen ein jüdischer Proselyt gewesen ist und überhaupt der jüdischen Kirche angehört hat, lässt sich, wie ich glaube, ungeachtet des wichtigen Zeugnisses des der Zeit nach ihm so nahe stehenden Irenäus bezweifeln. Hieronymus nennt ihn zwar auch einen Juden; aber meistens bezeichnet er ihn als einen judaisirenden Häretiker, als einen Halb-Christen und Ebioniten (s. bei de Wette §. 44, Anm. g). Mir ist sehr wahrscheinlich, dass er der christlichen Kirche angehört hat, und zwar besonders aus folgenden Gründen: a) Wir finden keine Spur, dass Juden von seiner Uebersetzung je Gebrauch gemacht haben, noch weniger dass sie bei ihnen in Ansehen gestanden hätte; weit mehr war das in der christlichen Kirche der Fall, welche seine Uebersetzung des Daniel zum kirchlichen Gebrauche aufgenommen hat. b) Jes. 25, 8 hat Theodotion die Worte בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח gegeben *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*, genau so wie 1. Cor. 15, 54, ganz abweichend aber von der LXX, welche hat *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας* und so schon zur Zeit des Irenäus hatte; jenes Zusammentreffen ist wahrscheinlich doch nicht rein zufällig, sondern daher zu erklären, dass Theodotion sich die Paulinische Uebersetzung der Stelle angeeignet hat; was doch auch höchst wahrscheinlich macht, dass er zur Zeit der Abfassung der Uebersetzung ein Christ war. Er war wohl von heidnischen Eltern geboren, und hielt sich auch als Christ nicht gerade zu der judaisirenden Parthei.

Ueber den Charakter seiner Uebersetzung bemerkt schon Hieronymus (s. bei de Wette §. 44, Anm. h), dass er sich sehr an die LXX anschliesst und zwischen dieser Uebersetzung und der des Aquila in der Mitte steht. Er entfernt sich von der LXX besonders nur da, wo sie Auslassungen oder grössere Abweichungen vom hebräischen Texte darbietet; hier stimmt er öfters mit Aquila überein, nur dass er dessen sklavische Wörtlichkeit vermeidet. Eine umfassende Kenntniss des Hebräischen scheint er nicht gehabt zu haben. Mir ist nicht unwahrscheinlich, dass Theodotion seine Uebersetzung mit Rücksicht auf die von dem Juden Aquila für seine Glaubensgenossen verfertigte gemacht hat, zum Behufe der christlichen Kirche

als eine dem hebräischen Texte sich genauer anschliessende neue Bearbeitung der LXX. Vollständig hat sich uns von seiner Uebersetzung das Buch Daniel erhalten, in den gewöhnlichen Ausgaben der LXX, da diese Uebersetzung — wohl zwischen dem Zeitalter des Origenes und dem des Hieronymus — kirchliches Ansehen erhalten hatte und in die Codices der LXX mit aufgenommen war. — Nach einer Angabe des Hieronymus in Jerem. 29, 17 würde von seiner Uebersetzung auch eine zweite Ausgabe vorhanden gewesen sein, wenn das nicht etwa von der zweiten Ausgabe des Aquila gemeint ist; ausser jener Stelle wird vom Theodotion eine solche secunda editio nicht erwähnt.

3) Die Uebersetzung des Symmachus fällt später als die der beiden vorigen. Dass Irenäus sie noch nicht kennt, lässt sich ziemlich sicher daraus schliessen, dass er in Beziehung auf Jes. 7, 14, wo alle drei das Hebräische הָעַלְמָה durch νεᾶνις geben, dieses doch nur in Beziehung auf Aquila und Theodotion rügt. Dieses Zeitverhältniss des Symmachus gegen Theodotion setzt auch Hieronymus voraus z. B. in Jes. 58, 9: Symmachus in Theodotionis scita concedens. Endlich lässt sich aus Eusebius H. E. VI, 17 schliessen, dass die Uebersetzung des Symmachus vor der Zeit des Origenes wenig bekannt war, dass Origenes sie von einer Juliane erhalten hat, an die sie von Symmachus selbst gekommen war. Eusebius und Hieronymus bezeichnen ihn als einen Ebioniten (vgl. de Wette §. 44, Anm. k). Etwas Weiteres ist uns über seine Person nicht bekannt, da auf die auch hier fabelhaft lautenden Angaben des Epiphanius gar nichts zu geben ist. — Was den Charakter seiner Uebersetzung betrifft, so ist sie freier als die des Aquila und Theodotion. Symmachus drückt mehr die Gedanken als gerade genau die Worte des hebräischen Textes aus, und ist klar und verständlich, was schon die Alten, namentlich wiederholt Hieronymus, an ihm rühmen (s. bei Hody S. 588). — Auch bei dieser Uebersetzung unterscheidet Hieronymus an zwei Stellen (in Jerem. c. 32, in Nah. c. 3) ausdrücklich zwei verschiedene Ausgaben, als prima und secunda editio.

Diese drei Uebersetzungen übrigens werden von den Alten öfters citirt als οἱ τρεῖς, tres (alii, reliqui) interpretes (s. bei Hody S. 589).

4) Ausser diesen schon behandelten griechischen Uebersetzungen kannte Origenes noch drei andere, von unbekannten Verfassern, welche nach der Stellung, die sie in seinem hexaplarischen Werke einnahmen, als Quinta, Sexta, Septima (ε', ϛ', ζ') bezeichnet werden. Zuverlässiges ist über dieselben wenig bekannt. Sie umfassten nicht das ganze A. T., alle drei jedoch, so viel wir wissen, die Psalmen und die kleinen Propheten, die beiden ersteren auch den Pentateuch und das Hohelied, und die Quinta, vielleicht auch die Septima, auch die Bücher der Könige.

Durch das Vorhandensein dieser anderen griechischen Uebersetzungen, und die Disputationen mit den Juden musste es in der Kirche immer mehr zum Bewusstsein kommen, wie die

kirchlich recipirte LXX auch in denjenigen Büchern und Abschnitten, welche im Allgemeinen sich auch im hebräischen Codex finden, vom Texte des letzteren mannigfaltig abwich. Es entstand dadurch für die Glieder der christlichen Kirche, auch die Theologen, welche den hebräischen Text nicht selbst lesen konnten, das Bedürfniss ein Mittel zu besitzen, um — namentlich für die Disputationen mit den Juden — auch ohne eigene genügende Kenntniss des Hebräischen erkennen zu können, wo und wie die kirchliche Uebersetzung im Einzelnen mit dem hebräischen Texte übereinstimmte, oder davon abwich. Dieses Bedürfniss suchte Origenes durch seine Bemühungen zu befriedigen, durch Ausgaben der LXX, wodurch er dieselbe bequem und geeignet zu machen suchte, von den Christen namentlich im Streite mit den Juden benutzt zu werden, damit jene leicht und schnell erkennen könnten, wo diese Recht hätten, wenn sie die LXX als unrichtig und mit dem hebräischen Texte nicht stimmend verwarfen; zugleich wollte er ihnen Mittel an die Hand geben, sie diesem mehr entsprechend zu machen. Origenes hat zu dem Behufe zwei verschiedene Ausgaben besorgt, welche schon Eusebius H. E. VI, 16 ausdrücklich zu unterscheiden scheint, die Hexapla und Tetrapla. Doch ist noch streitig, wie sich diese beiden zu einander verhalten.

Am bekanntesten ist die Einrichtung und der Zweck der Hexapla, worüber Origenes selbst sich ausspricht Ep. ad African. Er wollte nicht einen neuen, von dem in der Kirche herrschenden abweichenden Text der LXX herausgeben, sondern durch eine Art synoptischer Zusammenstellung der LXX mit den anderen griechischen Uebersetzungen und dem hebräischen Texte und durch Andeutungen und diakritische Zeichen im Texte der LXX selbst theils das Verständniss derselben fördern, theils ihr Verhältniss zum hebräischen Texte bemerklich machen, um so die Christen abzuhalten, im Streite mit den Juden Solches aus dem A. T. vorzubringen, was sich im hebräischen Texte nicht fand, oder auch das von ihnen aus dem hebräischen Texte Vorgebrachte ohne weiteres zu verwerfen, weil es sich in der LXX nicht finde. Origenes verwandte auf die Sammlung der Materialien zu diesem Werke so wie zu dessen Ausarbeitung viele Jahre; er ward dazu besonders durch seinen Freund Ambrosius mit Geld unterstützt.

Die äussere Einrichtung dieses Werkes war (nach Rufin H. E. VI, 13, Hieronymus in Ep. ad Tit. 3) diese, dass er den hebräischen Text und die verschiedenen griechischen Uebersetzungen columnenweise neben einander stellte, und zwar in folgender Ordnung: 1) den hebräischen Text in hebräischer Schrift; 2) denselben mit griechischen Buchstaben; 3) die Ueber-

setzung des Aquila — wohl als diejenige, welche sich an den hebräischen Text am genauesten anschloss; 4) die des Symmachus; 5) die LXX, deren Text er wahrscheinlich wohl nach Vergleichung mehrerer Handschriften gab, und vielleicht so, dass, wo dieselben verschiedene Lesarten hatten, er wohl diejenige wählte, welche dem hebräischen Texte am nächsten kam; 6) die Uebersetzung des Theodotion, als diejenige, welche sich vielfach ganz an den Ausdruck der LXX anschloss. Diese Gestalt hatte das Werk dem grösseren Theile nach, und darauf, auf diese sechs Columnen bezieht sich die gewöhnliche Benennung für das Ganze, Hexapla, ἑξαπλᾶ. In einzelnen Büchern kamen aber noch die Quinta und Sexta hinzu — wo 8 Columnen waren, und wofür Epiphanius de mensur. et pond. c. 19 die Benennung ὀκταπλᾶ als angemessen bezeichnet, ohne dass jedoch aus seinen Worten bestimmt hervergeht, ob das eine dafür damals wirklich übliche Benennung war. In späteren Scholien kommt ὀκτασέλιδον vor. Wo noch die Septima dazu kam, entstanden eigentlich 9 Columnen; doch war diese wohl verhältnissmässig nur selten hinzugefügt; auf die Benennung des Werkes hatte sie keinen Einfluss. In der Columne der LXX nun aber schrieb er nicht einfach den Text derselben ab, sondern machte dabei zugleich bemerklich, wo und wie derselbe vom hebräischen Texte abwich. Was die LXX hatte, ohne dass es im hebräischen Texte sich fand, liess er zwar stehen, aber setzte vor dem Zusatze einen Obelus oder (nach Hieronymus Ep. ad Suniam et Fretelam) eine virgula jacens (eine grade oder etwas gezogene Linie, ___ oder ⌐, nach Epiphanius *), und hinter demselben ein paar Punkte :, wofür sich in anderen Handschriften andere Zeichen finden, z. B. ⸓. Wo dagegen der hebräische Text etwas enthielt, was in der LXX nicht ausgedrückt war, ergänzte Origenes dieses meistens aus Theodotion, anderswo aus Aquila (wohl wo auch Theodotion es nicht entsprechend ausgedrükt hatte), zuweilen auch aus Symmachus; wobei er vor dieser Einschaltung einen Asteriscus ⋇ setzte, mit dem Anfangsbuchstaben desjenigen, aus welchem er es aufgenommen hatte, und hinter derselben wieder ein paar Punkte, z. B. ⋇ Θ. ΑΥΤΟϹ: Ausserdem kommen in hexaplarischen Handschriften noch Lemnisci ÷ und Hypolemnisci -̣- vor, die aber Origenes und Hieron. nicht erwähnen, sondern zuerst Epiphan. u. Isidorus Hispal. Origg. I, c. 20. Nach letzterem soll der Lemniscus andeuten, dass die verschiedenen Uebersetzer denselben Sinn mit verschiedenen Worten ausdrücken; der Hypolemniscus, den er antigraphum nennt, dass sie auch dem Sinne nach von einander abweichen. Doch ist sehr die Frage, ob diese Zeichen von Origenes selbst herrühren. Aus Augustin Civ. D. XVIII, 43 lässt sich ziemlich sicher entnehmen, dass er solche Zeichen in den hexaplarischen Handschriften nicht kannte, sondern nur die Obelen und Asterisken. Origenes schrieb für dieses Werk auch eine Geschichte der Uebersetzungen, und Prolegomena über die einzelnen Bücher des A. T., sowie am Rande Anmerkungen exegetischen und kritischen Inhalts; davon hat sich noch Mancherlei erhalten.

*) De mensur. et pond. c. 3 (vom Obelus): παραπλησίως γράφεται τῇ καλουμένῃ γράμμῃ.

Dieses umfangreiche Werk wurde 50 Jahre nach Origenes Tode — am Anfange des 4. Jahrhunderts — aus seiner Verborgenheit (wahrscheinlich zu Tyrus) durch Eusebius und Pamphilus hervorgeholt und in die Bibliothek des Pamphilus († als Märtyrer 309) zu Cäsarea gebracht. Hier fand es noch Hieronymus und benutzte es, wie er selbst sagt (in Ep. ad Tit. 3). Nach der Zeit wird es nicht weiter erwähnt; man vermuthet (Jahn), dass es 653 bei der Einnahme und Zerstörung von Cäsarea durch die Araber zu Grunde gegangen sei. Dass das ganze, aus vielen Bänden bestehende Werk jemals vollständig abgeschrieben sein sollte, ist nicht wahrscheinlich, und findet sich davon auch keine sichere Spur. Wohl aber wurde Einzelnes excerpirt, zum kritischen und exegetischen Gebrauche. Namentlich lässt sich aus Hieron. Praef. in Paralip. ad Chromatium ersehen, dass Eusebius und Pamphilus aus dem Werke die Columnen der LXX mit den kritischen Zeichen abgeschrieben und veröffentlicht haben. Solche Handschriften, welche Hieronymus a. a. O. Palaestinos codices nennt, sind die hexaplarischen Handschriften der LXX; sie enthielten die Uebersetzung in der Gestalt, worin sie in der Hexapla des Origenes gestanden hatte, mit den Obelen und Asterisken und den Ergänzungen aus den anderen griechischen Uebersetzungen. Von solchen hexaplarischen Handschriften der LXX waren zur Zeit des Hieronymus sehr viele in Gebrauch und nicht bloss in der palästinensischen, sondern auch in den Kirchen anderer Gegenden. S. Hieronymus Ep. 89 ad Augusti.: Vis amator esse verus LXX interpretum? non legas ea, quae sub asteriscis sunt Quod si feceris, omnes ecclesiarum bibliothecas damnare cogeris; vix enim unus aut alter invenietur liber, qui ista non habeat. — Prooem. comment. in Dan.: Cumque omnes Christi ecclesiae, tam Graecorum quam Latinorum, Syrorumque et Aegyptiorum hanc sub asteriscis et obelis editionem legant etc. — Augustin. Civ. D. XVIII, 43. — Auch in Scholien in griechischen Handschriften wird öfter diese Ausgabe als die des Eusebius und Pamphilus oder bloss die des Eusebius erwähnt (s. bei Hody S. 620).

In denselben Scholien wird aber neben dieser Ausgabe öfters auch die Tetrapla (oder *τετρασέλιδον*) erwähnt. Sehr streitig ist aber, wie die Tetrapla sich überhaupt zur Hexapla erhält. Entschieden falsch ist, wenn manche, wie Eichhorn und Augusti, es bloss für verschiedene Benennungen desselben Werkes halten; auf eine Verschiedenheit beider führen deutlich die Angaben jener Scholien, wie die des Eusebius H. E. VI, 16, Epiphan. de mens. et pond. 19. Nach Angabe dieser Kirchenväter enthielt die Tetrapla, worauf auch der Name führt, bloss 4 Columnen, mit den 4 Hauptübersetzungen, LXX, Aquila, Theodotion, Symmachus; und zwar hatte Origenes selbst (nach Eusebius a. a. O.; vgl. Hieronymus Praef. in Paralip.) dieses als ein besonderes Werk angefertigt, wie eine synoptische Ausgabe der 4 Uebersetzungen. Dass dergleichen in der Kirche mannigfach in Gebrauch waren, lässt sich auch daraus schliessen, weil Kirchenväter diese Uebersetzungen öfters so citiren, dass man veranlasst wird anzunehmen, sie haben dieselben zur bequemen Vergleichung neben einander geschrieben vor sich gehabt. Da nun aber in Scholien der Text der

LXX in der Tetrapla öfters als von dem hexaplarischen Texte in der Ausgabe des Eusebius und Pamphilus abweichend bezeichnet wird, so ist nicht wohl annehmbar, dass Origenes selbst die Tetrapla erst als einen Auszug aus der Hexapla sollte verfertigt haben, die LXX mit den kritischen Zeichen u. s. w.; dann würde später die Arbeit des Eusebius und Pamphilus auch ganz unnöthig geworden sein. Vielmehr ist am wahrscheinlichsten, was Montfaucon annimmt, a) dass Origenes die Tetrapla vor der Hexapla verfasst hat; darauf führen auch die Worte des Eusebius; und b) dass die Tetrapla bloss eine synoptische Zusammenstellung jener 4 Uebersetzungen war, welche die LXX im gewöhnlichen Texte enthielt, ohne die kritischen Zeichen und die Ergänzungen aus den anderen Uebersetzungen.

Auf andere Weise als Origenes suchten später, am Ende des 3. Jahrhunderts, zwei andere Männer sich um den Text der LXX verdient zu machen: a) Lucianus, Presbyter zu Antiochien, † am Ende des 3. Jahrhunderts als Märtyrer in der Verfolgung des Diocletian (Euseb. H. E. VIII, 13. IX, 6); und b) Hesychius, ein ägyptischer Bischof, der (nach Euseb. VIII, 13) in derselben Verfolgung umkam. Sie besorgten jeder eine besondere Recension des Textes der LXX, welche in ihrer Gegend Verbreitung fanden.

Nach Hieron. Praef. in Paralip. ad Chrom. war zu seiner Zeit die Ausgabe des Hesychius in Alexandrien und Aegypten überhaupt herrschend, die des Lucian von Constantinopel bis Antiochien. Von der des Hesychius ist uns sonst wenig oder nichts bekannt; Hieronymus in Jes. 58, 11 citirt sie als exemplaria Alexandrina. Die des Lucian wird öfter genannt und von späteren Schriftstellern der griechischen Kirche bald als eine neue Uebersetzung aus dem Hebräischen bezeichnet — was entschieden falsch ist —, bald als eine Verbesserung der LXX aus dem hebräischen Texte. Hieronymus Ep. ad Suniam et Fretelam stellt sie aber mit der *κοινή*, d. i. dem gewöhnlichen vor-hexaplarischen Texte zusammen.

Ohne Zweifel haben beide den in ihrer Gegend gewöhnlichen Text der LXX nach Vergleichung verschiedener Handschriften zu reinigen gesucht; ob und wie weit auch mit Zuziehung anderer Hülfsmittel, lässt sich schwerlich mehr mit einiger Sicherheit ermitteln. So können wir auch nicht mit Sicherheit feststellen, ob und welchen Einfluss diese beiden Ausgaben auf die weitere Gestaltung des Textes der LXX geübt haben. Wir sehen nur aus Aeusserungen des Hieronymus, dass zu seiner Zeit die *κοινή* oder editio vulgata, d. i. der Text in den nicht-hexaplarischen Handschriften — zu denen er auch die Bearbeitung des Lucian rechnet — nach Verschiedenheit

der Gegenden eine sehr mannigfaltig gestaltete war.*) Vielfach aber wurden die Handschriften der hexaplarischen Ausgabe zum kirchlichen Gebrauche angewandt, besonders zunächst in Palästina, dann aber auch in anderen Gegenden.**) Theilweise wurde auch die LXX nach dieser hexaplarischen Ausgabe und mit den kritischen Zeichen in andere Sprachen übersetzt, oder die bisher in diesen Sprachen vorhandenen Uebersetzungen alttestamentlicher Bücher nach solchen Handschriften der LXX und in der hexaplarischen Weise emendirt, wie namentlich in der lateinischen und in der syrischen Kirche (wovon später). Man pflegte aber wohl den griechischen Text sowohl zum Privatgebrauche als zum öffentlichen kirchlichen, so zu lesen, wie er in diesen hexaplarischen Handschriften sich fand, ohne auf die kritischen Zeichen weiter zu achten; man las also sowohl das mit Obelen als das mit Asterisken Bezeichnete, und ebenso las man auch die hexaplarischen Ausgaben der alten lateinischen Uebersetzung einzelner alttestamentlicher Bücher.***) So gewöhnte man sich denn in der Kirche, diese hexaplarischen Ergänzungen als mit zum Texte der LXX gehörig zu betrachten, und sie sind dann häufig in andere Handschriften der LXX, welche die kritischen Zeichen des Origenes gar nicht hatten, hineingekommen. So findet sich z. B. in unsern griechischen Handschriften des Hiob Manches, entsprechend dem hebräischen Texte, was zur Zeit des Origenes in ihnen fehlte.†) Dadurch konnte denn die LXX zum kirchlichen Gebrauche mehr geeignet werden, sofern wenigstens darin nichts von dem vermisst ward, was der hebräische Text darbot, oder wenigstens weniger als in ihrer ursprünglichen Gestalt. Aber es musste dies nothwendig dahin führen, dass der Text der LXX sich vielfach auf eine Weise festsetzte, welche von der ursprünglichen Gestaltung desselben weiter entfernt war, als in

*) Prooem. in L. XVI comm. in Jes.: in editione vulgata, quae graece κοινὴ dicitur et in toto orbe diversa est. Ep. ad Sun. et Fret.: κοινὴ pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum veterum corrupta editio est.

**) S. die Stellen des Hieronymus, oben S. 770.

***) Dies zeigen die Aeusserungen des Hieronymus (Ep. 89 ad Augustin.), und Augustinus (Civ. D. XVIII. 43).

†) Nach Jahn I, 169 soll Hieronymus klagen: error exoritur, quod asteriscis subtractis distinctio confunditur. Doch bezeichnet er die Stelle nicht, und ich bezweifle, ob es sich so bei Hieronymus findet.

den gewöhnlichen Handschriften vor Origenes. Was die LXX mehr hat, als der hebräische Text, blieb zwar wohl stehen, aber die hexaplarischen Ergänzungen ihrer Lücken setzten sich theilweise in ihrem Texte ganz fest, als ob sie demselben ursprünglich angehört hätten. Doch bieten die Handschriften der LXX auch zahlreiche Abweichungen von einander dar, und darunter auch manche, welche mit dem Einflusse des hexaplarischen Textes nicht gerade zusammenhangen. Einen vielfach von einander abweichenden Text bieten gerade die beiden Handschriften dar, welche — wenigstens unter denjenigen, die das ganze griechische A. T. (zugleich mit dem N. T.) enthalten — die ältesten und berühmtesten sind: a) der Codex Alexandrinus und b) der Codex Vaticanus, von denen der erstere sich (seit 1628) auf dem britischen Museum in London befindet, der letztere auf der vaticanischen Bibliothek zu Rom; beide gehören in die Zeit zwischen dem 4.—6. Jahrhundert.*)

Näheres über dieselben bei der Einl. ins N. T. — Ein Abdruck des griechischen A. T. nach dem Cod. Alex. — mit eigens dazu gegossenen Lettern nach den Zügen des Originals — ist zu London auf königliche Kosten herausgegeben durch Heinr. Hervey Baber: V. T. Graec. e cod. ms. Alex. . . . typis ad similitudinem ipsius cod. scripturae fideliter descriptum. 4 starke Bde. fol. 1812—26. Ladenpreis mehrere hundert Thaler. — Vom Cod. Vatic., welcher ein paar grössere Lücken hat — es fehlt fast die ganze Genesis (Kpp. 1—47), Ps. 105—138 und die Bücher der Makkabäer — hat der Cardinal Mai († 1854) einen Abdruck des A. u. N. T. besorgt, dessen Druck schon 1837 vollendet war, dessen Herausgabe aber die römische Curie erst 1857 gestattet hat: V. et N. T. ex antiquissimo cod. Vat. ed. Angelus Maius. 5 Bde. 4. Preis 60 Thlr. Doch bietet diese Ausgabe gar keine Sicherheit für die wirkliche Beschaffenheit des Textes dieses Codex; die Lücken desselben sind aus anderen Handschriften ergänzt; aber auch in dem anderen Theile ist Mai mit grossem Leichtsinn zu Werke gegangen,

*) Tischendorf hat 1859 in einem Klosterzimmer am Fusse des Mosisberges eine Handschrift gefunden, welche nach seinem Urtheil dem 4. Jahrhundert angehört und die älteste und werthvollste aller vorhandenen Handschriften der griechischen Bibel ist; jedoch enthält sie vom alten Testamente nur Theile, nämlich den grössten Theil der Propheten, den Psalter, Hiob, Jesus Sirach, die Weisheit Salomo's u. mehrere andere Apokryphen. S. Wissensch. Beilage d. Leipz. Ztg. 1859. No. 31, 17. April. Für einen Ueberrest derselben Handschrift hält Tischendorf den 1844 von ihm gefundenen, jetzt auf der Leipziger Bibliothek befindlichen Codex Friderico-Augustanus, der, ausser Nehemia und Esther, das Buch Jeremia von 10, 25 an, sowie Stücke aus der Chronik, Esra, den Klageliedern und Tobi enthält. B.

so dass man sich veranlasst gesehen hat, eine grosse Anzahl von Blättern vor der Herausgabe wieder abzudrucken. Aber auch so ist vieles ganz Fehlerhafte stehen geblieben.

Wie die Texte dieser beiden Handschriften in ihren Abweichungen sich zu den verschiedenen zu Hieronymus Zeit vorhandenen Textesgestaltungen verhalten, ist sehr streitig; die Vermuthungen darüber sind einander geradezu entgegengesetzt. Ich glaube aber, dass die beiden verschiedenen Textesgestaltungen, welche diese beiden Handschriften darbieten, über die Zeit des Origenes hinüberreichen, bis in's apostolische Zeitalter hinein, dass es damals schon in verschiedenen Handschriften der LXX verschiedene Gestaltungen des Textes derselben gab, von denen die eine sich sehr überwiegend im cod. Vat. findet, die andere im cod. Alex.*) Sehr schwierig ist aber in zahlreichen Fällen zu entscheiden, ob die Lesarten des einen oder die des andern Codex und überhaupt, welche von den abweichenden Lesarten der verschiedenen Handschriften und etwaigen anderen Zeugen die ältesten und ursprünglichen sind; wie denn überhaupt die Kritik des Textes der LXX eine sehr schwierige Aufgabe ist, und, wenn es sich darum handelt, ihn überall auf seine ursprüngliche Gestalt zurückzuführen, eine wohl überhaupt unlösbare; so viel Material auch in neuester Zeit zusammengetragen ist.

Von den bisherigen Ausgaben der LXX werden vier in Beziehung auf den Text als Haupt- oder Fundamentalausgaben betrachtet, von denen die anderen abhangen:

I. Die Complutensische, in der complutensischen Polyglotte (1514 bis 1517); es liegen dabei mehrere Handschriften zu Grunde, welche aber nicht genannt sind. Man hat sie theilweise in Verdacht gehabt, dass der Text der LXX nach dem Hebräischen geändert sei; was sich indessen bei näherer Untersuchung als ungegründet ergeben hat, da die verdächtigen Lesarten sich wirklich in Handschriften der LXX finden. Dieser Text ist unter andern auch in der antwerpener und pariser Polyglotte abgedruckt.

II. Die Editio Veneta oder Aldina, 1518 herausgekommen zu Venedig in der Offizin des Aldus Manutius, 2 Jahre nach dessen Tode, durch seinen Schwiegervater Andreas Asulanus, welcher behauptet, die Ausgabe sei nach multis vetustissimis exemplaribus veranstaltet und der Rath gelehrter Männer dabei benutzt; man hat sie beschuldigt, dass der Text mitunter aus den anderen griechischen Uebersetzungen und selbst aus dem N. T. interpolirt sei. Doch finden sich auch hier die verdächtigen Lesarten

*) S. meinen „Brief an die Hebräer" I, 369—375.

wirklich unter den in neuerer Zeit aus Handschriften veröffentlichten Varianten. Die Ausgabe ist selten; sie liegt aber bei mehreren in Deutschland erschienenen Ausgaben zu Grunde: 1) Strassburg 1526; 2) Basel 1545 fol.; 3) ib. 1550; 4) Frankf. 1597 fol.

III. Die Römische Ausgabe, Vaticana s. Sixtina. 1587 fol. Sie erschien unter der Autorität des Papstes Sixtus V., als gemeinschaftliche neunjährige Arbeit mehrerer Gelehrten, unter andern des Petrus Morinus. Zu Grunde liegt der cod. Vatican.; dessen Lücken sind aus zwei anderen, jedoch nicht so alten Handschriften ergänzt. Doch ist auch der Text des cod. Vat. keineswegs überall beibehalten; nicht nur ist die Orthographie des Codex in die für das Griechische gewöhnliche umgeändert, sondern die Herausgeber haben auch, was sie in der Handschrift für fehlerhaft hielten, zu verbessern gesucht, ohne die Abweichung immer anzuzeichnen. Ausser dem Texte sind noch die merkwürdigsten Lesarten von vielen anderen Handschriften, namentlich aus der Mediceischen Bibliothek zu Florenz aufgeführt, so wie Fragmente aus den anderen griechischen Uebersetzungen, welche Pet. Morinus aus den Catenen gesammelt hatte.

Der Text dieser Ausgabe liegt bei weitem bei den meisten späteren Ausgaben zu Grunde, von denen ich hier nur nenne: a) die londoner Polyglotte, 1657 fol., mit Varianten des cod. Alex., und im 6. Bande noch einer Sammlung von Varianten aus anderen Handschriften und früheren Ausgaben; b) die von Lambert Bos, Franeker 1709 gr. 4; mit Prolegomenen über Geschichte und Kritik der LXX; unter dem Texte stehen griechische Scholien aus der römischen Ausgabe und Varianten aus der londoner Polyglotte. Der Text der LXX ist nicht überall genau der der römischen Ausgabe, obwohl Bos versichert, dass er es sei. — Den Bosischen Text hat Dav. Mill in einer Handausgabe (Amsterd. 1725. 8) wiederholt; angehängt sind Varianten zweier Handschriften. c) Von Joh. Reineccius. Leipz. 1730. 2te Ausgabe 1757, der römische Text mit den wichtigsten Abweichungen der alexandrinischen und anderer Handschriften. d) Von Leander van Ess, Leipz. 1824, Abdruck des römischen Textes. e) Von Const. Tischendorf, 2 Bde. gr. 8. Leipz. 1850, ed. 2. 1856, Abdruck ebenfalls des vaticanischen Textes mit den Varianten des cod. Alex., wie des Ephraemus und des Friderico-Augustanus.

IV. Die Grabische Ausgabe, Oxford 1707—20. 4 Bde. fol. von von Joh. Ernst Grabe, geb. in Königsberg, der privatisirend in England lebte, † 1711; er selbst hat nur Bd. 1 u. 4 herausgegeben; die beiden mittleren sind erst nach seinem Tode erschienen, der 2. durch Franz Lee besorgt, der 3. durch einen Ungenannten, jedoch nach Materialien in Grabe's Papieren. Diese Ausgabe verhält sich, was den Text anlangt, zum cod. Alexandr. in ähnlicher Weise, wie die Sixtinische zum cod. Vatic. Sie sollte, mit Ausnahme der Orthographie, im Allgemeinen den Text des cod. Alex. geben; doch hat der Herausgeber dabei nicht bloss statt der Lesarten des cod. Alex. öfters die Lesarten anderer Handschriften der LXX, wo er dieselben für richtiger hielt, aufgenommen, sondern auch die Auslassungen der LXX überhaupt in der Art des Origenes aus andern Ueber-

setzungen ergänzt. Solche Abweichungen vom cod. Alex. aber hat er dadurch bemerklich gemacht, dass dieselben mit kleinerer Schrift gedruckt sind, und die eigene Lesart des cod. Alex. mit der gewöhnlichen Schrift an den Rand gesetzt; nur ist dabei nicht überall mit gehöriger Sorgfalt verfahren, und mitunter auch eine vom cod. Al. abweichende Lesart aufgenommen, ohne dass dieses bemerklich gemacht ist. — Den einzelnen Bänden sind Prolegomena geschichtlichen und kritischen Inhaltes vorgesetzt. Grabe hatte auch die Absicht, noch einen besonderen Band mit kritischen Bemerkungen herauszugeben; die Anmerkungen über Gen. 49 sind vollständig von ihm ausgearbeitet und durch Bruns veröffentlicht, in Eichhorns Repert. IV, S. 1—40.

Einen Abdruck des Grabischen Textes enthält die Ausgabe von Joh. Jak. Breitinger (Prof. zu Zürich † 1776) 1730—32. 4. Bde. 4., nur dass die Druckfehler beseitigt und die von Grabe in den Prolegomenen für nöthig erachteten Aenderungen in den Text aufgenommen sind. Unter dem Texte stehen die abweichenden Lesarten der römischen Ausgabe, und dadurch ist diese Ausgabe recht schätzbar. Der Herausgeber versprach noch einen 5. Band mit kritischen Abhandlungen und Varianten aus Baseler, Augsburger und Züricher Handschriften, der aber nicht erschienen ist.

In allen diesen Ausgaben ist die Uebersetzung des kanonischen Buches Daniel nach Theodotion gegeben (nur die grösseren apokryphischen Zusätze nach der LXX). Von der alexandrinischen Uebersetzung des Buches ist bloss ein Codex bekannt, in der Bibliothek des Cardinals Chigi zu Rom; darnach ist sie zuerst herausgegeben Rom 1772 fol., wahrscheinlich besorgt durch Simon de Magistris, nach einer wenig correcten Abschrift des Codex. Der Codex ist ein hexaplarischer, mit den Zusätzen und kritischen Zeichen des Origenes versehen, welche auch in die Ausgabe mit aufgenommen sind, so wie Anderes, was der Codex enthält, nebst eigenen Zugaben des Herausgebers. Von dieser Ausgabe hat J. D. Michaelis einen doppelten Abdruck besorgt: a) Göttingen 1773. 8, der bloss den griechischen Text enthält; und b) 1774. 4, zugleich mit den wichtigsten Zugaben der römischen Ausgabe. — Nach Michaelis Ausgabe ist wieder die von Segaar (Utrecht 1775) veranstaltet. — Neuerdings hat wiederum eine besondere Ausgabe dieser alexandrinischen Uebersetzung des Daniel besorgt H. A. Hahn (jetzt in Greifswalde), mit Vergleichung einer aus dem hexaplarischen Texte der LXX verfertigten syrischen Uebersetzung, welche aus einem Mailänder Codex Cajetan Bugati herausgegeben hatte (Mailand 1788), mit kritischen und philologischen Anmerkungen, Leipz. 1845.

Bei weitem die meisten Ausgaben der LXX enthalten ausser den kanonischen Büchern des A. T. auch die Apokryphen nach dieser Uebersetzung. Diese sind aber auch öfters besonders herausgegeben, unter andern von Augusti, Leipz. 1804. gr. 8., nach dem Text der zweiten Reineccius'schen Ausgabe, doch mit manchen Aenderungen, besonders nach dem cod. Alex. und auch nach Conjectur, mit einer Auswahl von Varianten.

Ein grosses kritisches Material für den Text der LXX ist in einer in England erschienenen grossen Ausgabe derselben niedergelegt, in 5 Bden. gr. fol.,

welche in einzelnen Abtheilungen erschienen sind seit 1798—1827 (der letzte Band enthält die Apokryphen). Unternommen wurde es durch Rob. Holmes, Prof. d. Theol. zu Oxford, der dabei durch Andere, auch mit Geldmitteln, unterstützt ward. Er selbst hat, da er 1805 starb, nur den ersten Band herausgegeben, der den Pentateuch enthält, und ausserdem noch besonders das Buch Daniel (nach Theodotion und der LXX). Die übrigen Theile sind nach seinem Tode von Jac. Parsons herausgegeben. Der Text dieses Werkes ist durchaus der Sixtinische. Unter dem Texte aber stehen die Varianten aus den verglichenen Handschriften, den Hauptausgaben, den alten Schriftstellern und den alten Uebersetzungen der LXX; die Zahl der verglichenen Handschriften beträgt 12 Uncial-Codices (die mit römischen Zahlen bezeichnet sind) und 261 Minuskeln (mit arabischen Ziffern numerirt). Das Ganze enthält reichliche Materialien zu einer kritischen Bearbeitung der LXX; die Herausgeber selbst haben darin noch nichts verarbeitet. Als ein Mangel ist es zu betrachten, dass die Anführungen der Kirchenväter überall nur da bemerkt sind, wo ihre Lesarten vom Sixtinischen Texte abweichen, nicht aber, wo sie damit zusammenstimmen.

Einen Versuch, den griechisch-hexaplarischen Text des Jeremia herzustellen, mit besonderer Rücksicht auf die Grabische Ausgabe der LXX, hat G. L. Spohn gemacht (Prorector zu Dortmund, † 1794 als designirter Prof. und Propst zu Wittenberg): Jerem. vates e versione Judaeorum Alex. ac reliquorum interpr. Gr. emend. notisque crit. illustr. Leipz. 1794. Vol. II. ed. Fr. A. Guil. Spohn 1824.

Um die Sammlung und Bearbeitung der Fragmente selbst, welche sich uns aus den alten griechischen Uebersetzungen, mit Ausnahme der LXX, erhalten haben, und zwar theils in den Citationen der Kirchenschriftsteller, theils in den alten Handschriften der LXX und in den aus dem hexaplarischen Texte derselben geflossenen, namentlich syrischen Uebersetzungen einiger Bücher, haben sich verschiedene Gelehrte verdient gemacht. Besonders ist zu nennen: Bern. de Montfaucon (Benedictiner zu Paris † 1741), Hexaplorum Origenis quae supersunt etc. 2 Bde. fol. Paris 1713; einen Auszug daraus gab K. Fried. Bahrdt (2 Bde. 8. Leipz. 1769. 70), worin die bei Montfaucon mitgetheilten griechischen Fragmente abgedruckt, aber die mit griechischen Buchstaben geschriebenen hebräischen Wörter und Montfaucons Anmerkungen fortgelassen sind. Seitdem haben noch mehrere andere Gelehrte Nachträge und Berichtigungen zur Hexapla geliefert, vgl. de Wette §. 45. fin. und Eichhorn §. 174.

Ueber diese griechische Uebersetzungen gibt es verschiedene Concordanzen und lexikalische Werke. Das älteste von Conr. Kircher (Pred. zu Jaxthausen; Concordantiae V. T. Graecae Hebraeis vocibus respondentes *πολύχρηστοι*. Frankf. 1607. 4) ist eigentlich eine hebr.-griechische Concordanz; die hebräischen Wörter sind alphabetisch geordnet und unter jedem die verschiedenen griechischen Wörter, welche die LXX für dieselben angewandt haben, gesetzt, mit Abdruck der einzelnen Stellen, an denen sich dieselben finden. Es ist diese Einrichtung brauchbar zum exegetischen Zwecke für die Erläuterung des Hebräischen des A. T. aus der LXX. Am

Ende ist aber ein alphabetisches griechisches Register hinzugefügt, und dabei auch die Stellen, wo die einzelnen griechischen Wörter sich in den Apokryphen finden, abgedruckt. — Dagegen eigentliche Concordanzen und Lexika über die LXX und die andern Uebersetzungen selbst, nach alphabetischer Reihenfolge der griechischen Wörter, haben geliefert: a) Abr. Tromm (Prediger zu Gröningen † 1719): Concord. graecae versionis LXX etc. Utrecht 1718. 2 Bde. fol. b) Joh. Chr. Biel (Past. zu Braunschw. † 1745): Nov. thesaur. philol. sive lexicon in LXX et alios interpr. et scriptores apocr. V. T. Haag 1779. 80. 3 Bde., herausgegeben von Mutzenbrecher († 1801 als Generalsup. zu Oldenburg). c) Joh. Fried. Schleusner († 1831 zu Wittenberg): Nov. thesaur. philol.-crit. sive lexicon in LXX etc. Leipz. 1820. 21. 5 Bde. Doch hat namentlich das letztere Werk sehr grosse Mängel und ist den gerechten Anforderungen unserer Zeit an ein solches Unternehmen in keiner Weise entsprechend. — Ein neues lexikalisches Werk über diese Uebersetzungen hatte der vor einigen Jahren gestorbene Böckel (Gen.-Sup. in Oldenburg) angefangen: Novae clavis in Graecos V. T. interpretes (exhib. literam Z) atque editionis LXX interpp. hexaplaris specimina. Leipz. 1820. 4.

Ausser den bisher behandelten griechischen Uebersetzungen finden sich am Rande von Handschriften der LXX und bei Kirchenvätern auch noch einige andere alte griechische Uebersetzungen und Lesarten angeführt unter besonderen Benennungen, namentlich folgenden:

a) ὁ Ἑβραῖος. Was auf diese Weise angeführt wird, sind einzelne Berichtigungen der LXX aus dem hebräischen Texte, und zwar meistens zunächst aus des Hieronymus exegetischen Werken über das A. T. herübergenommen. So richtig Eichhorn §. 206. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass Jemand diese besonders gesammelt und unter jenem Titel herausgegeben hatte, woher sich erklärt, dass sie constant unter demselben angeführt werden.

b) ὁ Σύρος. Was unter diesem Titel seit dem 5. Jahrhundert angeführt wird, ist höchst wahrscheinlich, wie schon Semler (Vorbereit. zur theol. Hermeneutik. 2. Stück S. 421) vermuthete und besonders Döderlein (Quis sit ὁ Σύρος V. T. graecus interp. Altdorf 1772. 4) nachgewiesen hat, die griechische Uebersetzung, welche der Patriarch von Byzanz, Sophronius, aus des Hieronymus eigener lateinischer Uebersetzung alttestamentlicher Bücher angefertigt hatte, s. Hieron. de viris illustr. u. Ep. 134. ad Sophr. Für die Benennung ὁ Σύρος ist zu vergleichen, dass Theodor v. Mopsvestia (bei Photius Bibl. cod. 227) den Hieronymus Ἀράμ nennt; wahrscheinlich wohl in Beziehung auf dessen längeren Aufenthalt in Palästina. — Oefters finden sich ὁ Σύρος und ὁ Ἑβραῖος als ganz übereinstimmend angeführt.

c) τὸ Σαμαρειτικὸν, bezeichnet Lesarten der samaritanischen Recension des Pentateuchs, ins Griechische übersetzt; es mögen wohl solche von der LXX abweichende Lesarten dieser Recension — sei es des Pentateuchs in hebräischer Sprache oder in der samaritanischen Uebersetzung — zusammengestellt gewesen sein. Eine vollständige griechische Uebersetzung dieser Recension war es wohl schwerlich; vgl. Eichhorn §. 208.

d) ὁ Ἑλληνικὸς, unter dieser Benennung wird mehrmals eine griechische Uebersetzung angeführt, neben dem Ἑβραῖος (Eichhorn §. 209); doch ist Näheres über dieselbe nicht bekannt.

Einer viel späteren Zeit gehört die Versio Veneta s. St. Marci an, welche nur in einem Codex auf der St. Marcus-Bibliothek zu Venedig existirt.

Vgl. de Wette §. 56, Eichhorn §. 211. Sie enthält den Pentateuch (ed. Ammon, Erl. 1790. 91 in 3 Abtheilungen), sowie die 3 salomonischen Schriften, Ruth, Klagelieder und Daniel (ed. Villoison, Strassb. 1784). Der Codex ist etwa aus dem 14. Jahrhundert; die Abfassung der Uebersetzung wird meistens um einige Jahrhunderte früher gesetzt; sie setzt jedenfalls unseren punktirten Text voraus und schliesst sich genau an diesen an. Die Sprache verräth ein Streben nach attischer Eleganz, ist aber dabei mit vielen Barbarismen und Solöcismen vermischt. Der Verfasser war wahrscheinlich ein christlicher Gelehrter, welcher seine Kenntniss des Hebräischen von jüdischen Rabbinen erlangt hatte.

Wie in der griechischen Kirche fortwährend die LXX als authentische Uebersetzung des A. T. gilt, so in der lateinischen und in der ganzen römisch-katholischen Kirche überhaupt die lateinische Uebersetzung,

die Vulgata.

Diese ist im Allgemeinen auch aus dem hebräischen Originaltexte angefertigt; doch nicht durchaus in allen Theilen und nicht auf eine durchaus selbständige Weise. Das zeigt die Geschichte dieser Uebersetzung, wozu wir auf die der früheren lateinischen Uebersetzungen zurückgehen müssen. Wie in anderen Gegenden der Kirche, so wurde auch im Abendlande das A. T. im Anfange griechisch nach der LXX gelesen, und dasselbe auch, als man das Bedürfniss fühlte, es in lateinischer Sprache zu besitzen, aus der LXX übersetzt. Wie frühzeitig dieses geschehen ist, durch wen, und in welchem Theile des Abendlandes zuerst, darüber fehlt es uns an Nachrichten, eben so wie in Beziehung auf die lateinische Uebersetzung des N. T.

Doch lässt sich das annehmen, dass die Schriften des A. T. im Allgemeinen gleichzeitig mit denen des N. T. ins Lateinische übersetzt sind und dass es zur Zeit des Tertullian schon eine solche lateinische Uebersetzung der Bibel gab, welche wenigstens in seiner Gegend in gewöhnlichem Gebrauche war.*) Später, nach der Mitte des 4. und am Anfange des 5. Jahrhunderts ist von mehreren solchen lateinischen Uebersetzungen wie des N. T. so des A. T. die Rede, in bestimmten Aussagen namentlich des Hilarius Pictaviensis**) und besonders des Augustinus. Der Letztere spricht sogar bestimmt von einer Vielheit der lateinischen Uebersetzungen;***) und eben darauf führen Aeusserungen des Hieronymus.†) Darnach können wir allerdings wohl annehmen, dass, wenn Hieronymus anderswo (Praef. in Jos. und Praef. in Evangg.) sagt, dass bei den Lateinern tot exemplaria, quot codices seien, er bei exemplaria nicht bestimmt nur an verschiedene durch Corruption entstandene Gestaltungen einer und derselben Uebersetzung denkt, sondern (auch) an verschiedene Uebersetzungen, und ebenso Augustin bei codices, wenn er (Ep. 71 ad Hieron.) von der Mannigfaltigfaltigkeit des lateinischen Textes in den diversis codicibus spricht.

*) Für das N. T. ergibt sich dieses aus Tertull. de monogamia c. 11: Sciamus, plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem (d. h. falsche Uebersetzung): „Si autem dormierit vir ejus" (1. Cor. 7, 39), quasi de futuro sonet.

**) Z. B. in Ps. 54: Hymnos aliqui translatores nostri carmina nuncuparunt, plerique autem hymnos ex ipsa Graecitatis usurpatione posuerunt.

***) De doctr. Christiana II, 11: Qui enim scriptores ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo; ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. — Ib. am Anfange des Kp.: ut ad exemplaria praecedentia recurratur (nämlich auf den hebr. u. griech. Originaltext), si quam dubitationem attulerit Latinorum interpretum infinita varietas. — Ib. c. 12: nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio, sicut illud Isaiae prophetae (58, 7) unus interpres ait alius autem ait uterque sibimet invicem adtestatus est nunc collato interpretum sensu etc. Difficile est enim, ita diversos a se interpretes fieri, ut non se aliqua vicinitate contingant. — Ib. c. 13. c. 14: Plurimum hic quoque iuvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa etc. — Ep. 71 ad Hieron., ed. Ben.

†) Besonders Ep. 140 ad Principiam (über Ps. 45, 9): Pro eo, quod nos transtulimus: „domibus eburneis," quidam Latinorum ob verbi ambiguitatem „a gravibus" interpretati sunt.

Allein auf der anderen Seite zeigt die Vergleichung dessen, was sich uns aus diesen alten lateinischen Uebersetzungen erhalten hat, dass es nicht eigentlich verschiedene, von einander unabhängige Uebersetzungen waren, sondern nur verschiedene Gestaltungen einer und derselben Uebersetzung, welche ursprünglich wahrscheinlich im proconsularischen Afrika angefertigt worden war, in rauher barbarischer Latinität, die aber später in anderen Ländern verschiedene Bearbeitungen erfuhr, welche in verschiedenen Gegenden herrschend wurden*) und auch wohl als eigentlich verschiedene Uebersetzungen betrachtet wurden.**)

Unter diesen alten Uebersetzungen wird von Augustin Eine, welche er die Itala nennt, besonders empfohlen, als die treueste, wörtlichste und zugleich deutlichste.***) Die Benennung Itala bezieht sich wohl darauf, dass diese Uebersetzung in Italien üblich war, namentlich in Ober-Italien, wo sie auch wohl ihre Gestaltung erhalten hatte.

Es war dabei wohl theils die Sprache polirt und eleganter geworden als in der ursprünglichen afrikanischen Gestaltung, theils war die Uebersetzung auch wohl nach Vergleichung griechischer Handschriften emendirt. Augustin hatte diese italische Gestaltung der lateinischen Bibel im Verhältniss zur afrikanischen ohne Zweifel bei seinem Aufenthalte in Rom und Mailand kennen und in ihren Vorzügen schätzen gelernt, und auch wohl andere lateinische Christen, auch in seiner afrikanischen Heimath, darauf aufmerksam gemacht.

Vielfach wird wohl, was sich uns von alten vor-hieronymianischen lateinischen Uebersetzungen aus der LXX erhalten hat, Alles unter der Benennung Itala umfasst. Dieses ist, wenn wir auf den Gebrauch des Wortes bei Augustin sehen — und ausserdem kommt die Benennung bei den Alten nicht vor — ungenau. Doch lässt sich bei dem, was sich uns aus

*) Augustin. c. Faust. XI, 2: Itaque si de fide exemplarium quaestio verteretur, sicut in nonnullis, quae et paucae sunt et sacrarum litterarum studiosis notissimae sententiarum varietates: vel ex aliarum regionum codicibus, unde ipsa doctrina commeavit, nostra dubitatio dijudicaretur, vel si ibi quoque codices variarent, plures paucioribus aut vetustiores recentioribus praeferrentur, et si adhuc esset incerta varietas, praecedens lingua, unde illud interpretatum est, consuleretur.

**) Näheres über diesen streitigen Punkt s. Einl. ins N. T. Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1858. 3. S. 560.

***) De doctr. Christ. II, 15: In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Ohne gehörigen Grund hat man hier den Text für unrichtig gehalten und verschiedene Conjecturen vorgeschlagen. Schwerlich richtig ist auch die Vermuthung von Reuss (Gesch. d. N. T. §. 452, 2. Ausg.), dass Augustin darunter die von Hieronymus aus der Hexapla verbesserte Uebersetzung gemeint haben sollte.

den vor-hieronymianischen Uebersetzungen erhalten hat, nicht unterscheiden, was der Itala und was einer der anderen Gestaltungen der Uebersetzung angehört hat.

Gesammelt sind die Fragmente derselben, namentlich aus den Anführungen der älteren lateinischen Kirchenschriftsteller, am vollständigsten von dem Benediktiner Peter Sabatier: Bibliorum S. latinae versiones antiquae, seu vetus Italica et ceterae quaecunque in codd. mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt etc. Rheims 1743. 3 Bde. fol. ed. auct. 1749—51. Die beiden ersten Bände enthalten die Fragmente aus den alttestamentlichen Büchern. Doch lässt diese Sammlung in kritischer Hinsicht Manches zu wünschen übrig. So ist namentlich Manches aus Hieronymus Schriften hier mit aufgeführt, was sehr wahrscheinlich in dieser Gestalt nicht der alten Uebersetzung angehört hat, sondern erst von Hieronymus bei der Citirung so emendirt ist (s. Ranke in der anzuführenden Schrift, I, S. 9ff.). Auf der anderen Seite lässt sich Manches nachtragen aus erst später, namentlich durch Mai veröffentlichten Schriften alter lateinischer Schriftsteller (s. Ranke S. 5). Einen sehr schätzbaren Beitrag zur Kenntniss dieser alten Uebersetzungen gibt Ernst Ranke (in Marburg): Fragmenta versionis latinae antehieronymianae prophetarum Hoseae, Amosi, Michae (aliorum) e codice Fuldensi (e cod. manuscr.) eruit atque adnotatt. criticis instruxit. Marburg 1856. 4. Fasc. II. 1858 (aus den inneren Deckeln der Einbände anderer alten Codd.; s. Theol. Stud. u. Krit. 1856. 2, 1858. 2).

Diese alte lateinische Uebersetzung in ihren verschiedenen Gestaltungen scheint durchaus aus dem ante-hexaplarischen Texte der LXX angefertigt zu sein, schliesst sich ziemlich genau an denselben an und ist daher ein gutes Hülfsmittel für die Kritik der LXX, zur Wiederherstellung dieses ante-hexaplarischen Textes. Es konnte aber nicht fehlen, dass man in der abendländischen Kirche allmälig immer mehr zum Bewusstsein der Mangelhaftigkeit dieser alten Uebersetzung und des Bedürfnisses einer Verbesserung derselben kam; und Hieronymus suchte dasselbe auf mehrfache Weise zu befriedigen.

a) Zuerst bei seinem Aufenthalte zu Rom gegen 382 n. Chr., woselbst er auch eine neue lateinische Uebersetzung des N. T. bearbeitete, emendirte er — vielleicht auf Veranlassung des römischen Bischofes Damasus — die lateinische Uebersetzung des Psalters, ohne Zweifel wie sie zu Rom in Gebrauch war, also wohl die Itala des Augustin. Diese emendirte er nach der LXX, aber, wie er selbst sagt (Praef. ad edit. poster. Pss.), nur cursim. Diese Ausgabe heisst Psalterium Romanum, da sie zu Rom in kirchlichen Gebrauch kam und sich in

solchem Ansehen dort auch bis auf Papst Pius V. (seit 1566) erhielt.

b) Diese emendirte Ausgabe wurde aber alsbald nach ihrem Erscheinen wieder durch Abschreiber corrumpirt, besonders durch Wiederaufnahme der alten Lesarten. Einige Jahre später aber, als Hieronymus sich, nach Damasus Tode (†384), zu Bethlehem aufhielt, unternahm er, und mit grösserer Sorgfalt, eine neue Revision des lateinischen Psalters, und zwar in der hexaplarischen Manier, indem er nach der hexaplarischen Ausgabe der LXX die lateinische Uebersetzung emendirte, theilweise auch wohl neu anfertigte, dabei aber auch die kritischen Zeichen des Origenes mit aufnahm, so dass sich das Verhältniss der lateinischen Uebersetzung zum hebräischen Originaltexte erkennen liess. Diese Ausgabe heisst das Psalterium Gallicanum, da sie in der gallicanischen Kirche recipirt ward. Auf gleiche Weise bearbeitete er dann auch andere Bücher des A. T. Nach einer Andeutung in Ep. 94 ad Augustin. scheint ihm Manches von dieser Arbeit durch irgend eine Treulosigkeit (fraude) abhanden gekommen zu sein. Ins Publicum sind davon ausser dem Psalter nur der Hiob, die 3 salomonischen Schriften und die Chronik gekommen.

Gedruckt sind davon bis jetzt nur der Psalter und der Hiob; unter andern beide zugleich mit dem Psalterium Romanum im ersten Bande der Werke des Hieronymus von Martianay. — Im Ganzen fand diese Bearbeitung viel Beifall; Rufin zwar erhob gegen ihn unter anderen Beschuldigungen auch die, dass er den hexaplarischen Text dem gewöhnlichen vorgezogen habe. Aber Augustin schätzte die Ausgabe so, dass er nach derselben den Hiob commentirte und dass er noch 403 den Wunsch aussprach, Hieronymus möchte doch in der gleichen Weise auch die andern Bücher bearbeiten.

c) Von bleibenderem Einflusse für die Zukunft war des Hieronymus eigene Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher, die er unmittelbar aus dem Hebräischen anfertigte. Er ward dazu veranlasst durch verschiedene Freunde, wie die Bischöfe Chromatius, Sophronius u. A., welche bei Disputationen mit den Juden öfters in Verlegenheit kamen, nicht zu wissen, was der hebräische Text dieser Bücher enthielt und was nicht.

Vgl. Praeff. in Pent., in Paralip. ad Chromat., in Esdr. et Neem., in Tobiam, in Jes., Ep. 134 ad Sophron. u. a.

Er übersetzte nicht das ganze A. T. nach der Reihenfolge, sondern die einzelnen Bücher, wie er dazu in Aufforderungen dieser oder jener Freunde

eine besondere Veranlassung hatte; zuerst die 4 Bücher der Könige; darauf die grossen und kleinen Propheten; dann — auf Aufforderung des Sophronius — die Psalmen; alsdann die 3 salomonischen Schriften; darnach Esra und Nehemia; 393 n. Chr. den Hiob; gegen 405 den Pentateuch, und unmittelbar darauf Josua, Ruth, Richter, Chronik; ferner Tobi und Judith aus dem Chaldäischen — wobei er sich das Buch Tobi von dem gelehrten Hebräer, dessen Hülfe er benutzte, ins Hebräische übersetzt vorsagen liess und dieses dann ins Lateinische übersetzte und einem Notarius diktirte, das Ganze in Einem Tage; Judith aber übersetzte er schon selbst —; zuletzt Daniel, Esther, Jeremia.

Da Hieronymus seine Unterweisung im Hebräischen durch jüdische Schriftgelehrte in Palästina erhalten hatte und auch für die Erklärung des A. T. vielfach den Rath solcher benutzte, so schliesst, wie schon früher (S. 113f.) bemerkt, seine Auffassung und Uebersetzung sich sehr an die in den Schulen dieser jüdischen Gelehrten recipirte Erklärung an und stimmt daher auch vielfach im Allgemeinen und im Einzelnen mit den Erklärungen der späteren Rabbinen überein, sowie auch mit unserem masorethischen Texte in Beziehung auf Vocalsetzung, Interpunctionen und Abtheilungen. Dazu kommt, dass sie weder zu frei und paraphrasirend ist oder sich überhaupt Willkührlichkeiten erlaubt, noch zu sklavisch wörtlich, wie die des Aquila, so dass sie im Allgemeinen wohl geeignet war, als kirchliche Uebersetzung gebraucht zu werden. Nur verfuhr er bei einigen Büchern mit zu grosser Eile, wie er z. B. die 3 salomonischen Schriften nach seinem eigenen Geständnisse in drei Tagen würde absolvirt haben.*) Dazu kommt, dass er öfters, wo die LXX nur nicht zu sehr vom Sinne des hebräischen Textes abwich, sich an jene Uebersetzung anschloss oder auch an eine der anderen griechischen Uebersetzungen, „ne novitate nimia lectoris studium deterrerem."**) So konnte es denn kommen, dass für die Dauer ihm selbst seine Uebersetzung nicht genügte, und er nachmals in seinen Commentaren dieselbe öfters als unrichtig bezeichnet und verbessert.***)

In der abendländischen Kirche aber erfuhr diese neue Uebersetzung als Neuerung im Anfange vielen Widerspruch.

*) Praef. in libros Salom. Vgl. Prooem. in L. III. comm. in Amos: post gravissimam corporis aegrotationem dictandi celeritate ostendi temeritatem meam etc.

**) Praef. comm. in Eccles.

***) Vgl. Hody S. 361f., L. v. Ess Gesch. d. Vulgata 1824. S. 130f.

Am heftigsten griff Rufin ihn an, der unter anderm den Namen seines jüdischen Lehrers, Barhanina, in Barrabas verkehrt und ihn, weil er sich durch ihn (gegen die LXX) habe leiten lassen, mit den Juden vergleicht, die den Barrabas Christo vorzogen. Vgl. de Wette §. 69 Anm. d; 70 Anm. a; v. Ess Gesch. d. Vulgata S. 114 ff. Auch selbst Augustin tadelte ihn im Anfange, dass er durch seine Arbeit Verwirrung in die Kirche hineinbringe, wo man an die LXX und die dieser entsprechenden lateinischen Uebersetzungen gewöhnt war, und wünschte, dass Hieronymus lieber die Bearbeitung der lateinischen Uebersetzung nach dem hexaplarischen Texte der LXX vollenden möchte.*) Doch erkannte Augustin später selbst wiederholt den Vorzug der Uebersetzung des Hieronymus an und macht öfters von derselben Gebrauch.**) Noch mehr Beifall fand sie bei einigen gelehrten Freunden des Hieronymus, z. B. dem Sophronius, der die Psalmen und Propheten daraus in Griechische übersetzte (s. oben S. 778).

Allgemeineren Eingang und Benutzung zum kirchlichen Gebrauch fand sie erst später und allmälig.

Am Ende des 6. Jahrhunderts war sie in der römischen Kirche in gleichem Gebrauche neben der alten aus der LXX geflossenen. Dies bezeugt Gregor der Grosse († 604), Praef. Moral. in Jobum, wo er auch sagt, dass er selbst dieselbe (novam translationem nennt er sie noch) auswendig lerne und sie neben der alten benutze, bald die eine, bald die andere, „ut comprobationis causa exigit". Etwas später (gegen 630) versichert Isidorus Hispalensis de offic. eccl. I, 12, dass dieser Uebersetzung generaliter omnes ecclesiae usquequaque sich bedienten, da sie richtiger und deutlicher sei. Seit dem 7. Jahrhundert befolgen auch abendländische Concile in der Regel diese Uebersetzung; nur wenige ziehen hier noch die LXX vor. Der Unterschied zwischen beiden zeigte sich namentlich auch in der biblischen Chronologie. Wie man in der Kirche bisher nach der LXX zu rechnen gewohnt war, so ertheilt in dieser Beziehung ihr noch Julianus von Toledo (7. Jahrhundert) den Vorzug (bei Hody S. 405). Nach der Zeit dagegen fing man an, nach den Angaben der mit dem hebräischen Texte übereinstimmenden Uebersetzung des Hieronymus zu rechnen; z. B. Beda Venerabilis in seinem Werke de sex aetatibus mundi und in anderen Schriften, indem er diese Uebersetzung nostra editio nennt.

Vom 7. Jahrhunderte an war und blieb seitdem diese Uebersetzung im Abendlande die kirchlich anerkannte, die Vulgata. Eine Ausnahme machten jedoch a) der Psalter und b) einige der Apokryphen.

*) Aug. epp. ad Hieron. 28. 71. 82 (ed. Bened.); vgl. Civ. D. XVIII, 43. Hieron. ad Aug. ep. 89.

**) Ep. 261 ad Audacem. — De doctr. Chr. IV, 7 (Opp. III, 92 B). — Quaest. in Deuter. 20. 54, in Jos. 7. 15. 19. 24. 25, in Jud. 16. 37. 47. 55.

Vom Psalter blieb das „Psalterium Gallicanum" (s. S. 783) in kirchlichem Gebrauche, und ward auch, als sonst die neue Uebersetzung des Hieronymus allgemein als Vulgata angenommen war, in dieselbe aufgenommen (ohne Zweifel weil der Psalter zu sehr in den Händen und dem Munde des Volkes war, als dass davon ohne zu grossen Anstoss eine neue Ausgabe zum kirchlichen Gebrauche hätte eingeführt werden können). — Diejenigen Apokryphen, welche Hieronymus nicht aus dem Hebräischen oder Chaldäischen übersetzt hatte, wurden nach der älteren Uebersetzung beibehalten.

So enthält denn die Vulgata auch noch jetzt: a) die Bücher Baruch, Sirach, Weisheit, 1. u. 2. Makkabäer nach der vor-hieronymianischen Uebersetzung; b) die Psalmen nach dem Psalterium Gallicanum; c) die übrigen alttestamentlichen Bücher nach der eigenen Uebersetzung des Hieronymus. Doch hat die Uebersetzung in diesen verschiedenen Bestandtheilen im Mittelalter noch mancherlei Veränderungen erfahren, theils durch Nachlässigkeit der Abschreiber, theils absichtlich, besonders die neue des Hieronymus, namentlich durch Vermischung und Verschmelzung mit der alten Uebersetzung, besonders in solchen Stellen, welche zum liturgischen Gebrauche angewandt wurden und in den liturgischen Büchern sich noch nach den alten Uebersetzungen fanden u. s. w. Dadurch sind denn schon im Mittelalter mancherlei kritische Verbesserungsversuche veranlasst worden; darüber, sowie über die Geschichte des gedruckten Textes der Vulgata — worin sie für das A. T. die gleichen Schicksale gehabt hat, wie für das N. T. — s. Einl. ins N. T. Ueber verschiedene ältere Uebersetzungen, welche für solche Gebiete der römisch-katholischen Kirche, die der lateinischen Sprache nicht mächtig waren, in deren Landessprache aus der Vulgata angefertigt sind, namentlich ins Angelsächsische, ins Arabische und s. Persische, de Wette §. 73. 74.

Was den hellenistischen Juden die LXX längere Zeit war, schon vor Christus und auch nach Christus, und theilweise auch selbst den palästinensischen Juden, das sind den Juden später die chaldäischen Uebersetzungen oder Paraphrasen des A. T., vorzugsweise Targum's genannt, תַּרְגּוּמִים d. i. Dolmetschungen, von תַּרְגֵּם. Es sind dieses Uebersetzungen oder Umschreibungen der alttestamentlichen Bücher aus der alt-hebräischen Originalsprache in die Sprache, welche vor und nach Christi Geburt bei den Juden in Palästina und Babylonien die eigentliche Volks- und Landessprache war. Wir besitzen solche Targumim über die sämmtlichen Bücher des A. T., mit Ausnahme des Daniel, Esra und Nehemia; über den Pentateuch und das Buch Esther zwei oder drei verschiedene. Sie wurden

bei den späteren Juden zum kirchlichen Gebrauche angewandt. Ueber die **Entstehung** dieser Targumim sind die geschichtlichen Nachrichten meistens sehr unsicher.

Die späteren Juden hegen darüber zum Theil ähnliche Vorstellungen, wie über den Ursprung des Talmud, dass diese Erklärungen schon dem Moses auf dem Berge Sinai geoffenbart und von da an bis zur schriftlichen Aufzeichnung mündlich fortgepflanzt seien. Die schriftliche Abfassung solcher Targumim wird vielfach schon in die Zeit des babylonischen Exils oder die nächst folgende gesetzt und zum Theil auch angenommen, dass sie damals bereits öffentlich gebraucht worden seien und kirchliches Ansehen erhalten haben. Allein das ist schwerlich richtig. Es lässt sich allerdings wohl annehmen, dass es in Palästina und besonders in Babylonien schon geraume Zeit vor Christus nicht ungewöhnlich war, in den Synagogen die heiligen Bücher in der chaldäischen Landessprache zu erläutern. Aber davon ist die Abfassung schriftlicher Uebersetzungen in dieser Sprache und deren Vorlesung noch durchaus verschieden. Es können dergleichen auch als Privatarbeiten verfasst worden sein, ohne dass sie zu öffentlichem Gebrauche und Ansehen gelangten. Dieses ist auch selbst in den ersten Jahrhunderten nach Christus wahrscheinlich mit keiner derselben der Fall gewesen. Sonst würde sich schwer begreifen lassen, dass die LXX damals selbst in Palästina zu solchem Ansehen und solcher Verbreitung unter den Juden hätte kommen können, wie wir gesehen haben, dass der Fall ist; eben so wenig, dass sich durchaus keine Erwähnung und Spur solcher findet, weder bei Josephus, noch bei Kirchenschriftstellern, noch auch in der Mischna. Hävernick §. 79 meint, die Mischna führe tr. Jadaim c. 4. §. 5 auch schriftliche Targumim an; aber dort ist daran nicht zu denken.

Die erste ausdrückliche Erwähnung schriftlicher Targumim, und zwar auch theilweise der noch jetzt vorhandenen, finden wir in der Gemara von Babylonien. Hier finden sich darüber aber zum Theil ganz widersprechende oder sehr fabelhaft klingende Nachrichten, welche zeigen, dass den Talmudisten selbst etwas Zuverlässiges über deren Ursprung und die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Verfasser nicht mehr bekannt war, auf der andern Seite aber auch, dass die Abfassung ihrem Zeitalter schon geraume Zeit vorhergegangen sein muss.

Am ältesten unter den vorhandenen Targumim sind wohl jedenfalls das des **Onkelos** über den Pentateuch und das des **Jonathan, Sohnes des Uziel**, über die Prophetae priores und posteriores. Diese beiden geniessen auch bei den späteren Juden des grössten Ansehens, besonders das erstere, über welches es eine eigene Masora gibt, wie über die hebräische Bibel, = Massoreth hattargum. Beide werden auf ausdrückliche Weise zuerst im babylonischen Talmud erwähnt, also nicht vor dem 5.—6. Jahrhundert n. Chr. Was nun zunächst **Onkelos** betrifft,

so lässt sich nach Beschaffenheit der bezüglichen Aussagen über ihn nur das festsetzen, dass den babylonischen Talmudisten über seine Person irgend etwas Bestimmtes durch zuverlässige Ueberlieferung nicht mehr bekannt war; was beweist, dass sein Targum damals schon seit längerer Zeit vorhanden war. Seit wie lange aber, lässt sich auch aus dem Inhalte des Targums nicht mit einiger Sicherheit und Genauigkeit ermitteln.

Im babylonischen Talmud wird von Onkelos, welcher Sohn des Kalonymus heisst, dasselbe erzählt oder ganz Aehnliches, als was früher der Talmud von Jerusalem über Aquila (עקילס) meldet, er sei ein Proselyt gewesen, Schwestersohn des Titus, und habe nach Anleitung des Elieser und Josua übersetzt (s. bei de Wette §. 58. Anm. a); so dass man wohl sieht, dass es eine durch die Namensähnlichkeit herbeigeführte Verwechselung mit diesem griechischen Uebersetzer ist. Dadurch verlieren denn die betreffenden Aussagen des Talmud über ihn natürlich ganz ihre Bedeutung; aber auch anderweitige Angaben des Talmud und anderer späterer jüdischen Schriftsteller sind wenig zuverlässig.

Gfrörer (das Jahrhundert des Heils I [1838], S. 55f.) und nach ihm Ebrard (Kritik der evang. Gesch. S. 855f., Ausg. 2. S. 659f.) schliessen aus der Paraphrase von Gen. 49,27; Num. 24,9; Deut. 33,18f., dass sein Targum vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschrieben sein müsse. Es ist das wohl möglich (vgl. unten S. 789), aber aus diesen Stellen glaube ich nicht, dass es sich erweisen lässt. Zu kirchlichem Ansehen ist es aber jedenfalls erst bedeutend später gekommen.

In Vergleich mit den anderen Targums zeichnet Onkelos sich durch grosse Einfachheit und Treue aus, obwohl er sich nicht immer strenge auf Uebersetzung des hebräischen Textes beschränkt, sondern öfters auch als Paraphrast und Erklärer verfährt.

Siehe über seinen kritischen und exegetischen Charakter Winer de Onkeloso eiusque paraphrasi chaldaica Leipz. 1820. 4.

Auch seine Sprache ist vergleichungsweise ziemlich rein und hat am wenigsten fremde nicht-semitische Wörter eingemischt. — Gewöhnlich hält man ihn für einen Babylonier, Winer dagegen für einen Palästinenser. Entscheidende Gründe lassen sich weder für das Eine, noch für das Andere anführen.

Das Targum Jonathans, Sohnes des Uziel, erwähnt der babylonische Talmud (Megilla fol. 3, 1) auf eine höchst ausgezeichnete Weise, so dass man sieht, dass es damals schon in bedeutendem Ansehen muss gestanden haben; und Jonathan selbst, Sohn Uziels, wird Baba bathra fol. 134, 1 als der vorzüglichste Schüler Hillels des Aelteren (des Grossvaters des

Gamaliel) genannt. Dieses mag wohl richtig sein. Durch mehrere Stellen, wie besonders 1. Sam. 2; Jer. 2, 3; Ez. 36, 38; Hab. 3, 17, werden wir in eine Zeit vor Jerusalems Zerstörung durch die Römer geführt, durch die letztere Stelle in eine Zeit, wo die Juden den Römern Zins (censum) zahlen mussten, also wohl Judäa römische Provinz war; aber durch Jes. 32, 14; 53, 4 nicht unwahrscheinlich in die Zeit nach zerstörtem Tempel. So würde Jonathan, wenn das Targum über die sämmtlichen Nebiim ihm angehört, was zu bezweifeln kein Grund ist,*) zur Zeit kurz vor und kurz nach der Zerstörung Jerusalems gelebt haben; es müsste denn in den letzteren Stellen der Text später etwas interpolirt sein, wo die Abfassung des Ganzen noch vor jene Katastrophe fallen könnte.

Entschieden falsch ist, wenn Joh. Morinus (Exerc. bibl. p. 321) und Is. Vossius (de LXX interpr. c. 28) es erst in das 7.—8. Jahrh. n. Chr. setzen; aber gewiss falsch auch schon, wenn Andere es in das 2.—4. Jahrh. n. Chr. setzen. — Gfrörer a. a. O. S. 39 ff. hat nachzuweisen gesucht, dass es in die erste Zeit Herodes des Grossen falle, vor dem Umbaue des Tempels; das ist wahrscheinlich zu früh gesetzt.

Dieses dient wieder zur Bestimmung des Zeitalters des Onkelos. Denn an mehreren Stellen **) stimmt Jonathan mit Onkelos so überein, dass die Abhängigkeit des Einen von dem Anderen nicht zu bezweifeln ist; und zwar findet überwiegende Wahrscheinlichkeit statt, dass nicht, wie Hävernick meint, Onkelos, sondern Jonathan der Abhängige ist; wo denn das Zeitalter des Onkelos noch ein wenig früher zu setzen ist, was auch an sich überwiegend wahrscheinlich ist.

Jonathan verfährt schon in den geschichtlichen Büchern in höherem Grade, wie Onkelos, als Erklärer paraphrasirend; in noch weit höherem Grade ist das in den eigentlich prophetischen Büchern der Fall.

Derselbe Jonathan wird auch, jedoch erst von späteren Schriftstellern (s. bei de Wette §. 60. Anm. a) genannt als Verfasser eines noch vorhandenen Targums über den Pentateuch. Allein dieses kann weder von ihm, noch aus seinem Zeitalter sein. Es kann nicht wohl vor dem 7. Jahrhundert n. Chr. verfasst sein und hat vorzüglich nur Werth als Er-

*) S. darüber Gesenius Jesaia I, 69 ff., Hävernick I, 2. S. 80.

**) Vgl. Targ. Deut. 22, 5 mit Richt. 5, 26; Deut. 24, 16 mit 2. Kön. 14, 6; Num. 21, 28 f. mit Jer. 48, 45 f.

kenntnissquelle für die Vorstellungen der jüdischen Gelehrten der Zeit.

Es werden darin schon die Mischna, Constantinopel, die Lombardei und die Türken erwähnt; dabei ist die Sprache bunt gemischt mit lateinischen, griechischen und persischen Wörtern. Es lässt sich gar nicht als Uebersetzung des hebräischen Textes ansehen, sondern ist eine Erklärung desselben im Sinne des späteren Judenthums, mit höchst willkührlichen Legenden und anderen Zusätzen.

Neben demselben findet sich in den bombergisch-rabbinischen Bibeln, sowie in der londoner Polyglotte noch wie ein anderes Targum das von Jerusalem, יְרוּשַׁלְמִי, aber nur in fragmentarischen Erklärungen über einzelne Stellen des Pentateuchs; diese stimmen vielfach wörtlich mit Pseudo-Jonathan überein, und neuere Untersuchungen*) haben gezeigt, dass es ein und dasselbe Targum ist, nur in etwas verschiedenen Recensionen, wie denn jenes später dem Jonathan zugeschriebene Targum bei Aelteren als Targum von Jerusalem oder Palästina bezeichnet wird.

Ueber die verschiedenen Targums über die meisten der Hagiographen s. de Wette §. 62.

Ich bemerke nur, dass das Targum über die Sprüche Salomo's nicht bloss grosse Verwandtschaft mit der alten syrischen Uebersetzung darbietet und diese benutzt zu haben scheint, sondern auch die Sprache in demselben in grammatischer Hinsicht manches Eigenthümliche des Syrischen hat.

Diese syrische Uebersetzung selbst, welche mit dem A. T. zugleich das N. T. umfasst, führt den Namen

die Peschito,

ܦܫܝܛܬܐ d. i. die simplex, einfache, treue. Diesen Namen hat sie wohl erst in späterer Zeit erhalten. Er bezieht sich auf ihren Charakter, wiefern sie einfach den Text der heiligen Bücher Syrisch gibt, ohne paraphrasirende oder allegorisirende Erklärungen. Ueber ihren Ursprung fehlt es an zuverlässigen geschichtlichen Nachrichten. Gebraucht finden wir sie zuerst bei Ephraem Syrus, († 378), der sie unsere Uebersetzung nennt, und zu dessen Zeit sie bei den syrischen Christen, wie es scheint, schon allgemein als kirchliche Uebersetzung recipirt war.

*) Namentlich Zunz, Gottesdienstl. Vortr. d. Juden S. 66—72.

Spätere syrische Schriftsteller lassen sie im apostolischen Zeitalter auf Veranlassung des Apostels Addai (Thaddäus) und des Königs Abgarus von Edessa angefertigt werden, andere einen Theil derselben schon zur Zeit Salomo's für den tyrischen König Hiram. Das Eine wie das Andere ist aber als ungeschichtliche Legende zu betrachten.

Wir sind zur Ermittelung ihres Ursprunges hauptsächlich auf Vermuthungen aus ihrer Beschaffenheit verwiesen. Mit grösster Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, dass sie ganz das Werk, nicht jüdischer Schriftgelehrten,*) sondern christlicher Syrer ist, zum Behufe der syrischen Christen zu Edessa und in der Gegend verfasst, im Allgemeinen gleichzeitig mit der syrischen Uebersetzung des N. T., und zwar die des A. T. unmittelbar aus dem Hebräischen.

Ihr christlicher Ursprung erhellt ausser anderen Umständen aus der messianischen Deutung mancher Stellen (vgl. Gesenius Jesaia I, 85f., Hävernick I, 2. S. 94), wie aus dem frühzeitigen allgemeinen Gebrauche in der syrischen Kirche. Dass die Uebersetzung aber unmittelbar aus dem Hebräischen geflossen ist, was schon Ephraem Syrus zu Jos. 15, 28 voraussetzt (s. Hävernick I, 2. S. 94f.), dafür spricht schon der Umstand, dass sie nur die Bestandtheile des hebräischen Kanons umfasste; die syrische Uebersetzung der Apokryphen ist späteren Ursprungs, und so fehlten auch die apokryphischen Zusätze der LXX zum Buche Daniel in der Peschito noch zur Zeit des Ephraem Syrus und des Polychronius (gegen 410 n. Chr.). Dazu kommt die ganze Beschaffenheit der Uebersetzung selbst, das im Ganzen sehr treue Anschliessen an den Grundtext, was nicht bezweifeln lässt, dass sie unmittelbar aus demselben geflossen sei.

So treu aber auch die Peschito sich im Allgemeinen an den hebräischen Text anschliesst, so bietet dieselbe doch, wie wir sie kennen, auch an nicht wenigen Stellen solche Uebereinstimmungen mit der LXX dar, welche ohne Zweifel aus einem Einflusse der letzteren abzuleiten sind, der bei dem grossen Ansehen, worin die LXX in der christlichen Kirche stand und auch in der syrischen, sich sehr leicht begreift. Es ist zwar nicht unwahrscheinlich, dass Manches der Art erst durch spätere Interpolation hineingekommen ist; aber ich glaube nicht, dass darauf Alles zurückzuführen ist, sondern sehr wahrscheinlich ist schon bei der ersten Abfassung der Uebersetzung die LXX mit benutzt worden. Ausserdem sucht Gesenius (Jesaia I, 83f.) auch eine Benutzung des Targums des Jona-

*) So R. Simon und manche Neuere, wie Frankel, Rapoport, Grätz, zuletzt noch Jos. Perles Meletemata Peschitthoniana. Breslau 1859.

than über die Nebiim nachzuweisen, welche, da dasselbe ohne Zweifel schon vor der Peschito vorhanden war, bei der grossen Verwandtschaft beider Idiome, des Chaldäischen und Syrischen, auch nicht unwahrscheinlich ist; doch kann diese Benutzung nur auf die Auffassung und Uebertragung einzelner Stellen, nicht auf den Charakter des Ganzen von Einfluss gewesen sein.

Ob die Uebersetzung des A. T. das Werk eines Mannes ist, oder mehrerer, ist noch nicht festgestellt.

Letzteres scheint Ephraem Syrus a. a. O. vorauszusetzen, und es ist das wohl möglich, dabei aber doch anzunehmen, dass die Uebersetzung nicht stückweise zu verschiedenen Zeiten verfasst ist, sondern im Allgemeinen zu derselben Zeit als ein gemeinsames Werk für die christlichen Gemeinden Syriens, wie ebenso die Uebersetzung des N. T. — Sie hat denn auch in der syrischen Kirche frühzeitig kirchliches Ansehen erhalten und dasselbe auch bei den verschiedenen Partheien, worin diese Kirche sich später sonderte, behauptet.

Gedruckt ist sie zuerst in der pariser und dann in der londoner Polyglotte, jedoch nicht auf sehr zuverlässige Weise. Mehr kritisch nach Handschriften berichtigt, und auf den ursprünglichen Umfang, die kanonischen Bestandtheile des A. T., beschränkt, in der auf Veranlassung der englischen Bibelgesellschaft für die Syrer auf Malabar besorgten Ausgabe von S. Lee, London 1823. 4.

Aus der Peschito sind später, bei Verdrängung der syrischen Sprache durch die arabische, Uebersetzungen biblischer Bücher in diese Sprache gemacht worden.

Dahin gehören unter anderen die in der pariser und londoner Polyglotte enthaltenen arabischen Uebersetzungen des Hiob, der Chronik, und, wie Rödiger (de orig. et indole Arabicae Librr. V. T. hist. interpr. Halle 1829. 4) geltend gemacht hat, auch die der Bücher der Richter, Ruth, Samuel, 1. Kön. 1—11; 2. Kön. 12, 17—25 und Neh. 9, 28—13. Vgl. de Wette §. 65.

Bei der allgemeinen Verbreitung aber und dem grossen Ansehen, in welchem fortwährend die LXX in der griechischen und fast der ganzen östlichen Kirche stand, wurden später, wie schon oben (S. 763 f.) bemerkt ist, auch aus dieser Uebersetzung syrische Uebersetzungen alttestamentlicher Bücher angefertigt, die zwar ein eigentlich kirchliches Ansehen bei den syrischen Christen nicht erlangten, aber doch theilweise neben der Peschito gebraucht wurden.*) Näher bekannt ist uns nur eine derselben, welche auch allein wohl in der syrischen Kirche

*) Vgl. de Wette §. 49, Eichhorn §. 259—274, Hävernick §. 76.

— neben der Peschito — einige Verbreitung gefunden hat. Sie ist aus dem hexaplarischen Texte der LXX angefertigt, folgt diesem sklavisch wörtlich, selbst mit schweren Verstössen gegen syrische Grammatik und Sprachgebrauch, und hat die kritischen Zeichen des Origenes — jedoch ohne dass im Texte der Name derjenigen bezeichnet ist, aus denen er die einzelnen Ergänzungen aufgenommen hat —, und ist am Rande mit Varianten, Fragmenten aus den anderen griechischen Uebersetzungen, und exegetischen Scholien begleitet. Sie ist das Werk des Bischofes Paul von Tela, welcher sie 617 auf Veranlassung eines monophysitischen Bischofes Athanasius verfertigte.

So berichtet die Unterschrift eines zu Paris befindlichen Codex dieser Uebersetzung, welcher aber nur das 4. Buch der Könige enthält. Eine andere Handschrift auf der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand enthält die prophetischen und die poetischen Bücher. Aus derselben hat Norberg den Jeremia und Ezechiel herausgegeben (Lund 1787. 4), und Cajetan Bugati den Daniel (Mailand 1788. 4) und die Psalmen (1820); den übrigen Inhalt beider Codices aber H. Middeldorpf: Codex Syriaco-Hexaplaris. Lib. 4. Regum e cod. Paris., Jes., 12 proph. min., Prov. Job, Cant., Threni, Eccles. e cod. Mediolano. Berl. 1834. 35. 2 Bde. 4, von denen der erste Band den Text enthält, der zweite Band Middeldorpfs Commentar. Für die Kritik des hexaplarischen Textes der LXX ist diese Uebersetzung immer von grosser Wichtigkeit. — Ausser diesen beiden Handschriften gab es früher noch eine dritte, welche Andr. Masius besass, welche die meisten geschichtlichen Bücher enthielt, nämlich Richt, Kön., Chron., Esra, Esther, Judith, und Theile von Tobi und dem Deuteronomium; s. Masius Josuae imperat. hist. illustr. atque explic. Antv. 1574 fol. Ep. dedic. p. 6. Masius hat daraus das Buch Josua in lateinischer Uebersetzung mitgetheilt; die Handschrift selbst aber ist verschwunden.*)

Diese hexaplarisch-syrische Uebersetzung ist nun höchst wahrscheinlich dieselbe, von welcher der syrische Schriftsteller Abulpharagius, oder Bar Hebräus (im 13. Jahrhundert) spricht, indem er sagt, dass die westlichen Syrer ausser der Peschito noch eine andere syrische Uebersetzung besässen, welche aus der LXX verfertigt sei.

*) Neuerdings hat Thomas Skat Rordam von Paul v. Tela's Uebersetzung veröffentlicht: Libri Judicum et Ruth sec. vers. Syr. — Hex. etc. editi, Graece translati notisque illustrati. Fasc. I: Jud. 1—5. Kopenh. 1859. 4; nach einer seit einigen Jahren auf dem brittischen Museum befindlichen Handschrift aus der nitrischen Wüste. — Auf dem brittischen Museum befinden sich noch die Bücher Exod., Num., Deut., 1. Sam. und ein Theil der Genesis. B.

S. bei de Wette §. 49 Anm. a. — Pococke hat die Stelle so übersetzt, dass darnach diese Uebersetzung als figurata bezeichnet würde, im Gegensatze gegen die Peschito als simplex, und diese Benennung figurata ist bei uns üblich geworden. Bertholdt: bene formata, egregie condita, im Gegensatze gegen eine bloss einfache treue Uebersetzung. Allein nach einer Conjectur von de Sacy, welche sich auch später durch urkundliche Zeugnisse bestätigt hat, wird diese Uebersetzung von Bar Hebräus bloss einfach bezeichnet als die nach der LXX benannte.

Nun gibt es auf der pariser Bibliothek noch in zwei Handschriften, in der einen eine griechisch-syrische Uebersetzung des Pentateuchs, in der anderen (derselben, welche das 4. Buch der Könige nach der Uebersetzung des Paul von Tela enthält) des Buches Daniel; und zwar nach übereinstimmenden Angaben in den Unterschriften wird Jacob, Bischof von Edessa als derjenige bezeichnet, der sie (703 u. 704 n. Chr.) nach den zwei Uebersetzungen disponirt habe, nach der bei den Griechen (LXX) und der bei den Syrern (Peschito). Wie diese sich zu der Uebersetzung des Paul von Tela verhält, ist auf ganz sichere Weise noch nicht ermittelt, aber am wahrscheinlichsten ist sie nur eine neue Recension derselben, worin diese namentlich nach der Peschito corrigirt ist.

S. de Wette §. 49, 2 und die daselbst Anm. h. angeführten Schriften, namentlich Herbst, Einl. I, 203 f.

Von arabischen Uebersetzungen haben wir schon kürzlich mehrere berührt, eine von einem Samaritaner verfasste des Pentateuchs (S. 747), andere von Christen verfasste (S. 763. 786. 792), aber nur mittelbare. Es gibt aber auch unmittelbare arabische Uebersetzungen, von Juden verfasst, aus dem Zeitalter, als mit Ausbreitung der Herrschaft der Muhammedaner auch die arabische Sprache sich über die Länder ausbreitete, wo die jüdische Schriftgelehrsamkeit ihren Sitz hatte, und auch von den jüdischen Gelehrten, mit Verdrängung des Chaldäischen, als Schriftsprache angenommen ward. Die von solchen jüdischen Gelehrten angefertigten arabischen Uebersetzungen sind unmittelbar aus dem hebräischen Text angefertigt, fallen aber in eine Zeit, wo dieser schon vollständig mit Vocalen und Accenten versehen war, und schliessen

sich an die dadurch angedeutete Erklärung der Stellen an, jedoch nicht alle ganz strenge und ängstlich.

Dem Namen nach bekannt ist unter diesen jüdischen Uebersetzern ins Arabische nur Saadia Gaon † 942 (vgl. S. 104). Er hat, nach Angaben in Handschriften, wahrscheinlich das ganze A. T. übersetzt, wovon aber nur ein Theil erhalten und gedruckt ist. Seine Uebersetzung zeugt von sehr guter Sprachkenntniss und ist zur Erklärung der betreffenden Schriften recht förderlich. Sie ist zwar vielfach nicht streng wörtlich, öfters paraphrasirend und erklärend, in der Weise der Targumim; doch in geringerem Grade, als die meisten der letzteren.

Vgl. Näheres über ihren Charakter bei Gesenius Jesaia I, 88—96.

Gedruckt ist davon: a) der Pentateuch, zuerst zu Constantinopel, mit hebräischer Schrift (1516), dann mit arabischer Schrift in der pariser und der londoner Polyglotte. Ein Codex des Pentateuchs findet sich auf der Wolfenbüttler Bibliothek, mit arabischer Schrift, dessen Text von dem der londoner Polyglotte sehr abweicht. — b) Jesaja, in einer Bodleyanischen Handschrift, geschrieben 1244 n. Chr., mit hebräischen Buchstaben. Darnach hat Paulus die Uebersetzung herausgegeben (2 Bändchen. Jena 1790. 91), indem er die hebräische Schrift in die arabische umschrieben hat, aber häufig, besonders im Anfange, auf unrichtige Weise, so dass eine neue Ausgabe zu wünschen wäre. Eine solche hat Dan. Breithaupt schon 1819 versprochen; sie ist aber, so viel ich weiss, nicht erschienen. Einen anderen Codex des Jesaja besitzt Rapoport.

Ausserdem sind noch handschriftlich vorhanden: c) Hiob, in einem Codex auf der Bodleyanischen Bibliothek, den Gesenius abgeschrieben und in seinem Thesaurus oft benutzt hat. d) Die kleinen Propheten, gleichfalls zu Oxford. e) Die Psalmen, zu Oxford in 2 Handschriften, und in einer zu München, wovon Schnurrer und später Ewald Einiges veröffentlicht haben.

Ausserdem ist von unmittelbaren arabischen Uebersetzungen noch gedruckt:

1) Eine von Erpenius herausgegebene Uebersetzung des Pentateuchs (L. B. 1622. kl. 4), Arabs Erpenii, aus einem mit rabbinischer Schrift geschriebenen Codex zu Leiden, die Erpenius in arabische Schrift umgesetzt hat. Die Uebersetzung scheint von einem afrikanischen Juden späterer Zeit verfasst zu sein; sie hält sich strenge an den masorethischen Text und ist im Ganzen sehr buchstäblich.

2) Die in der pariser und londoner Polyglotte gedruckte Uebersetzung des Buches Josua, welche von einem Juden unmittelbar aus dem hebräischen Texte verfasst ist. — Dasselbe soll nach Em. Rödiger (de origine et indole Arabicae librorum V. T. historicorum interpretationis. Halle 1829) auch der Fall sein mit einem Theile der Polyglotten - Uebersetzungen:

a) der Bücher der Könige [1. Kön. Kp. 12 — 2. Kön. Kp. 12, 16, nach Rödiger von einem Juden aus dem 11. Jahrhundert], und b) des Nehemia [Kp. 1 – 9, 27, letzteres jedoch nach seinem Urtheile später von christlicher Hand aus der Peschito geändert].

Ueber die in der londoner Polyglotte abgedruckte unmittelbare persische Uebersetzung des Pentateuchs, von einem Juden Jacob, Sohn Josephs Tawus, nach Anderen Josephs, aus (der persischen Stadt) Tus, deren Abfassung frühestens in das 9. Jahrhundert fallen kann, s. de Wette §. 68 und Rosenmüller, de vers. Pentat. Pers. Leipz. 1813. 4. Der Uebersetzer hält sich strenge an den masorethischen Text und drückt diesen ziemlich buchstäblich genau aus. Schon früher scheint es indessen persische Uebersetzungen des Pentateuchs oder des A. T. überhaupt gegeben zu haben, nach Andeutungen des Chrysostomus, Theodoret, des Talmud und des Moses Maimonides (s. Hävernick §. 86); doch ist uns darüber weiter nichts bekannt.

Ich habe für angemessen gehalten, in dieser übersichtlichen Betrachtung der alten Uebersetzungen auch auf deren exegetischen Charakter und ihr Ansehen in der jüdischen, wie in der christlichen Kirche hinzuweisen. Was aber die Bedeutung derselben als urkundlicher Zeugen für den hebräischen Text betrifft, so wird diese freilich auch bei den unmittelbaren Uebersetzungen sehr gemindert durch ihre Beschaffenheit, theils durch den vielfach freieren und wenig buchstäblichen Charakter derselben, theils aber auch durch die Unsicherheit ihres eigenen Textes, durch die oft nicht geringen und vielfach im Einzelnen nicht zu erkennenden Veränderungen, welche derselbe im Laufe der Zeit erfahren hat, wie das namentlich grade mit den kirchlichen Uebersetzungen am meisten der Fall gewesen ist. Wird dieses berücksichtigt, so berechtigt uns ihre Betrachtung durchaus nicht anzunehmen, dass diese Uebersetzer, mit alleiniger theilweiser Ausnahme der LXX, einen irgend wesentlich anderen hebräischen Text vor sich gehabt haben, als wie er uns in unsern Ausgaben und Handschriften vorliegt, nur dass die älteren dieser Uebersetzer ihn noch nicht punktirt hatten.

Eben so wenig lässt sich ein anderes Ergebniss schöpfen aus den Anführungen alter Schriftsteller, christlicher wie jüdischer, wobei natürlich nur diejenigen in Betracht kommen können, welche alttestamentliche Stellen nach dem hebräischen Texte selbst anführen, nicht mit den Worten irgend einer alten Uebersetzung. Dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die ältesten hier in Betracht kommenden Schriftsteller, namentlich auch die neutestamentlichen, wenn sie auch nach dem hebräischen Texte selbst citiren, doch häufigst frei citiren, vielfach mehr auf die allgemeinen Gedanken sehen, als auf die Worte. Berücksichtigen wir dieses, so ist z. B. bei den neutestamentlichen Citaten, auch denjenigen, wobei die Schriftsteller den hebräischen Text selbst im Sinne haben, aus den Abweichungen von demselben durchaus nicht zu folgern, dass der Text der damaligen Handschriften ein anderer war als der jetzige; nach Beschaffenheit der Citate und der Art der Abweichungen von unserem Texte werden wir zu einer solchen Vermuthung auch in keinem einzigen Falle berechtigt. Später, als die jüdischen Schriftgelehrten immer mehr anfingen, auch auf die einzelnen Worte und Buchstaben der heiligen Schriften grosses Gewicht zu legen, waren sie auch in der Anführung genauer und hielten sich strenger auch an die Worte derselben. Das ist z. B. namentlich der Fall mit den Citaten in der Mischna und im Talmud. Hier bieten die biblischen Citate gegen unsern Text der Zahl nach so wenige und der Bedeutung nach so geringfügige Abweichungen dar (vgl. Eichhorn §. 339b. 340), dass sie in der That gar nicht in Betracht kommen, vielmehr diese Citate nur den Beweis liefern, wie der Text der alttestamentlichen Bücher damals ein feststehender, recipirter war und mit unserem gegenwärtigen — mit Ausnahme der später hinzugekommenen Punktation — so gut wie völlig übereinstimmend.

Wir finden aber auch im Talmud, sowie im Texte der alttestamentlichen Bücher selbst mancherlei Angaben, welche zum deutlichsten Beweise dienen, mit welcher selbst ängstlichen und peinlichen Sorgfalt man darauf bedacht war, den hebräischen Text unversehrt zu erhalten und fortzupflanzen.

Der Talmud ertheilt bestimmte Vorschriften für die Verfertigung der biblischen Handschriften; er erlaubt zwar Handschriften selbst von Nicht-

Juden anzunehmen, fordert aber, dass sie nach der bestimmten Norm angefertigt sein müssten (tr. Gittim fol. 45, 2), er befiehlt, eine besondere Sorgfalt auf die Schrift zu wenden, dass man nicht einen Buchstaben mit einem andern verwechsele, nicht א statt ע schreibe und umgekehrt, nicht ב und כ, ג und צ, ד und ר, ה und ח, ו und י, ז und נ, ט und פ mit einander verwechsele, oder מ und ם, dass man nicht krumme Buchstaben statt gerader mache, nicht Mem finale statt des gewöhnlichen setze und umgekehrt, nicht eine offene Parasche für eine geschlossene mache und umgekehrt (tr. Schabbath fol. 103, 2). Noch beweisender für die aufgestellte Behauptung ist, dass man sich darauf legte, nicht bloss die Zahl der Verse, sondern auch die der Wörter, und sogar die der Buchstaben der verschiedenen Bücher zu zählen, um so zu ermitteln, welches darin der mittelste Vers, das mittelste Wort, der mittelste Buchstabe sei; vgl. tr. Kidduschin fol. 30, 1 (bei de Wette §. 89. Anm. c), wonach z. B. das ו in גחון Lev. 11, 42 der mittelste Buchstabe der Thorah ist, das ע in מִיָּעַר Ps. 80, 14 der mittelste Buchstabe im Psalter. Dergleichen Ermittlungen wären gar nicht möglich gewesen, wenn nicht der Text in Beziehung auf die Consonanten als ein völlig feststehender vorausgesetzt werden konnte.

Solche mühsame Ermittlungen wurden denn auch wohl im Texte durch besondere Auszeichnung einzelner Buchstaben bemerklich gemacht, durch auf besondere Weise geschriebene Buchstaben, die sich in den Handschriften und Ausgaben bis auf unsere Zeit fortgepflanzt haben. Vgl. Buxtorf Tiberias I. c. 14—16. So ist Levit. a. a. O. das ו besonders gross geschrieben und gedruckt (und unter dem Texte: „Grosses Vav; dasselbe ist der mittelste Buchstabe des Pentateuchs"), Ps. a. a. O. aber das ע über die Reihe hinausgerückt, als littera suspensa (unter dem Texte: „Ajin suspensum"). Dergleichen auf ungewöhnliche Weise geschriebene Buchstaben gibt es in unseren Handschriften und Ausgaben noch mehrere; so wohl einige 30 litterae majusculae (רַבְתִי), etwa eben so oft litterae minusculae (וְעֵירָא); noch ein paar Mal eine littera suspensa (תְּלוּיָה), nämlich noch zweimal ein ע und einmal ein נ; und ein paar Mal das Nun inversum (נוּן הֲפוּכָה). Einige dieser Buchstaben werden ausdrücklich schon im Talmud erwähnt, z. B. das Nun suspensum Richt. 18, 30 in Baba bathra fol. 109, 2 (bei de Wette §. 89 fin.), andere im talmudischen Tractate Sopherim, andere in der Masora. In manchen Fällen lässt sich ihre ursprüngliche Bedeutung nicht mehr mit Sicherheit ermitteln, und wird dieselbe von späteren Juden verschieden angegeben; zum Theil dienen sie zur Andeutung gewisser kabbalistischer oder allegorischer Ideen, auf welche man dadurch aufmerksam machen wollte; z. B. das ה minusculum Gen. 2, 4 soll wohl am wahrscheinlichsten darauf aufmerksam machen, dass durch dieselben Buchstaben bei Versetzung dieses ה mit dem א das Wort בְּאַבְרָהָם gewonnen werde, als Andeutung, dass die Welt um Abrahams willen, des Stammvaters der Gläubigen, erschaffen sei. Durch das Nun inversum Num. 10, 35 hat nach der Meinung der Juden der Wunsch angedeutet wer-

den sollen, den Moses gleich darauf im Gebet ausspricht, dass die Feinde mögen rückwärts getrieben werden. Sicher ist, dass diese auf ungewöhnliche Weise geschriebenen Buchstaben nicht von den Verfassern der heiligen Bücher selbst herrühren, sondern zuerst von einzelnen Schriftgelehrten — theils schon vor, theils erst nach der Zeit des Talmuds — herstammen; später wurden sie dann mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit von den Abschreibern beibehalten und weiter fortgepflanzt, wie der übrige Theil des Textes der Bücher. Mitunter mag auch der Fall sein, dass ursprünglich die ungewöhnliche Schreibweise eines Buchstabens nur mehr zufällig in einer Handschrift entstanden war, aber doch durch die folgenden Abschreiber beibehalten ward, und man darnach erst eine besondere Bedeutung derselben zu ermitteln suchte.

Aus alter vor-talmudischer Zeit stammen auch wenigstens theilweise die sogenannten Puncta extraordinaria her. Diese finden sich in unseren Handschriften und Ausgaben theils über ganzen Wörtern, z. B. Ps. 27, 13 über לוּלֵא, theils über einzelnen Buchstaben, z. B. über dem ו in בְקוּמָה Gen. 19, 33 (unter dem Texte: „Ein Punkt über dem Vav"). Erwähnungen derselben finden sich nicht bloss mehrere im Talmud, sondern wenigstens eines (Num. 9, 10) auch in der Mischna (tr. Pesach. c. 9. §. 2), und eines auch bei Hieronymus (Quaest. ad Gen. 19, 33). Gegenwärtig finden sie sich in den Handschriften und Ausgaben, wie in der Masora, an 15 Stellen, wovon 10 im Pentateuch, 4 in den Nebiim, und eine in jenem Psalme (s. Buxtorf Tiberias I. c. 17, Vogel ad Cappelli Crit. sacr. I. p. 455 ff.). Ueber den Ursprung und die eigentliche Bedeutung derselben sind die Ansichten verschieden. Die jüdischen Schriftgelehrten finden darin Andeutungen irgend welcher mysteriöser Beziehungen, auf welche sie die Aufmerksamkeit der Leser hinlenken sollten, wo sie denn aber in der näheren Angabe dieser Beziehungen an den einzelnen Stellen schwankend und von einander abweichend sind, wie z. B. Hieronymus und der Talmud diese Beziehung an der Stelle Gen. 19, 33 auf verschiedene Weise angeben (s. bei de Wette §. 89. Anm. f.). Am wahrscheinlichsten aber hatten sie — wenigstens an den meisten Stellen ursprünglich — eine kritische Bedeutung und sollten andeuten, dass die mit solchen Punkten versehenen Buchstaben oder Wörter angemessener fehlen würden. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme von Hüpeden (Neue wahrsch. Muthmass. v. d. wahren Ursache u. Bedeut. d. ausserord. Punkte etc. Hann. 1751. 4), Vogel u. A., sie deuteten an, dass diese Buchstaben und Wörter in manchen Handschriften wirklich gefehlt hätten. So viel sehen wir aus den Aeusserungen des Hieronymus, der Mischna und des Talmud, dass diese sie — wenigstens mehrere derselben — wie von Alters her üblich müssen vorgefunden haben; und wenn unsere Ansicht über ihre ursprüngliche Bedeutung richtig ist, so dienen sie zum deutlichen Beweise, mit welch ängstlicher Sorgfalt man schon in den vorhergehenden Jahrhunderten muss darauf gehalten haben, den Text der heiligen Bücher, besonders der Thorah, unversehrt fortzupflanzen, da man nicht für Recht hielt, selbst solche Buchstaben und Wörter zu

tilgen, von denen man meinte, dass sie angemessener fehlen würden. Auf jeden Fall zeigt der Umstand, dass diese Puncta extraordinaria sich seit der Zeit der Mischna und des Hieronymus mit dem übrigen Texte in den Handschriften erhalten haben, an sich, wie sorgfältig man seit der Zeit darauf bedacht gewesen ist, ihn in der einmal überlieferten und recipirten Gestalt weiter fortzupflanzen und wenigstens nichts darin verloren gehen zu lassen.

Auf dasselbe Ergebniss werden wir geführt durch die Betrachtung des sogenannten Kĕri im Verhältnisse zum Kĕthib, welche wenigstens theilweise der Talmud auch schon kennt. כְּתִיב d. i. das Geschriebene ist die Texteslesart, wo in Beziehung auf dieselbe eine Randlesart stattfindet, welche קְרִי heisst, d. i. das Gelesene. Diese Bezeichnungen führen schon darauf, dass sie nicht wie zwei auf gleicher Linie stehende verschiedene Lesarten zu betrachten sind, welche man etwa in verschiedenen Handschriften vorgefunden und beide aufgenommen hatte, die eine in den Text, die andere an den Rand. Es mag dieses in späterer Zeit allerdings öfters auch geschehen sein, wo man zwischen zwei gleichbedeutenden Lesarten, welche sich beide vorfanden, zweifelhaft war, z. B. ענִיים u. ענוים, dass man da die eine an den Rand setzte und sie auch wohl als Kĕri bezeichnete. Aber ursprünglich und in den meisten Fällen verhält es sich damit entschieden anders, nämlich so, dass in Fällen, wo die eigentliche Texteslesart etwas besonders Schwieriges, Incorrectes darbot, oder im Ausdruck Solches, was für unschicklich oder obscön galt, durch die Randlesart des Kĕri dasjenige an die Hand gegeben ward, wovon man für angemessener hielt, es statt dessen zu lesen und beim Lesen auszusprechen, ohne dass man aber sich erlaubte, es mit Tilgung der Texteslesart an deren Stelle in den Text selbst aufzunehmen. Daher ist es denn auch begreiflich, dass bei der späteren Punktation des Textes man die Vocale, obwohl unter der Texteslesart stehend, doch nicht so gesetzt hat, wie sie für diese angemessen waren, sondern wie für das Kĕri, welches anstatt der Texteslesart nach der Absicht der jüdischen Schriftgelehrten sollte gelesen und ausgesprochen werden; während wir, wenn wir die wirkliche Texteslesart lesen wollen, uns die Vocalisation dafür auf die der Form des Wortes entsprechende Weise selbst gestalten müssen, indem es rein zufällig ist, wenn die allein zu dem Kĕri gehörenden und dafür berechneten Vocale auch für das Kĕthib passen, wie z. B. bei לֹא und לוֹ und in ähnlichen Fällen.

Diese Kĕri's sind in ihrem äusserlichen Verhältnisse zu den Kĕthib's dreierlei Art: a) wo man wollte, dass beim Lesen ein Wort im Texte nicht mit gelesen werden sollte, weil man es für überflüssig oder unpassend hielt; es ist da ein solches Wort oben mit einem Circellus o versehen, welcher auf die Randbemerkung hinweist: כְּתִיב וְלֹא קְרִי oder כ"וְלֹא ק". In den punktirten Handschriften und Ausgaben ist dann ein solches Wort ohne alle Vocalzeichen. So z. B. Ez. 48, 16.

b) Wo man wollte, dass ein oder mehrere Wörter, die im Texte sich nicht finden, mit gelesen werden sollten; es ist da im Texte ein kleiner

Raum gelassen, mit dem Circellus, welcher auf den Rand hinweist, wo denn das Wort oder die Wörter hingesetzt sind mit der Bemerkung קְרִי וְלֹא כְתִיב oder ק״ וְלֹא כ״; in dem jetzigen punktirten Texte sind dann zugleich die dazu gehörenden Vocale in den leeren Raum des Textes selbst gestellt, und, wenn der Zusatz auch auf die Vocalisation der umgebenden Wörter Einfluss üben würde, ist diese dem entsprechend gemacht, nicht aber so, wie es erforderlich sein würde, wenn man bloss das im Texte Befindliche liest; z. B. 2. Sam. 8, 3: בִּנְהַר־ ° ; am Rande פרת קרי ולא כתיב. Die Texteslesart würde zu punktiren sein בַּנָּהָר. Ein anderes Beispiel Richt. 20, 13.

c) Wo statt des im Texte befindlichen Wortes beim Lesen ein anderes gesprochen werden soll. Alsdann ist jenes wieder mit einem Circellus versehen, der auf den Rand hinweist, wo das letztere Wort mit קרי steht (das ist קְרִי וּכְתִיב); bei der Punktation des Textes hat man dann, wie schon bemerkt, dem Texteswort die auf die Randlesart sich beziehende Vocalisation gegeben. Dergleichen Kĕris statt des Kĕthibs sind unter anderm öfters gesetzt: *α*) wo die Texteslesart in grammatischer Hinsicht etwas Incorrectes oder Ungewöhnliches darbietet, indem dafür das Regelmässige und im Sprachgebrauche Gewöhnliche gesetzt ist. Z. B. Jer. 42, 6 steht die sonst nicht vorkommende Form, die im Rabbinischen wieder sich findet, אֲנוּ = wir. Hierfür hat das Kĕri die gewöhnliche Form אֲנַחְנוּ gesetzt, wo denn nachmals die Punktatoren die zu letzterem gehörenden Punkte bei der Texteslesart gesetzt haben, obwohl sie dazu gar nicht passt und auch nicht gehört (אֲנֵוּ). So hat man an den 22 Stellen, wo im Pentateuche נער für puella steht, als Kĕri die später für das Femininum gewöhnliche Form נַעֲרָה gesetzt und darnach jenes in unserm Texte punktirt נַעֲרָ; z. B. Gen. 24, 14. *β*) Wo die Texteslesart etwas Unschickliches oder Obscönes im Ausdrucke zu haben schien, und man dafür andere für anständiger geltende Ausdrücke als Kĕri setzte und beim Lesen aussprach. So ist an den 4 Stellen, wo das Zeitwort שָׁגַל sich findet, als Kĕri שָׁכַב gesetzt. So ist Jes. 36, 12 und 2. Kön. 18, 27 für חֲרִי, Menschenkoth, als Kĕri der allgemeinere Ausdruck צוֹאָה gesetzt, und für שִׁין, Urin, die euphemistische Umschreibung מֵימֵי רַגְלַיִם, Wasser der Füsse, und auf diese Wörter bezieht sich denn auch die zu den Texteswörtern gar nicht passende Punktation.

Die späteren Juden richten sich fast durchaus nach diesen Kĕri-Lesarten. Allein, wenn das darüber geltend Gemachte richtig ist, so haben wir als die ursprüngliche Lesart fast überall das Kĕthib zu betrachten, das Kĕri aber nur wie eine exegetische, grammatische oder kritische Glosse, nicht als eigentliche Variante. — Oefters ist es allerdings der Fall, dass ein Kĕri an solchen Stellen steht, wo die Texteslesart, das Kĕtib, keinen natürlichen Sinn gibt, so dass man veranlasst wird, zu vermuthen, dass eine alte Corruption vorliegt; und da bietet das Kĕri mitunter einen angemessenen Sinn dar. Aber auch in solchen Fällen ist es in der Regel nicht als eigent-

liche Variante zu betrachten, sondern nur etwa als eine Art kritischer Conjectur; und so gut wie überall haben wir bei der Erklärung der heiligen Bücher nicht das Kĕri, sondern das Kĕthib zu Grunde zu legen und davon auszugehen. Sicher falsch ist auch, wenn die Rabbinen die Kĕris zum Theil auf Moses und die anderen alttestamentlichen Schriftsteller selbst zurückführen; sie rühren auch wohl schwerlich, wie Andere meinen, von Esra oder den Sammlern des Kanons überhaupt her, sondern von späteren Schriftgelehrten, zum Theil aus der Zeit vor dem Talmud, zum Theil aus der Zeit nach demselben; wie denn namentlich die Kĕris und Kĕthibs noch lange im Laufe der Zeit Vermehrungen erfahren haben, wesshalb auch die Zahl derselben in den Handschriften verschieden ist. Diese Kĕris selbst aber dienen wieder zum Beweise, mit welcher ängstlichen Scheu die jüdischen Schriftgelehrten, durch welche uns der hebräische Text überliefert ist, zur Zeit, wo diese entstanden sind, auf die unversehrte Ueberlieferung dieses Textes bedacht waren, da sie, selbst wo sie glaubten etwas Anderes lesen zu müssen, doch nicht für Recht hielten, wie so vielfach die Urheber der samaritanischen Recension, dieses in den Text selbst einzurücken oder denselben zu verändern.

Ich bemerke noch, dass bei mehreren Wörtern, für welche die jüdischen Schriftgelehrten überall, wo sie vorkommen, etwas Anderes gelesen oder ausgesprochen wissen wollten, sie später unterlassen haben, jedesmal ausdrücklich das Kĕri beizusetzen, und nur die Punktatoren den Wörtern die auf das vorausgesetzte Kĕri sich beziehenden Vocale gegeben haben; das ist der Fall: a) bei יהוה, so oft es vorkommt, dessen Vocale sich nicht auf diesen Namen beziehen, sondern meistens auf אֲדֹנָי, und wo es mit diesem Worte unmittelbar zusammensteht, auf אֱלֹהִים (יֱהוִה, יְהוָה), da die späteren Juden diese Wörter stets statt jenes Namens aussprechen. b) Bei dem Namen Jerusalem, wenn derselbe, wie in den früheren Büchern gewöhnlich, ohne Jod vor dem Mem geschrieben ist. Die Punktation (יְרוּשָׁלַםִ) bezieht sich hier auf die in den späteren Büchern gewöhnliche Form mit Jod vor dem Mem, während jene ältere Form selbst wohl יְרוּשָׁלֵם oder ־ָם auszusprechen ist. c) Im Pentateuche in den zahlreichen Fällen, wo הִוא für das Femininum steht. Es ist alsdann הִוא punktirt in Beziehung auf die später ganz herrschende besondere Form für das Femininum הִיא, während jene Form auch als Femininum sicher הוּא auszusprechen ist. d) Bei dem Namen Isaschar, der immer geschrieben und punktirt ist יִשָּׂשכָר, in Beziehung auf ein Kĕri mit einem einzelnen שׂ.

Allerdings finden wir auch im Talmud Spuren, dass es früher in hebräischen Handschriften auch einzelne Varianten gegeben habe, dass man diese verglichen und der einen Lesart — derjenigen, welche die Mehrzahl für sich hatte — den Vorzug ertheilt habe; so Hieros. tr. Taanith fol. 68, 1 (bei de Wette §. 89. Anm. b), und fast gleichlautend tr. Sopherim c. 6. §. 4.

Doch bezieht sich das deutlich auf frühere Zeiten, als noch der Tempel bestand, und auf Handschriften, welche man im Vorhofe desselben soll gefunden haben. Eben so gehören auch der früheren Zeit gewisse Veränderungen an, welche nach Andeutungen im Talmud und in der Masora mit dem Texte der Bücher vorgenommen zu sein scheinen, und welche als Ittur Sopherim und Tikkun Sopherim bezeichnet werden.

Ittur Sopherim (עִטּוּר von עָטַר recedere, abire) = ablatio scribarum, wo die Schreiber oder Schriftgelehrten Etwas fortgelassen haben, was im Texte früher stand; diese Bezeichnung kommt schon einmal im Talmud vor (tr. Nedarim fol. 37 col. 2). Solcher werden fünf genannt, 3 im Pentateuch und 2 in den Psalmen, und zwar beziehen sie alle sich nur auf die Auslassung eines ו copulativi, an vier Stellen vor אַחַר. In unseren Ausgaben fehlt auch das Vav an diesen Stellen, mit Ausnahme von Num. 12,14 (gerade der einzigen im Talmud erwähnten Stelle, wo eine ablatio scribarum doch soll stattgefunden haben).

Von grösserer Bedeutung sind die — im Talmud nicht vorkommenden — Tikkun Sopherim (תִּיקּוּן, von תָּקַן aptare, disponere = correctio scribarum),dergleichen nach Angabe der Masora 18 sollen gewesen sein, von denen 16 ausdrücklich angegeben werden, zugleich mit Bemerkung der anderen Lesart, welche durch die Sopherim geändert oder verbessert sei. Diese Bemerkungen werden, wie ich glaube, gewöhnlich zu wenig beachtet und überhaupt nicht ganz richtig beurtheilt. Man nimmt gewöhnlich an, dass das als Tikkun Sopherim Bezeichnete blos Aenderungen falscher Lesarten mancher Handschriften nach anderen correcteren Handschriften seien, und setzt wohl ohne weiteres voraus, dass die durch die Sopherim vorgezogenen Lesarten, welches eben die unserer jetzigen Handschriften und Ausgaben sind, die echten ursprünglichen gewesen seien. Allein darüber findet sich in den Angaben nichts angedeutet, dass es Verbesserungen nach Handschriften seien; und da würde denn die Frage sein, wie die anderen durch Correction der Sopherim beseitigten Lesarten in Handschriften sollten hineingekommen sein, was bei manchen derselben nach ihrer ganzen Beschaffenheit doch nicht durch blossen Zufall könnte geschehen sein. Wir werden vielmehr theils durch die Angaben der Masorethen, theils durch die Beschaffenheit mancher der durch die Tikkun Sopherim beseitigten Lesarten, in Vergleich mit den durch dieselben eingeführten und jetzt noch im Texte befindlichen, veranlasst, die Sache so anzusehen, dass an diesen Stellen früher wirklich allgemein, oder wenigstens in den meisten und gewöhnlichen Handschriften andere Lesarten vorhanden waren, welche, weil sie in irgend einer Hinsicht etwas Anstössiges oder Bedenkliches darboten, die Sopherim zu ändern sich berechtigt achteten. Da ist denn diese als geändert bezeichnete frühere Lesart in kritischer Hinsicht immer sehr zu beachten, und wenigstens in manchen Fällen lässt sich auch wirklich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sie

die ursprüngliche Lesart ist. So z. B. sind die Worte Gen. 18, 22 „und Abraham stand noch vor Jehova" eine correctio scribarum für: „und Jehova stand noch vor Abraham." Ich halte es auch für sehr wahrscheinlich, dass Letzteres die ursprüngliche Lesart ist; denn der Ausdruck passt in dieser Weise offenbar besser in den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wo es heisst, dass die zwei Engel, die mit Jehova zu Abraham gekommen waren, sich entfernt hätten. Zu der Aenderung wurde man wohl dadurch veranlasst, dass man es für unschicklich hielt zu sagen, Jehova habe vor Abraham gestanden, da diese Redeweise öfters zur Bezeichnung eines dienenden Verhältnisses gebraucht wird. Ein anderes Beispiel Hab. 1, 12: „Jehova, mein Gott, mein Heiliger, wir sterben nicht", לֹא נָמוּת. Auch dieses wird als correctio scribarum bezeichnet, aus לֹא תָמוּת, du stirbst nicht; und nach dem Zusammenhange ist sehr wahrscheinlich, wie auch Ewald urtheilt, letzteres die echte Lesart, welche man, weil der Ausdruck anstössig schien, glaubte ändern zu müssen (vgl. S. 545 Anm.). Mit Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, dass diese correctiones scribarum schon in älterer, wohl schon in vor-talmudischer Zeit stattgefunden haben, und dass sie nur mehr durch Zufall im Talmud nicht ausdrücklich erwähnt werden. Dass sich aber die Kunde davon noch später erhalten hatte, dient gerade zum Beweise, mit welcher Sorgfalt man auf die Gestaltung des Textes achtete.

Bemerkungen solcher und ähnlicher Art wie die besprochenen bilden den Inhalt der Masora. Dieselbe enthält Angaben über das Kĕri, die Puncta extraordinaria, die ungewöhnlich geschriebenen Consonanten, über die Ittur und Tikkun Sopherim, über die Zahl der Buchstaben der einzelnen Bücher, und welches darin der mittelste Buchstabe sei, über die Zahl der Verse der einzelnen Bücher, und wie viele Verse mit einem bestimmten Worte anfangen oder endigen, wie viele Verse sind, die gerade so und so viel Buchstaben haben oder in denen ein und dasselbe Wort so und so viel mal wiederholt vorkommt, in welchen Versen ein Wort auf etwas ungewöhnliche Weise construirt oder in nicht ganz gewöhnlicher Bedeutung gebraucht wird,*) und dergleichen vielfach sehr kleinliche und unfruchtbare, aber mühsame Bemerkungen mehr.

Vgl. Buxtorf Tiberias s. Commentarius Masorethicus. Basel 1620. 4 u. fol.; Elias Levita Massoreth Hammasoreth, ins Deutsche übers., unter Aufsicht und mit Anmerk. v. J. S. Semler. Halle 1772.

Die eigentliche Bedeutung der Benennung Masora ist streitig; auch die Form des Wortes ist nicht feststehend. Es finden sich dafür die Formen מָסוֹרָה, מָסוֹרֶת und מַסּוֹרֶת. Die letzteren Formen mit ת sind,

*) Bemerkungen letzterer Art bei de Wette §. 91. Anm. g.

wie es scheint, die in älterer Zeit gewöhnlichen, die sich schon in der Mischna und im Talmud finden. Die gewöhnliche Ableitung ist von מָסַר, tradere, und bei den Rabbinen auch oft: überliefern (eine empfangene Lehre an Andere); daher das Nomen = traditio, Ueberlieferung, wiefern der Inhalt betrachtet wird als von den Vätern her überliefert, ähnlich wie der Talmud. Eine andere Erklärung aber führt das Wort auf אָסַר, binden, zurück, wovon sich im Hebräischen Ezech. 20, 37 מָסֹרֶת findet (zusammengezogen aus מַאֲסֹרֶת) in der Bedeutnng: Band, vinculum (Band des Bundes); und bezieht die Benennung darauf, dass die Masora gleichsam ein Band ist, um das Gesetz und die heilige Schrift überhaupt zusammenzuhalten, und man auch damit den Text der heiligen Bücher wie mit einem Bande, Zaume zu umgeben pflegte. Vgl. die Mischna Pirke Aboth c. 3. §. 13: die Masoreth ist ein Zaum für das Gesetz (מסורת סייג לתורה). Mir ist am wahrscheinlichsten, dass die Benennung ursprünglich von der ersteren Ableitung ausgegangen ist (als מָסוֹרֶת), wo man aber damit überhaupt noch einen weiteren Begriff, den der ganzen traditionellen Deutung des Gesetzes und der heiligen Bücher verband, dass aber die jüdischen Gelehrten später, wo sie dieselbe bestimmt auf die Sammlung von Bemerkungen der bezeichneten Art übertrugen, damit wenigstens häufig, vielleicht gerade auf Veranlassung jener Stelle in der Mischna, die andere Bedeutung eines Bandes, vinculi, verbanden.

Es finden sich die masorethischen Bemerkungen hauptsächlich in den Handschriften des hebräischen A. T. am Rande. Es gibt zwar auch Handschriften welche bloss die masorethischen Bemerkungen gesammelt enthalten, aber nur wenige; so ein Codex Palatinus (auf der Heidelberger Bibliothek, der später der Vaticanischen Bibliothek einverleibt ward); einen andern hatte Bruns in seiner Privat-Bibliothek. Es findet aber die grösste Wahrscheinlichkeit statt, dass dieselben nicht zuerst in besonderen Büchern geschrieben sind und daraus erst an den Rand der biblischen Handschriften gesetzt, wie man gewöhnlich annimmt (auch de Wette §. 90), sondern vielmehr umgekehrt. Die Handschriften geben diese masorethischen Bemerkungen auch mit vielen Abweichungen, bald in grösserem, bald in kleinerem Umfang, da die Bemerkungen als Wahrnehmungen und Ermittelungen einzelner Schriftgelehrten sehr allmälig entstanden und stets vermehrt wurden. Herausgegeben ist die Masora in mehreren grösseren Ausgaben der rabbinischen Bibel, besonders in den Bombergischen und Buxtorfischen rabbinischen Ausgaben (am Anfang des 16. u. am Anfang des 17. Jahrh.). Die Masora in diesen Bibelausgaben zerfällt in die grosse und die kleine: die grosse enthält alle masorethischen Bemerkungen der bezeichneten Art und steht in diesen Bibeln theils am unteren und oberen Rande (über und unter dem hebräischen Texte = textualis), theils am Ende der einzelnen biblischen Bücher (finalis); die kleine Masora ist ein Auszug daraus, der sich hauptsächlich auf das Kĕri bezieht, in diesen Bibeln im inneren Rande steht (zwischen dem hebräischen Text und dem Targum, und zwar mit rabbinischer Schrift), und auch in die meisten unserer Handausgaben des

hebräischen A. T. aufgenommen ist, unter dem Texte oder zur Seite desselben.

Die Bemerkungen der Masora oder der Masorethen (בַּעֲלֵי הַמָּסוֹרֶת) beziehen sich aber nicht bloss, wie die bisher angeführten, auf den eigentlichen Text der heiligen Bücher, sondern auch in zahlreichen Fällen auf die spätern Zuthaten zu demselben, die Vocale, diakritischen Zeichen und Accente.*) Die Beobachtungen und Bemerkungen der ersteren Art fallen einem grossen Theile nach, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, in die Zeit vor der Einführung der gegenwärtigen Punktation, die letzteren natürlich erst nach der Einführung und Feststellung derselben.

Der vorhergehenden Zeit gehört wahrscheinlich noch eine Sammlung von Varianten an, welche bekannt ist unter dem Namen der abendländischen und morgenländischen Lesarten. Sie ist zuerst in der zweiten Bombergischen rabbinischen Bibel (1526) durch R. Jacob Ben Chajim veröffentlicht, ohne Anzeige, woher er sie genommen, als Verschiedenheiten der Orientalen und der Occidentalen, was nach einem auch sonst vorkommenden Sprachgebrauche höchst wahrscheinlich gemeint ist von den babylonischen und palästinensischen Juden.

Die Sammlung enthält 220 Varianten, welche mit Ausnahme zweier, das He mappikatum betreffender, sich alle auf Consonanten beziehen, aber von sehr geringer Bedeutung sind, fast nur sich beziehend auf Verschiedenheit der Orthographie, besonders auf Setzung oder Auslassung der Vocalbuchstaben und deren Verwechselung, oder auf das Kĕthib und Kĕri, und mit sehr wenigen Ausnahmen ohne allen Einfluss auf den Sinn. Aus dem Pentateuche sind keine Varianten angeführt, vielleicht, weil bei der vorzüglichen Sorgfalt, welche vor Allem auf die Abschriften des Gesetzes gewandt ward, dessen Handschriften auch nicht einmal so geringfügige Varianten darboten, wie die hier aus den anderen Büchern angeführten. Ueber diese Varianten selbst s. Cappellus Crit. Sacr. L. III. c. 17.

Auch diese Sammlung dient zum Beweise der ängstlichen Sorgfalt, welche zur Zeit derselben — wahrscheinlich vor Einführung unseres Vocalsystems, da auf die Vocale keine Rücksicht genommen ist — auf die Reinheit des Textes der heiligen Bücher gewandt ward, und von der grossen Gleichmässigkeit

*) Beispiele bei de Wette §. 91. Anm. g, u. besonders bei Buxtorf c. 9.

der Gestaltung desselben an den verschiedenen damaligen Hauptpunkten der jüdischen Schriftgelehrsamkeit.

Dieselbe gewissenhafte und peinlichste Sorgfalt aber, welche man schon seit lange auf den eigentlichen Text gewandt hatte, wandte man nach der Auftragung unserer Vocale und Accente auch auf diese. Die Erfindung, Ausbildung und Vollendung unserer Punktation ist im Allgemeinen das Werk derselben gelehrten jüdischen Schulen — in Babylonien und Palästina, am wahrscheinlichsten wohl zu Tiberias —, aus welchen die älteren masorethischen Beobachtungen und Bemerkungen hervorgegangen sind. Es hat diese Einrichtung, nachdem sie einmal gemacht war, wie es scheint, bald allgemeinen Beifall gefunden, und bald — wenige Jahrhunderte nach der Vollendung derselben — fing man an, sie als wesentlich mit zum Texte gehörend und selbst als schon ursprünglich damit verbunden zu betrachten und grosse Sorgfalt und Aufmerksamkeit auch auf sie im Ganzen und im Einzelnen zu richten. Davon zeugen schon die späteren masorethischen Beobachtungen und Bemerkungen, welche sich auf die Vocale und Accente beziehen, und sorgfältig angeben, wo in dieser Beziehung etwas Besonderes, von dem Gewöhnlichen Abweichendes stattfindet. Eben davon zeugen auch die Angaben von Lesarten, worin zwei jüdische Gelehrte aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts von einander abweichen, Ben Ascher, der Lehrer zu Tiberias gewesen sein soll, und Ben Naphthali, vielleicht in Babylonien.

Von diesen Lesarten reden die späteren Juden öfters. Gesammelt finden sie sich in den Bombergischen und Buxtorfischen rabbinischen Bibeln, wo ihre Zahl sich auf 864 beläuft, noch vermehrt nach einer alten Handschrift in der Londoner Polyglotte. Sie beziehen sich — mit Ausnahme einer die Wortabtheilung betreffenden Variante, s. de Wette §. 93. Anm. d — nur auf die Vocale und Accente, wie schon Elias Levita bemerkt, auf die Wahl der kleineren Accente, der kurzen oder langen Vocale, des Milel und Milra. Sie liefern eben nur den Beweis, wie grossen Werth man damals schon auf diese Zuthaten zum eigentlichen Texte legte, und wie sehr man darauf ausging, den Text auch in Beziehung auf sie ganz gleichmässig zu gestalten und zu erhalten.

Was die Handschriften etwa Ungleichmässiges darboten, suchte man durch sorgfältiges Corrigiren nach einzelnen in besonderem Ansehen stehenden Handschriften auszugleichen.

Dazu scheint besonders die von Ben Ascher revidirte Handschrift benutzt zu sein. So sagt Moses Maimonides (s. Kennicott dissertat. gen. § 54), dass er den Pentateuch nach dieser berühmten Handschrift abgeschrieben habe, die damals in Aegypten war, früher in Jerusalem, und die nach seiner Aeusserung überhaupt als grosse Autorität für die Correctur des Textes galt. Andere in besonderem Ansehen stehende Handschriften waren: a) der sog. codex Hillelis, auf den besonders Kimchi sich oft beruft; nach ihm wurden besonders die spanischen Handschriften corrigirt. Bei der Bezeichnung codex Hillels dachte man entweder an den älteren Hillel oder an Hillel Hannasi; doch kann er, da er punktirt war, weder von dem einen noch von dem andern herrühren, sondern erst aus einer viel späteren Zeit. b) Die Handschrift vom Sinai, und c) die von Jericho, welche beide nur den Pentateuch enthielten, und von denen die erstere besonders wegen ihrer Genauigkeit in der Setzung der Accente, die andere in der der Lesemütter gerühmt wird.

Wo in diesem Zeitalter von Textesverschiedenheiten die Rede ist, betreffen diese fast nur die Punktation und die Lesemütter.

Deutlich erhellt das aus den Aeusserungen des R. Meir Hallevi (Haramah, † 1244) aus Toledo (bei de Rossi Todrosius genannt von seinem Vater Todros). Dieser bemerkte zu seinem Leidwesen viele Abweichungen der Handschriften, namentlich von den Angaben der Masora, und suchte den Pentateuch von solchen Fehlern zu reinigen durch sein Werk: Liber masorae sepis legis (ספר מסורת סייג לתורה; gedruckt zu Florenz 1750 u. Berlin 1761). Aber er selbst klagt — in der Vorrede — nur über Abweichungen in Beziehung auf die Lesemütter; und darauf, auf die scriptio plena und defectiva, beziehen sich auch bei weitem die meisten seiner Angaben in dem Werke selbst. Er bemerkt dabei, dass die ältesten Handschriften am meisten mit der Masora stimmen.

Bei dem grossen und immer mehr steigenden Ansehen der Masora war das wohl öfters der Fall, dass man den Text der Handschriften nach den Angaben der Masora corrigirte und etwaige Abweichungen derselben darnach auszugleichen suchte. Doch konnte das keine andere Wirkung haben, als wie die Correctur nach älteren Handschriften, welche die Masorethen vor sich gehabt hatten. Unsere gegenwärtigen Handschriften stimmen auch, zwar nicht durchgängig, aber doch im Allgemeinen sehr mit den Angaben der Masorethen überein.

Man nennt auch wohl den gegenwärtigen Text, sowohl in Beziehung auf die ursprünglichen Bestandtheile, die Consonanten, als auch die späteren Zuthaten, Vocale, Accente u. s. w., den masorethischen. Dieses ist auch insofern nicht unangemessen, als auf der einen Seite die Fixirung des Textes und die Punktation desselben durch dieselben gelehrten Schulen der

Juden geschehen ist, aus denen die verschiedenen masorethischen Beobachtungen und Bemerkungen hervorgegangen sind; und als auf der andern Seite die Rücksicht auf diese masorethischen Bemerkungen mit dazu beigetragen hat, den Text sowohl in Beziehung auf die Consonanten, wie auch später in Beziehung auf die Punktation im höchsten Grade gleichmässig zu gestalten. Aber es würde falsch sein, wollte man sich die Sache so denken, wie man wohl theilweise gethan hat, als ob die Masorethen selbst besondere Recensionen des alttestamentlichen Textes veranstaltet hätten, wodurch derselbe irgend eine wesentlich andere Gestalt erhalten hätte, als worin er von Alters her, seit die biblischen Bücher kanonisches Ansehen hatten, überliefert war. Nur das mag mitunter wohl der Fall gewesen sein, dass statt des Kĕthib das Kĕri in den Text aufgenommen ward, und jenes an den Rand gesetzt; und davon finden sich auch einzelne Spuren, doch auch nicht gerade häufige.

Der Beschaffenheit des Textes in den Handschriften ist denn im Allgemeinen auch der Text in den **Ausgaben** entsprechend, seitdem das A. T. in der Original-Sprache gedruckt ward.

Für die Geschichte des gedruckten Textes gebe ich hier folgende Andeutungen. Das Erste, was vom hebräischen A. T. gedruckt ward, war der **Psalter** 1477. 4. (ohne Punkte, mit Kimchi's Commentar); dann der **Pentateuch**, Bologna 1482. fol. (punktirt, mit dem Targum des Onkelos und dem Commentar Raschi's); die **Prophetae priores und posteriores** in 2 Abtheilungen, Soncino 1486 fol. (unpunktirt, mit dem Commentar des Kimchi); dann die sämmtlichen **Hagiographen**, Neapel 1487 gr. 4, in 3 Bänden (mit Vocalen, aber ohne Accente, mit verschiedenen rabbinischen Commentaren).

Bald erschien eine vollständige Ausgabe des ganzen A. T. zu Soncino (einer kleinen Stadt im Herzogthum Mailand) 1488, kl. fol., punktirt. Für den Text liegt, wie es scheint, der in den vorher angeführten Ausgaben der einzelnen Theile des A. T. zu Grunde. Die Ausgabe ist sehr selten; in Europa sind nur noch 9 Exemplare derselben bekannt, wovon eins zu Wien, eins zu Carlsruhe.

Einen theilweise eigenen Text mit manchen eigenthümlichen Lesarten hat die **Brescer** Ausgabe (Brescia 1494. kl. 4); auch von dem Buchdrucker die **Gersomsche** genannt. Auch sie ist sehr selten. Es fehlen in derselben die auf ungewöhnliche Weise geschriebenen Buchstaben, so wie die Angaben in Beziehung auf Kĕri und Kĕthib; meistens ist das Kĕri in den Text aufgenommen; dabei ist sie voll von Druckfehlern. Sie ist aber für uns von besonderem Interesse deshalb, weil **Luther** aus ihr das A. T. übersetzt hat; s. **Benj. Wilh. Dan. Schulze** (Lehrer am Joachimsthaler Gymnasium zu Berlin): Vollständ. Kritik über die gewöhnl. Ausgaben der

hebr. Bibel, nebst einer zuverlässigen Nachricht von der hebr. Bibel, welche der sel. Dr. Luther bei seiner Uebersetzung gebraucht. Berlin 1766.

Erst seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts machten auch christliche Gelehrte sich durch Besorgung von Ausgaben des hebr. A. T. verdient, und erst seitdem wurde auf den Text desselben grössere Sorgfalt gewandt, zunächst in der Complutensischen Polyglotte und in den Bombergischen Bibeln. Von der ersteren, die das A. u. N. T. umfasst, erschien das A. T. unter dem Titel: Biblia sacra, V. T. multiplici lingua nunc primo impressum. Complutum in Spanien 4 Bde. fol. 1514—17 (ein besonderer Band enthält ein Vocabularium Hebraicum atque Chaldaicum V. T.) auf Kosten des Cardinals, Erzbischofes von Toledo Franz Ximenez de Cisneros, welcher dazu 7 hebräische Handschriften mit grossen Kosten (4000 Goldgulden) aus verschiedenen Gegenden sich verschafft hatte. Das Werk enthält ausser dem hebräischen Texte [mit einer lateinischen Uebersetzung, mit Vocalen, aber ohne Accente] 1) die LXX mit lateinischer Interlinearversion, 2) die Vulgata, 3) beim Pentateuche noch das Targum des Onkelos mit lateinischer Uebersetzung. — Der Ladenpreis des ganzen Werkes (mit dem N. T.) war ursprünglich 6½ Ducaten; gegenwärtig ist es selten und wird sehr theuer bezahlt, von Liebhabern mit vielen hundert Thalern.

Um diese Zeit hatte Daniel Bomberg aus Antwerpen zu Venedig eine Offizin errichtet, welche ausschliesslich der hebräischen und rabbinischen Litteratur gewidmet war; in dieser Offizin erschienen verschiedene kleinere und grössere Ausgaben des A. T., nämlich 5 Ausgaben des hebräischen Textes (1518—1545 in 4) und 3 grössere rabbinische Bibeln in folio. Die erste dieser grösseren Ausgaben, Venedig 1518, ist besorgt durch den zum Christenthume übergetretenen Juden Felix Pratensis, mit der grossen Masora (hier zuerst gedruckt), mit den Targumim und den rabbinischen Commentarien des Raschi, Kimchi u. A. Für den Text liegt hierbei hauptsächlich der der Gersomschen oder Brescer Ausgabe zu Grunde. — Grösseres Ansehen erhielt, namentlich bei den Juden, die 2. Ausgabe, Venedig 1526 4 Bde. fol., besorgt durch den jüdischen Gelehrten Jacob Ben Chajim. Es liegt hier der Text der ersten Ausgabe zu Grunde; doch ist derselbe vom Herausgeber mannigfaltig geändert, besonders nach der Masora, aber auch nach Handschriften; namentlich beruft er sich auf spanische Handschriften; auch sind noch einige weitere rabbinische Commentare aufgenommen. Ein correcterer Abdruck dieser Ausgabe erschien 1547—1549 4 Bde. fol., wobei einige der in der vorigen Ausgabe abgedruckten rabbinischen Commentare fortgelassen sind, und dafür einige andere neu hinzugefügt.

Dieser Bombergische Text liegt bei den meisten späteren Ausgaben zu Grunde, bei anderen jedoch auch mehr der Complutensische oder der der Ausgabe von Soncino.

Von den um die Mitte des 16. Jahrhunderts erschienenen Handausgaben erwähne ich hier folgende:

a) Die von Seb. Münster oder — nach dem Buchdrucker — die

Frobensche Ausgabe, Basel 1536. 2 Bde. 4. Der Text ist im Ganzen der der Brescer oder der ersten Bombergischen Ausgabe, doch mit manchen Abweichungen; schätzbar ist diese sehr seltene Ausgabe durch eine Sammlung von Varianten, zum Theil auch aus Handschriften.

b) Zwei Ausgaben von Robert Stephanus (Etienne), beide in verschiedenen Abtheilungen, welche die einzelnen Bücher enthalten: 1) in gr. 4. Paris 1539—44, in 13 Abtheilungen; der Text ist (nach Opitz) der der 2. Bombergischen Ausgabe (wohl nicht, wie de Wette und Keil meinen, der der Brescer), aber nicht sehr correct. 2) In 10 Bänden in gr. 16, 1544—46; der Text ist hier correcter und mehr eigenthümlich. Beide Ausgaben zeichnen sich durch Schönheit des Druckes aus und sind selten.

c) Mehrere Plantinische Ausgaben, aus der Offizin des Christoph Plantin zu Antwerpen, von denen besonders die erste wegen ihres correcten Druckes geschätzt wird, aber auch selten ist (1566, in 4. 8. 16); die zweite 1580. 4; die dritte 1590.

In derselben Plantinischen Offizin erschien ein neues umfangreiches biblisches Polyglotten-Werk, die Antwerpener Polyglotte 1569—1572, 8 Bde. fol., von denen die 4 ersten das A. T. enthalten, der 5. das N. T., die 3 andern einen biblischen Apparat, kritischen, philologischen und antiquarischen Inhalts, und darunter der 8. Band die lateinische Uebersetzung der ganzen Bibel von Santes Pagninus (verbessert durch Arias Montanus), auf Kosten des spanischen Königs Philipp II., unter Leitung des dazu von dem Könige nach Antwerpen gesandten spanischen Theologen Benedict Arias Montanus und mit Unterstützung mancher anderen Gelehrten, theils in Antwerpen, theils auswärtiger. Für das A. T. enthält die Ausgabe ausser dem hebräischen Texte die chaldäische Paraphrase, die LXX und Vulgata. Für den hebräischen Text liegt der Complutensische zu Grunde, der aber mit dem Texte einer der Bombergischen Ausgaben verglichen ist, so dass der Text dieser Ausgabe ein gemischter ist. Von den 500 Exemplaren, die von dieser Ausgabe gedruckt wurden, soll ein Theil, der zu Schiffe nach Spanien geschickt werden sollte, in einem Sturme zu Grunde gegangen sein. Die Ausgabe ward von dem damaligen Papste Gregor XIII. beifällig aufgenommen, fand aber auch manche Anfeindung, indem dem Herausgeber es als Hinneigung zum Judenthume vorgeworfen ward, dass er vollständig die Targumim hatte abdrucken lassen und im Apparate so fleissigen Gebrauch von jüdischen Schriften gemacht hatte; er musste sich deshalb mehrmals persönlich zu Rom rechtfertigen und hatte Mühe, freigesprochen zu werden.

Den Text dieser Antwerpener Polyglotte geben auch die beiden anderen grossen Polyglotten, die Pariser und Londoner, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts erschienen.

1) Die Pariser Polyglotte: Biblia 1) Hebraica, 2) Samaritana, 3) Chaldaica, 4) Graeca, 5) Syriaca, 6) Latina, 7) Arabica etc. Paris 1629 bis 1645. 9 Theile in 10 Bden. gr. fol. Der Unternehmer dieses Werkes war der Parlaments-Advokat Guy (Guido) Michel Le Jay; ausserdem waren dabei thätig namentlich Johann Morin (bei der samaritanischen Recen-

sion und samaritanischen Uebersetzung des Pentateuchs) und der Maronite Gabriel Sionita für die syrische und arabische Uebersetzung, und, als Le Jay sich mit diesem entzweite, für eine Zeitlang Abraham Echellensis. Die vier ersten Theile enthalten das A. T. aus der Antwerpener Polyglotte abgedruckt, den hebräischen Text mit den Targumim, der LXX und Vulgata, dabei den hebräischen Text sehr incorrect; der 5. Theil das N. T., der 6. den Pentateuch nach der samaritanischen Recension (hier zum ersten Male gedruckt), nebst der samaritanischen Uebersetzung desselben, so wie die arabische und syrische Uebersetzung des Pentateuchs, mit lateinischen Uebersetzungen dieser Versionen; Bd. 7—9 die arabische und die syrische Uebersetzung der anderen Bücher des A. T. — Le Jay hatte der Besorgung dieses Werkes sein ganzes Vermögen geopfert, und setzte seine Ehre darin, dass es nach ihm benannt wurde, so dass er dem Cardinal Richelieu es verweigerte, dass dessen Name dem Werke vorgesetzt würde, obwohl dieser ihm dafür auffallend grosse Geldanerbietungen gemacht hatte. Doch fand das Werk nicht viele Abnehmer, zumal als nicht lange darnach die Londoner Polyglotte erschien, und le Jay sah sich zuletzt genöthigt, dasselbe als Maculatur zu verkaufen, und wäre bald darüber in bittere Armuth gekommen.

2) Die Londoner Polyglotte: Biblia sacra polyglotta u. s. w. London 1657. 6. Bde. gr. fol., besorgt durch Brian Walton, der das Werk unternahm zur Zeit der englischen Revolution, wo er wegen seiner Anhänglichkeit an die königliche Familie und an die bischöfliche Kirche von seiner Pfarrei (an der Paulskirche in London) war entsetzt worden; nach der Restauration wurde er zum Bischofe von Chester ernannt; das Werk ist dem Könige Karl II. gewidmet. Mitarbeiter waren Edmund Castle (Castellus), Sam. Clarke, Thomas Hyde u. A. Das Werk enthält neben dem hebräischen Texte die sämmtlichen in der Pariser Polyglotte enthaltenen alten Uebersetzungen und ausserdem die äthiopische Uebersetzung des Psalters und des Hohenliedes und die persische Uebersetzung des Pentateuchs. Die 3 ersten Theile enthalten ausser sehr gelehrten Prolegomenen vor dem ersten Theile (s. oben S. 9) die kanonischen Bücher des A. T. und zwar so, dass auf den zwei Seiten der hebräische Text (mit der von Arias Montanus verbesserten lateinischen Interlinearversion des Santes Pagninus) und die verschiedenen alten Uebersetzungen (von denen die orientalischen wieder mit möglichst wörtlichen lateinischen Uebersetzungen derselben begleitet sind) neben oder untereinander stehen; der 4. Band enthält die Apokryphen und ausserdem über den Pentateuch die im ersten Bande noch nicht mit abgedruckte persische Uebersetzung, so wie das Targum des Pseudo-Jonathan und das von Jerusalem; Bd. 5 das N. T.; Bd. 6 enthält einen Anhang mit kritischen Anmerkungen und einer Sammlung von Varianten sowohl über den hebräischen Text des alten, und den griechischen des neuen Testaments, als auch über die verschiedenen alten Uebersetzungen. Die Herausgeber beabsichtigten noch, in einem 7. Bande verschiedene bisher ungedruckte alte besonders morgenländische Uebersetzungen einzelner biblischer Bücher zu geben; das unterblieb aber, da Walton 1661 starb.

Als wie eine Zugabe zu dem Werke erschien: Edm. Castellus (Prof. der arab. Sprache) lexicon heptaglotton. 2 Bde. fol. 1669. — Die Walton'sche Polyglotte ist bis jetzt die vollständigste und wird noch immer sehr geschätzt, obwohl sie namentlich in kritischer Hinsicht noch sehr Vieles zu wünschen lässt. Vor längerer Zeit war in England davon die Rede, eine neue Ausgabe zu besorgen; doch ist das rückgängig geworden. Es hat übrigens diesem Werke nicht an Angriffen von theologischer Seite gefehlt, indem man meinte, dass die Bibel in so vielen Sprachen nur Verwirrung bringen könne, auch dass namentlich in den Prolegomenen und im Anhange Manches für die Reformation und für das Christenthum selbst Bedenkliche enthalten sei. Vom Papste Alexander VII. wurde die Polyglotte bald nach ihrem Erscheinen unter die verbotenen Bücher gesetzt.

Derselbe Antwerpener Text findet sich auch in den Ausgaben von Christian Reineccius (Rector und Prof. am Gymnasium zu Weissenfels, † 1752), sowohl in der von ihm besorgten Polyglotte des A. T. (Biblia sacra quadrilinguia V. T., nämlich 1) Hebräisch, 2) LXX, 3) Seb. Schmidts lateinische Uebersetzung, 4) Luthers deutsche Uebersetzung. Leipz. 1750. 51. 2 Bde. fol.), als auch in dessen früher viel gebrauchten Handausgaben in 8. Die erste derselben erschien schon Leipz. 1725; nach Angabe der Vorrede und des Titels will er hierfür Handschriften verglichen haben, aber ohne dass er sie nennt; die 4. Ausg. 1793. 8 (und mit breitem Rande in 4), besorgt durch Joh. Christoph Döderlein und nach dessen Tode durch Joh. Heinr. Meisner, mit einer zweckmässigen Auswahl der Kenicottschen und de Rossischen Varianten, aber mit einem die Augen angreifenden Drucke; diese Ausgabe ging 1819 in den Verlag des hallischen Waisenhauses über, wobei sie mit einem neuen Titel und einer Vorrede von Knapp versehen ward (3 Thlr.).

Vor diesen zuletzt angeführten Ausgaben, noch am Ende des 16. und Anfange des 17. Jahrhunderts erschienen zwei andere Ausgaben, die eine eigenthümliche Textes-Recension enthalten, die Huttersche und Buxtorfische.

a) Die Ausgabe des Elias Hutter (Prof. zu Leipzig, zuletzt zu Nürnberg lebend) Hamburg 1587. fol., mit neuem Titel versehen 1588, 1596, 1603); der Text ist gemischt aus dem Bombergischen, Stephanischen und Münsterschen. Die Ausgabe, welche mit Unterstützung wohlhabender Hamburger erschien, scheint ganz zum Gebrauch für Anfänger im Hebräischen eingerichtet zu sein; nämlich der hebräische Text ist so gedruckt, dass bei jedem Worte die Stamm- und Wurzel-Buchstaben mit ganz schwarzer vor den übrigen Buchstaben hervorstechender Schrift gedruckt sind, und dass, wo in einem Worte Stammbuchstaben weggefallen sind, diese mit kleinerer Schrift jedesmal an dem Orte, wohin sie gehören, über den Text gesetzt sind.

b) Die Ausgaben von Joh. Buxtorf dem Vater. Zuerst erschien eine Handausgabe Basel 1611. 8; sie enthält eine eigene Recension des hebräischen Textes, welche Buxtorf mit grosser Sorgfalt nach der Masora gemacht hat. Denselben Text, nur von neuem nach der Masora revidirt,

enthält die von ihm besorgte grosse rabbinische Bibel, Basel 1618. 19. 2 Bde. gr. fol., mit den Commentaren von Raschi, A. Esra, D. Kimchi, R. Levi Ben Gerson u. A., ferner mit den Targumim, der grossen und kleinen Masora, den Lesarten des B. Asser und B. Naphthali, so wie denen der morgenländischen und abendländischen Juden u. A. Besondere Sorgfalt ist hier auf die Punktation gewandt, sowohl des hebräischen Textes, als auch der Targumim, bei letzteren aber nicht nach Handschriften, sondern nach eigenen Verbesserungen nach der Punktationsweise der chaldäischen Abschnitte der Bücher Daniel und Esra. — Die Buxtorfische Handausgabe wurde wieder abgedruckt Amsterd. 1639. 8., durch Menasse Ben Israel besorgt. Dieser jüdische Gelehrte hatte aber schon früher eine eigenthümliche Textesrecension besorgt, in 2 Ausgaben, einer unpunktirten, Amsterd. 1630, und einer punktirten ib. 1635; er hat, wie er selbst gesteht, den Text öfters nicht bloss nach der Masora, sondern auch nach den Regeln der Grammatik geändert. Dieser Text ist nirgends wiederholt worden.

Desto mehr ist das der Fall gewesen mit dem Texte der Ausgaben des Joseph Athias, eines jüdischen Gelehrten und Buchdruckers zu Amsterdam. Die erste erschien Amsterd. 1661 gr. 8, mit einer Vorrede von Joh. Leusden (Prof. zu Utrecht); den Text hat Athias nach Handschriften, besonders nach zwei alten Handschriften durchgesehen und berichtigt. Die 2. Ausgabe 1667 ist von neuem durchgesehen. Im Allgemeinen werden beide Ausgaben, besonders die erste, sehr geschätzt wegen ihrer Correctheit und der Schönheit des Druckes. Ihr Text liegt — unmittelbar oder mittelbar — bei den meisten späteren Ausgaben zu Grunde, von denen ich zuvörderst aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts folgende nenne:

a) Die von David Clodius (Prof. d. morgenl. Sprachen zu Giessen † 1687) Frankf. a. M. 1677 gr. 8. Diese Ausgabe ist nach seinem Tode zweimal wiederholt, 1692 gr. 8. (besorgt durch Joh. Heinr. May in Giessen, durchgesehen und mit einer Vorrede von Joh. Leusden, steht an Correctheit der ersteren Ausgabe nach); und 1716. 4 (besorgt durch Georg Christian Bürklin, Lehrer am Gymnasium zu Giessen, mit Vergleichung einiger anderen Ausgaben und Handschriften, mit deutlichem und scharfem Drucke, obwohl in Ansehung der Accente nicht ganz correct).

b) Die von Dan. Ernst Jablonsky (zuletzt erster Hofprediger zu Berlin † 1741), Berlin 1699 gr. 8 und gr. 4. Der Text ist nach der zweiten Ausgabe von Athias mit Vergleichung mehrerer anderer Ausgaben, auch einiger Handschriften constituirt; sehr grosse Sorgfalt ist auf Punktation und Accentuation gewandt; die Ausgabe gilt als eine der correctesten. Unterstützt ward er bei der Correctur durch einen jüdischen Gelehrten. Eine andere Ausgabe, Berlin 1712 gr. 12, steht der ersteren an Correctheit und Deutlichkeit des Druckes sehr nach.

c) Die von Everard van der Hooght (Pred. in Holland), Amst. u. Utrecht 1705. 8, ein Abdruck der zweiten Ausgabe des Athias, eine Ausgabe, welche die bisherigen an Schönheit, Schärfe und Deutlichkeit des Druckes über-

trifft, die auch ziemlich correct ist; angehängt ist ein zahlreiches Verzeichniss von Varianten.

d) Die von Heinrich Opitz (Prof. zu Kiel), Kiel 1709 gr. 4. Der Text der Athias'schen Ausgabe ist corrigirt nach Vergleichung von 17 anderen Ausgaben und einigen Handschriften, mit grossen und deutlichen Lettern. Auf die Richtigkeit des Druckes ist ungemeine Sorgfalt gewandt, indem der Herausgeber jeden Bogen wenigstens sechsmal durchcorrigirte; die Ausgabe ist daher eine der correctesten von allen.

e) Die von Joh. Heinr. Michaelis (Prof. zu Halle, † 1738), Halle 1720. gr. 8. 4. u. fol. Zu Grunde liegt für den Text die (erste) Jablonskysche Ausgabe; deren Text ist mit 24 anderen Ausgaben und 5 Erfurter Handschriften verglichen, und deren wichtigste Varianten in Beziehung auf Consonanten, wie auf Vocale unten am Rande angemerkt. Diese Vergleichung ist etwas flüchtig gemacht, aber die Ausgabe doch sehr schätzbar, auch durch die Parallelstellen und philologischen Anmerkungen, womit der Text am Rande zur Seite und unten eingeschlossen ist.

f) Die von Joh. Simonis († 1768 als Prof. d. K. Gesch. u. christl. Alterthümer zu Halle), Halle 1752; 2. Ausg. 1767. Es sollte diese Ausgabe ein correcterer und wohlfeilerer Abdruck der van der Hooght'schen Ausgabe sein; doch ist die erste Ausgabe weit weniger correct als die zweite, welche auch einen reineren und schärferen Druck hat. Angehängt ist a) ein Vocabularium; und b) eine recht nützliche Erklärung der masorethischen Zeichen und Anmerkungen in den Handschriften und Ausgaben des A. T., welche auch besonders zu haben ist. In späterer Zeit ist diese Ausgabe noch wieder in zwei Abdrücken erschienen; 3. Ausg. Halle 1822; 4. Ausg. 1828; bei beiden ist aber der Druck weniger gut, als bei der zweiten Ausgabe.

Wegen des kritischen Apparates ist zu merken die Mantuanische Bibel, 4 Thle. gr. 4, Mantua 1742—44, besorgt durch den jüdischen Arzt Raphael Chajim Italia auf seine Kosten; der Text soll nach einer der letzten Bombergischen oder nach der van der Hooght'schen Ausgabe abgedruckt sein. Unter dem Texte aber findet sich hier — mit rabbinischer Schrift — zum ersten Male gedruckt der kritische Commentar des Jedidja Salomo Norzi, welcher am Anfange des 17. Jahrhunderts Rabbiner zu Mantua war. Dieser Commentar führt hier den Titel מִנְחַת שַׁי, Darbringung des Geschenkes. Für denselben sind zahlreiche Ausgaben und Handschriften des hebräischen A. T., Handschriften der Masora, der Talmud und die vornehmsten Schriften der jüdischen Ausleger verglichen; besonders ist Sorgfalt gewandt auf die Berichtigung der Vocale, Accente und der Lesemütter ו u. י, was ihre Setzung oder Auslassung betrifft; mitunter werden auch kritische Betrachtungen über ganze Wörter des Textes angestellt. — Besonders Bruns hat bei Gelegenheit der Kennicott'schen Varianten-Sammlung die christlichen Theologen zuerst auf diesen kritischen Commentar aufmerksam gemacht. Wieder abgedruckt ist Norzi's Commentar in einer Ausgabe des A. T. Wien 1813—16, 4, in der Offizin von G. Holzinger.

Demselben Zeitalter wie Norzi gehört R. Menahem de Lonzano an,

welcher eine eigene Reise zur Vergleichung der Handschriften des Pentateuchs unternahm. Die von ihm gesammelten Varianten finden sich in אוֹר תּוֹרָה, Licht des Gesetzes, dem ersten Abschnitte der Schrift שְׁתֵּי יָדוֹת „die beiden Hände", Venedig 1618; das Or thorah besonders gedruckt Amsterd. 1659. Zu Grunde gelegt ist die Bombergische Handausgabe vom Jahre 1544. 4; deren Text prüft er sorgfältig, indem er ihn mit seinen Handschriften vergleicht, auch die Masora und kritische Schriften der Rabbinen benutzt; er gibt besonders den spanischen Handschriften den Vorzug. Das Werk ist selten.

Nicht lange nach der Mantuanischen Bibel erschien die schon früher (S. 720) erwähnte Ausgabe von Houbigant, Paris 1753. 4 Bde. fol., splendid gedruckt. Der Text ist aus der van der Hooghtschen Ausgabe abgedruckt, doch ohne Punkte; mit kritischen Anmerkungen und einer nach seinen kritischen Vermuthungen angefertigten lateinischen Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher. — Diese kritischen Noten mit den Prolegomenen von Houbigant sind wieder besonders abgedruckt, Frankfurt a. M. 1777 4. 2 Bde.

Von den Varianten-Sammlungen von Kennicott und de Rossi ist schon früher die Rede gewesen (S. 720f.), so wie von der Kennicott'schen Ausgabe des hebräischen A. T., welche seine Varianten-Sammlung enthält, Oxford 1776. 80. 2. Bde. gr. fol.; der Text ist der der van der Hooght'schen Ausgabe, aber ohne Punkte.

Eine Auswahl der Kennicott'schen und de Rossi'schen Varianten enthält — ausser der von Döderlein und Meisner besorgten vierten Reineccius'schen Ausgabe — die Ausgabe von Joh. Jahn, Wien 1806. 4 Bde. 8. (12 Thlr.). Für den Text liegt der van der Hooght'sche zu Grunde; die Ausgabe hat aber das Eigenthümliche, dass manche der späteren masorethischen Bezeichnungen im Texte weggelassen, dass namentlich von den Accenten nur die grösseren aufgenommen sind.

In neuester Zeit sind wieder verschiedene neue schöne Handausgaben erschienen, bei denen ebenfalls der van der Hooght'sche Text zu Grunde liegt; so zwei von der englischen Bibelgesellschaft besorgte Abdrücke dieser Ausgabe: a) von Judah d'Allemand. London 1825. 8, wo die Varianten aus der van der Hooght'schen Ausgabe unter den Text aufgenommen sind; b) zu Basel 1827. 8. [4⅔ Thlr.], sehr correct. — Ferner: c) von A. Hahn besorgt, stereotyp. Leipz. 1831 gr. 8 (3⅓ Thlr.); 4. Ausg. 1839. Bei der 4. Ausg. ist der van der Hooght'sche Text von Hahn mehrfach revidirt und dabei namentlich der Norzische Commentar mit benutzt. — d) Eine sehr schöne und correcte Ausgabe von Karl Gottfr. Wilh. Theile (Prof. zu Leipzig, † 1854) Leipz. 1849. 8. Stereotypausgabe (2⅓ Thlr.). Daraus besonders abgedruckt: Genesis, Psalmen, Jesaja, die kleinen Propheten, Hiob.

Noch erwähne ich als ein nützliches und empfehlenswerthes Werk die von R. Stier und Theile besorgte „Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch." Zuerst erschien als Bd. 4 das N. T., Bielefeld 1846. 3. Aufl.

1853, dann das A. T. in 3 Bden. (Bd. 2 u. 3 je 2 Abtheilungen enthaltend) 1847—55; 2. Aufl. „mit Stereotypen" von 1854 an. Das A. T. enthält a) den hebräischen Text*); b) die LXX, besorgt von Böckel**), und von Bd. II, 2 an von Landschreiber, mit Varianten; c) die Vulgata, nach dem Clementinischen Texte mit den Abweichungen der Sixtinischen Ausgabe und einigen anderen Varianten; d) Luthers Uebersetzung nebst den wichtigsten Abweichungen der vornehmsten anderen deutschen Uebersetzungen (v. Meyer, de Wette***), Allioli, van Ess, Berleburger Bibel).

*) Der hebr. Text ist im Allgemeinen correct; vgl. aber Ezech. 7, 6; 14, 4; 16, 14; 21, 19; 25, 17; 29, 3; 38, 7; 45, 23; 47, 16; — und manche Punktationsfehler, z. B. Ezech. 31, 1; 36, 30; 46, 2, u. a. B.

**) Supplement hierzu: Landschreiber Quellen zu Text u. Noten der LXX-Uebers. in Bd. I und Bd. II, 1 der Polygl.-Bibel. 1856.

***) Da de Wette's Uebersetzung (s. S. 138f.) von den verglichenen am Meisten wissenschaftlichen Werth hat, so möchte man der Polygl.-Bibel wohl noch ein weiteres Supplement wünschen, das den Käufern derselben die Anschaffung der Uebersetzung de Wette's in der 3. oder 4. Aufl. eher entbehrlich machte. Stier scheint nämlich die dritte, sehr verbesserte Aufl. von de Wette's Bibel, die 7 Jahre vor dem Anfange der Polyglotte erschien, nicht gekannt zu haben, denn sogar in der 16 Jahre nach de Wette's Arbeit herausgegebenen Schlussabtheilung der Polyglotte ist noch immer die verhältnissmässig unvollkommene 2. Aufl. de Wette's benutzt. Dadurch ist einmal de Wette ein Unrecht geschehen (der Leser der Polyglotte findet z. B. 1. Kor. 1, 10 einen Ausdruck de Wette's mit ! ? versehen, wo die 3. Aufl. de Wette's dasselbe bietet, was Stier in seiner Uebersetzung von 1856 gibt); zum Andern aber ist dadurch der Polyglotte vieles Gute entgangen. Uebrigens bemerke ich noch, dass die 4. Aufl. de Wette's vor der dritten, wenigstens was das A. T. betrifft, fast gar keine Vorzüge hat; wäre der Grundtext durchweg verglichen worden, so würden Versehen, wie die von Thenius zu 1. Kön. 4, 11; 18, 10; 2. Kön. 6, 25 gerügten, von selber weggefallen sein. Dagegen ist der Fortschritt von der 2. zur 3. Aufl. ein grosser, der de Wette alle Ehre macht. K.

I. Register.

Besprochene Bibelstellen.

Genesis.

Seite.
1, 1—2, 3 240 ff. 246. 260. vgl. 249.
2, 2 748.
2, 4—3 fin. 240 ff. 254.
4 (besd. V. 23 f.) . . 254. 77. 85.
4, 8 748.
4, 17 ff.; 5, 12 ff. 77.
4, 26 268.
5 (besd. vgl. mit Kpp. 3. 4) . 246 f.
5, 29 253. 265.
6, 1—4 255.
6, 5—9, 29 244 f. vgl. 247 ff. 253. 268.
10 255. 265. 39. 72.
10, 26 41.
11, 1—9 265. 74.
11, 10—26 247.
12, 6 201.
12, 7; 13, 14 f.; 15, 14 ff. . . . 257.
13, 7 202.
13, 18; 14, 14 203.
14 254 f.
14, 13 72.
14, 18 269.
16 266.
17 248. 251. 266 f.
17, 1 250. 253.
17, 6. 16 202. 258.
17, 8 257 f.
18, 22 804.

Seite.
19, 29 248. 266.
20 243. 248. 267.
20, 1 239. 266.
21, 1—21 248. 253. 266.
21, 22—34 239. 242 f. 248.
22, 1—19 249. 253 f.
22, 2 748.
22, 2. 14 269.
23 248.
23, 2 203.
24, 7; 26, 3 257.
24, 10 249 Anm.
25, 1 ff. 248. 267 (Ketura).
26, 6 ff. 243.
26, 17—33 239. 242 f.
26, 34 f. 238.
27, 40 271.
27, 46 ff.; 28 ff. 249.
28, 3 250.
28, 9. 19 238.
30 267.
30, 23 f. 249.
31, 47 49. 61. 73. 78.
32, 28 ff. 251. 239.
35, 9 ff. . . . 251. 238 f. vgl. 249 f.
35, 11 202 f. 250. 258.
35, 27 203.
36, 2 f. 238.
36, 31 202 f. 236.

Seite.
37 ff. (Gesch. Josephs) . 260. 249.
40, 15 203.
42—48 249. vgl. 250.
49, 1—27 255.
49, 28—50 fin. 249.
50, 24 f. 257 ff. 276.

Exodus.

1—6 272 f.
3—7, 7 213 f.
4, 16; 7, 1 413.
4, 20 ff. 276.
6, 2 ff. 250 f. vgl. 262.
6, 14 ff. 216 ff. 262.
13, 17 ff. 276. vgl. 259.
15 274. 200. 741.
16, 12 ff.; 17, 1 ff. . . . 212 f. 278.
16, 35 204.
17, 14 278 f.
18 218 f. 276. 278.
20, 2 ff. 276. vgl. 260.
20, 21 f. 295.
21—23 . . . 211 f. vgl. 210. 277.
24, 4. 7 278.
25 ff. . . . 139 ff. 219 ff. 276. 278.
31, 12—17 260.
31, 18 277.
33, 7—11 219.
34 276 ff. 211 f.
35—40 219 ff. 276.
40, 34 ff. 213.

Leviticus.

1—7 183 f. 293. 295. vgl. 188. 281.
10, 1 ff. 193.
11—16 191 ff. 184 ff. vgl. 188. 281. 293.
17 188 ff. 296.
18—23 281 f.
24, 1—9; 25 279 f.
26, 3 ff. 210 f. 282. 311.

Numeri.

1—4 196. 283 ff. vgl. 220 ff.
4 214 f.

Seite.
5, 1 ff.; 6, 22 ff. 283.
8, 23 ff. 214 f. 284.
9, 1 221 f. 284.
9, 15 ff. 213. 283 f.
10, 1 ff. 196. 283.
11 212.
13. 14 286.
15, 32 ff. 204. 283.
18, 20 ff. 215 f. 294.
19 186 f. 283. 293.
20, 1—13 213.
20, 1. 22 ff. 222 ff. 163 f.
21, 14—30 . . 149. 199 f. vgl. 208.
21, 21 ff. 346.
22—24 287 ff. vgl. 49.
32, 41 206 f.
33 225. 227. 283. 285 f.
33, 38 163.
35, 1—8 294.
36, 13 298.

Deuteronomium.

1, 1 ff. 204 f. 291.
2, 4—8 300.
2, 12 205. 291.
2, 14 164.
3, 8; 4, 41 ff. 205.
3, 11. 14 205 ff. 291.
4, 27 ff. 300.
4, 40 291.
4, 41 ff. 309. 322. 326.
10, 6—9 291.
12—18 294—296.
14, 22 ff. 215 f. vgl. 310.
17, 14 ff. 208 ff. vgl. 307.
17, 16 310.
18, 18 f. 413.
18, 20—22 434.
19, 14; 20 209 f. 291.
21, 5; 24, 8 295.
23, 8 f. 300. 303.
26, 2 296.
26, 12 f. 294. 310.
27, 1 ff. 309. 315 f.
27, 1. 10. 11 291.

Seite.
27, 9; 31, 9 295.
28—30 300 ff. vgl. 307.
28, 68 310.
31 306 ff.
32 f. . . . 304 ff. 310. vgl. 207.
32, 7 225.
34 . . . 207 f. 308 f. vgl. 204.

Josua.

1. 3 f. 312 ff. 326.
5, 1 327.
4, 9; 5, 9; 6, 25; 7, 26 . . . 324.
8, 3. 12 315 f.
8, 28. 29 324 f.
8, 30—35 315 f. 325 f.
9, 27 316. 324. 326.
10, 12 ff. . . . 316 f. 326. vgl. 149.
10, 27; 13, 13; 14, 14 324.
11, 23; 12, 7; 13 318.
12, 9 ff. 318. 326.
13, 30 206.
14, 6 ff. 319. 325 f.
14, 15; 15, 13 203.
15 319.
15, 13 ff.; 17, 11 ff. 345.
15, 15 f. 79.
15, 63; 16, 10 . . 320. 324 f. 345.
17, 11 ff. 345.
19, 47 203. 321.
20 322. 326.
21 322. 294.
22, 11—24, 28 322 f. 326.
24, 32 259. 312. 326.

Richter.

1, 1—2, 5 . . . 344 f. vgl. 346.
1, 11 f. 79.
2, 6 ff. 344. 346 ff.
3, 3 344.
4, 5 342.
5 ff. 346. vgl. 94.
10, 3 f. 206.
11, 11, 15 ff. 346.
12, 6 94.
13 ff. (Gesch. Simsons) 346.

Seite.
17 ff. 343. 347 f. 294.
18, 27 ff. 321. 203.

I. Samuel.

2, 1—10 363.
2, 27—36 359 f.
7, 5 ff. 17 357.
8, 7. 9 209.
9, 13; 10, 3; 14, 35 357.
10, 25 209. 310. 685.
14, 47—52 366.
14, 47 271. 288.
15 711.
16—18 363 ff.
19, 18 ff. 417.
23 f. 26 366.
27, 6 361.

II. Samuel.

1, 18 ff. 150. 362. 622.
3, 33 f. 362.
5, 4 f. 359.
7 360.
8 366. vgl. 271.
21, 15—22 365 f.
22 362. 630.
23, 1—7 362 f.
23, 8—39 366.
24, 18—25 357.

I. Könige.

Citationen d. Gesch. d. Könige
Juda's u. Israels 153 ff.
1—11 359 ff. vgl. 358.
3, 1 ff. 360. 357.
8, 8. 15 ff. 372.
9, 6—8 368 f.
9, 21; 12, 19 372 f.
11, 41 150 f.
12, 31; 13, 33 294.
14, 22 f.; 15, 14 357.
22, 28 539.
22, 44 357.

Seite.

II. Könige.

1, 8 419.
1, 9ff. 711.
3, 15 424f.
8, 22; 10, 27 373.
12, 4; 14, 4 357.
14, 2. 17. 23 519.
14, 7. 26f.; 16, 6 373.
14, 25 569. 571.
15, 4. 35; 16, 4; 18, 4 357.
17, 24ff. 333.
18, 13—20, 19 465f.
18, 26 47f. 72.
20, 17ff.; 22, 19f. 369.
21, 3; 23, 8f. 13 357.
22, 3ff. 301.
23, 15ff. . . . 334. 357. vgl. 270.
23, 21 331.
24, 1ff. 474ff.
24, 18—25, 30 369.
25, 8 484.
25, 27ff. 367f.

Jesaja.

1—39 457—466.
1, 1; 6, 1 449.
5, 1—6 90.
7 434f. vgl. 442. 448.
7, 8 590.
7, 14 442.
8, 2. 16 564.
9, 5f.; 11, 1ff. 468.
15f. 569 Anm.
19, 18 61. 72.
29, 1—8 435.
33, 19; 28, 11 47.
36, 11 47f. 72.
38, 9 614.
40—66 452ff. 467f. 586.
60, 1—3 81f.

Jeremia.

1—9 472. 497.
1, 1ff. 497. 499. 469f.

Seite.

2, 8 331.
5, 15ff.; 7, 33 301.
8, 8 331.
8, 10ff.; 10, 6ff. 493.
10, 1—16 478.
10, 17—25 477.
11, 1—17 473. 497.
11, 18—12, 17 475.
13 477. 427.
14—18 475.
15, 4 301.
16, 2 470.
17, 1—4 493.
19—23 480f.
20, 14ff. 659.
21, 4. 7 493.
22, 11 472 Anm.
22, 13—19 473
22, 19. 24ff. 476f.
22, 8f.; 23, 17; 24, 9 301.
24 477.
25 474.
25, 1—14 493. 497.
25, 13f. 495f.
25, 26b. 493.
26 473.
26, 18 539.
27—29 478f.
27, 19ff.; 29, 24ff. 493.
29, 16—20 491.
29, 18 301.
30—33 482f.
30, 2 498.
30, 17b. 495.
32, 6ff. 470. vgl. 419.
33, 14—26 492.
34 481f.
34, 17 301.
35 475.
36 474. 496f.
36, 30 476.
37 481f.
38—44 483ff.
39, 4—13 491f.
45 496f. 498f. 474.

Seite.

46—51 487 f. 494 f.
49, 7—22 537 f.
50. 51 479 f.
51, 1. 41. 44 ff. 493.
52 369. 496. 498.
52, 12 484.
52, 28—30 492.

Ezechiel.

1, 1 505.
3, 5 f. 572.
4; 12, 1 ff. 427. vgl. 515.
5, 1—4 515.
14, 14. 20 . . . 607 ff. 647 f. 659.
16. 23 516.
21, 32 507.
25—32 509 Anm.
26, 1 508.
28, 3 607 ff.
33, 21 509. 484.
34, 25 510 Anm.
37, 1—14 511.
38 f. 40 ff. 511 ff.
43, 19; 44, 15 295.

Hosea.

1—3 520 f. vgl. 427.
1, 1 519 f. 524.
4—14 521 ff.

Joel.

1 f. 526 f. vgl. 529.
1, 3 225.
2, 18 f. 528.
4, 4—6 529 f.
4, 19 530 f.
4, 21 526.

Amos.

1, 1 533. 535.
1, 6—10 529 f.
4, 3 534 Anm.
4, 6—9 528 f.
9, 12 538.

Seite.

Obadja. 536 ff.

Jona.

(2 f.) 571 f.
3, 3 576.
4, 6 570 Anm.

Micha.

1, 1 539 f.
1, 1. 14 538.
2 ff. 539 f.
4, 1—3 457 f.

Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai 542 ff.

Sacharja.

1—8 552 f. 589 f.
1, 1. 7 551 f. 564 f.
9—14 553 ff. 586.
9 530. 532.

Maleachi. 565 ff.

Psalmen.

1—72 621 f.
1 90.
2 623.
2, 6 85.
3. 4 615.
6 625.
7 613. 615. 91.
9. 10 626 f. 628.
13. 17 625.
14 615. 628.
15 615. 91.
16 624.
18 615. 630. 362.
19 628.
20. 21 612. 623. 91.
20, 9 82. 85.
22 624. 91.
23 615. 91.
23, 3 88.

Seite.
24 627.
25 615. 625. 628.
26. 28. 29 615.
27 625. 627.
31 615. 625.
32 615. 627.
33, 13 f. 88.
34. 37 615.
37, 25 ff. 83.
36. 38 625.
40 615. 624. 628.
42—49 616 ff.
42. 43 627. 534. 90.
44, 3 f. 88.
45 623. 638 f.
48, 5 86.
50 616.
51 615. 627 f.
52. 54 625.
53 615. 628.
55. 58 615.
55, 22 f.; 56, 14 87 f.
57, 8 ff. 628.
59 613. 615.
60 613 f. 615. 628.
61. 63 615.
64 625.
67 622. vgl. 86.
69 625. 628.
70 628.
71 625.
72 612. 615. 623.
72, 20 621.
73—83 616. 621 f.
78, 54 274.
79, 2 88.
84—89 615 ff.
85 620.
86. 90 615.
91, 7; 99, 5 87.
94, 1. 3 82.
96 620. 628.
97 f. 102. 104 620.
103 615. 620.
105 622.

Seite.
105, 15 414.
106 619. 628.
107 620.
108 615. 628.
109 625 f.
110 612. 623.
113—118 626 f.
113. 116. 119 620.
114, 1—4 81.
120 625.
121. 123. 125 f. 128 f. 620.
122 613. 615. 620.
124. 127 615. 620.
131 615. 628.
133. 139 615.
134 622.
135. 136 620. 622.
137 620.
140 625.
143. 145 615.
144 613. 615. 620.
146—150 620.
147 626 f.
148. 150 622.

Sprüche Salomo's.

1—9 632. 635. 660.
1, 8; 8, 8 83.
10—31 632 ff.
10, 1—5 82. 85.

Hiob.

1. 2 (Prolog) 653 ff.
7, 7 ff.; 10, 20 ff.; 14, 7 ff. . . . 653.
9, 24; 12, 17 ff.; 13, 26; 15, 18 f. 659.
10, 17 86.
17, 13 ff.; 21. 24 653.
19, 17 654.
19, 25—27 652 f.
27, 7—28, 28 658.
28, 28 654.
31 fin. (V. 40) 658.
32—37 655 ff.
33, 22 f.; 36, 8 660.
40, 15—41, 26 . . 658. vgl. 660 f.

Seite.
42, 7 ff. (Epilog) 653 ff.
Anhang der LXX . . 658. 73.

Hoheslied.

1, 1 635.
1, 4. 5. 12 639.
1, 7 f. 12 ff. 17 640.
2, 16; 3, 1 ff.; 5, 2 ff. 640.
3, 6—11 637. 639 f.
5, 9 ff.; 6, 8 f. 640.
8, 11 ff. 639.

Ruth. 352 ff.

Klagelieder.

Im Allgemeinen 502 ff.
3, 1 ff. 45 ff. 84.

Prediger. 641 ff.

Esther.

1, 22 407.
3, 7 408.
3 (V. 12 ff.) 406 f.
3, 15; 8, 15 407.
9, 1 ff. 407 (unter b).
9, 20. 24. 32 408.

Daniel.

1—6 595 ff. 586.
1. 2 605 ff.
1, 4; 2, 4 46. vgl. 48.
1, 21 578.
3—6 601 ff.
3 596.
7—12 590 ff. 586.
9, 2 669 f. 594 f. 29.

Esra.

1—6 386—388.
1, 1—3 a 399 ff.
1, 1 391. 374.
2 377. 390.
4, 6 390. 379 f.
4, 7. 8 ff. 380 f. 390.

Seite.
4, 24 391.
5, 1; 6, 14 551. 565.
5, 4 390.
5, 3, 9; 6, 14 f. 376.
7—10 384. 388 f.
7, 1 ff. 380. 384 f.
7, 6. 12. 21 664. 727.
8, 2 609 f.

Nehemia.

1, 1—7, 73 383. 389.
2, 1 ff.; 5, 14 380 f.
7, 6—73 382 f. 377.
7, 73—10 . . 382. 388 f. 377 f. 664.
8, 4; 10, 3. 7. 24 609 f.
8, 8 30. 96.
11—13 383. 389.
12, 4. 16 552.
12, 22—26 378.
13, 6 380 f.
13, 24 72. 93.
13, 28 f. 335.

I. Chronik.

3, 15 472 Anm.
3, 19—24 395.
16, (8—) 36 619. 628.
20, 5 365.
21, 1 397.
25, 1 424.
27, 24 157.
29, 7 394.
29, 29 . . . 151 f. 367. 396. 416.

II. Chronik.

9, 21; 20, 36 f. 398.
9, 29 151 f.
11, 13 ff.; 13, 9 294.
11, 15 190.
12, 15; 13, 22 152 f.
16, 11 u. andere Citationen des „B. der Kön. Juda's u. Israels" 154.
20, 34; 24, 27 154 f.
23, 18; 30, 27 295.
25, 1. 25 519.

Seite.
26, 22 156. 158.
29, 30 616. 665.
30, 1 ff.; 31, 1; 34, 6 f. . . . 334.
32, 32 155 f. 450. 465.
33, 19 156 f.
34, 8 ff. 301.
35, 25 504.
36, 6 476.
36, 22 f. 399 ff.

Tobi 14, 4 575.

Jesus Sirach.

Vorrede . . . 29. 34 f. 51. 673.
44—50 588 f.
49, 10 33. 517.

I. Makkabäer.

1 602 ff. 607.
2, 59 f. 587.
9, 27; 4, 46; 14, 41 . . . 418. 593.

II. Makkabäer.

2, 13 665 ff. 686. vgl. 619.
5 (V. 15 ff. 27) 604. 607.
6 f. 602—604.

Drache zu Babel V. 33 ff. 544.

Ev. Matthäi.

5, 21 ff. 711.

Seite.
11, 11 441.
23, 35 36.
27, 29 f. 553 f.

Ev. Lucä.

4, 17 ff. 745.
7, 28 441.
9, 52 ff. 711.
11, 49 679.
11, 51 36.

Ev. Johannis.

5, 1 408.
7, 38 679.

Apg. 13, 15 ff. 745.

I. Corinther.

2, 9 678 f.
13, 9 440.
14 420 f. 424. 435.

Gal. 3, 15 31.
Hebr. 9, 15 ff. 31.
- 11, 37 450.
Jac. 4, 5 678.
1. Petr. 1, 10 440.
2. Petr. 1, 19 441.
Jud. V. 8. 14 678.

II. Sach- und Namen-Register.

Abendländische Lesarten 806.
Aben-Esra 107. 167. 733.
Abulpharagius 57.
Abulwalid 104. 106.
Accente, s. Punktation.
Adam, Buch 59.
Adrian 6.
Aegyptisch-aramäische Inschriften 60.
Aethiopische Sprache 44f.
Ahasverus (Achaschverosch) 379f. 387. vgl. 680.
Alting 127. 141.
Amharisch 45.
Amos 532ff. 528ff.
Apokryphen des A. T. 674ff. 687 bis 716. 786. 791.
Aquila 764ff. 788.
Arabische Sprache 41ff. 100. vgl. 126. Punktation 736. 738.
Aramäische Sprache 45ff. 96f.
Artachschasta=Artaxerxes Longimanus 380f. 387.
Assaphische Psalmen 616.
Assyrer, ihre Sprache 46ff.
Astruc 298f.
Athanasius 691ff.
Athbasch 493.
Augusti 20f. 138.
Augustin 7. 113. 695f. 763.
Ausgaben des hebr. A. T. 124. 809ff.
Auslegung des A. T., ihre Geschichte 107ff. 110—116. 119—123. 126. 128—145.

Babor 18.
Babylonier, ihre Sprache 45f. 48. Schrift 723ff.
Barhebräus, s. Abulpharagius.
Barnabas, Brief 687.
Baruch 369. 496. 498.
Baruch, Buch 690ff. 698. 700.
Bauer, G. L. 18. 127. 137.
Baumgarten, Mich. 144f.
Baur, G. 144.
Beerseba 269f.
Ben Asser, Ben Naphthali 737. 807f.
Bertholdt 20f. 174. 585 u. a.
Bethel 269ff.
Bochart 126. 130.
Bohle 128.
v. Bohlen 23. 176. 230.
Brentano 138.
Brenz 122.
Buxtorf, Joh. (der Vater) 10. 124. vgl. 99. 128. 130. 719. 734.
Buxtorf, Joh. (Sohn) 10. 108. 734.

Cajetan 697.
Calasio, Marius de 125.
Calmet 120.

Calov 129f.
Calvin 120ff. vgl. 733.
Canones apostolici 691ff.
Cappellus, Jac. 131.
Cappellus, Ludw. 9f. 131. 719. 734.
Carlstadt 8. 168. 698.
Carpzov 15. 235. 720 u. a.
Caspari 25. 145.
Cassiodor 7. 696.
Castellus 126.812f . 57.
Catenen 112.
Celsus 5.
Chaldäer 45f. 48.
Chaldäischer Dialekt 52ff. 58. 126. im A. T. 37. 97. 386. 387f. 585.
Chronik 297. 391ff. 671.
Clarius, Isidor 130.
Clemens Alex. 680. 687. 763.
Clementinische Homilien 167.
Clericus 13. 15. 131f. 169f. 227.
Coccejus 128f.
Concordanzen 124f. 128. 135f. 777.
Constantinopel, Synode (1672 n. Chr.) 704.
Credner 143.
Critici sacri 129f.
Cyprian 687.
Cyrill v. Alexandrien 117.
Cyrill v. Jerusalem 691ff.
Cyrillus Lukaris 703.

Daniel, Buch 577ff. 672. 674. 713f. LXX 760. Zusätze der LXX 700. 702. Person des Dan. 607ff.
Danz 127f. 100 Anm.
Darius der Meder 599.
Darjavesch 379. 391.
Dathe 137. 127.
Davidische Psalmen 615.
Delitzsch 145. 231. 234. 640.
Dereser 138.
Deuteronomiker 292-311. 315f. 319. 323. 324—326. 330ff. 340.
Deuteronomium 290ff. 161. 165f. 204ff. 208ff. 215f. 399.
Dialekte des Hebräischen 93.
Dietrich 143. 139.
de Dieu 126.
Dositheus (Confessio Dos.) 704.
Drechsler 25. 145.
Drusius 123. 130.
Durandus 115 Anm.

Ἑβραῖος, ὁ 778.
Edomiter 271. 300.
Eichhorn 17f. 136. 431 u. a.
Eintheilungen des A. T. 32ff. 673.
Elkosch 542.
Ἑλληνικός, ὁ 779.
Elohist 237—252. 256—264. 266. 268. 272f. 275f. 281f. 286f. 289. 308f. 312. 322. 326f. 328f. 340. 345. 347.
Englisches Bibelwerk 137.
Ephodäus 105.
Ephraem Syrus 57. 109.
Epiphanius 691ff.
Esra 664f. 667. 684f. 727.
Esra, Buch 373—377. 379—382. 384—391. 399—401. 670f.
Esra, drittes Buch 666. 681. drittes u. viertes 700.
Essäer, ihr Kanon 683.
Esther, Buch 33. 401ff 670f. 688f. 693. 698. 712. Apokr. Zusätze 760. 700. 702.
Ethan der Esrachiter 617.
Eusebius 110.
Ewald 24. 140ff. 179f. 231ff. 256ff. 349ff.
Exodus 272ff. 161ff. 193ff. 200. 204. 210ff. 216—221.
Ezechiel 505ff. LXX 760. scheint vom Deuteronomium Gebrauch zu machen 301.

Florenz, Concil 697.
Förster, Joh. 125.
Fürst, Jul. 125. 128.

Geier 130f.
Gelasius I. 696.

Gemara 101f.
Genesis 227—272. 161f. 181f. 201ff.
Geschichtliche Bücher des A. T. 146ff. ob sie Beziehungen auf den Pentateuch enthalten 338. 357f. ihre kanonische Dignität 713. verloren gegangene der hebr. Litteratur 148ff. 358. 367. 370f. 389f. 395f. vgl. Elohist, Jehovist.
Geschichtschreibung bei den Hebräern 236f. 399.
Gesenius 128. 139ff. 64 u. a.
Gesetz, kanonisches Ansehen desselben bei den Juden 663f. Bedeutung für uns 709f. 712f.
Gesetze des Pentateuchs 182ff. 224f. 226f.
Glass 127. 130.
Gnostiker 5. 166.
Gousset 132f.
Gramberg 23.
Grammatik, hebräische 104f. 117. 119. 123f. 127f. 134–136. 139-143.
Gregor der Grosse 696f.
Gregor v. Nazianz 691ff.
Griechische Kirche 687ff. 698. 703f. 763.
Grotius 129f. vgl. 119.
Güte 18.

Habakuk 544ff.
Haggai 549ff.
Hagiographa 34. vgl. Kethubim.
Hahn 145.
Handschriften des A. T. 721ff. 746. 796ff. 808.
Haphtharen 744f.
Hartmann, A. Th. 23. 176.
Hartmann, Joh. Melch. 136.
Hävernick 25. 145 u. a.
Hebräer, Name 71f.
Hebräisch als Bezeichnung des Aramäischen zu Christi Zeit 51.
Hebräische Sprache 60ff. Gesch. der hebr. Sprachkunde 99ff.
Hebräische und hellenistische Juden 98f. 761.
Hellenistischer Kanon 675ff. 682. Schriftcharakter 727f.
Heidegger 8.
Heiligstedt 144.
Hengstenberg 25. 145. 446f. u. a.
Henoch, Buch 44. 687.
Herbst 19f. 174.
Herder 16f.
Hexapla 110. 768ff. 783. 793f.
Hieronymus 7. 113ff. 693ff. 735f. 763f. 778.
Hilarius Pictaviensis 693f. 696.
Hilkia 469f.
Hillel Hannasi 99.
Hiob, geschichtliche Person? 647ff.
Hiob, Buch 644ff. 668. 670. 713. LXX 759. 658.
Hippo Regius, Concil 695.
Hirzel 144.
Hiskia 547.
Hitzig 24. 143f.
Hobbes 10. 168.
Höhendienst 297ff. 346. 357.
Hoheslied 635ff. 668. 670ff. 715.
Hosea, Prophet 518ff.
Hottinger 126.
Houbigant 720.
Hupfeld 142. 233f. u. a.

Jahn 19. 136. 703.
Jambi ad Seleucum 691ff.
Japhet ben Heli 107.
Jarchi, s. Raschi.
Jehovist 237—245. 252ff. 264 bis 272. 273f. 282. 286f. 289. 308f. 312. 322. 325f. 329f. 340. 345—347.
Jeremia 469ff. LXX 488ff. 759. kennt das Deuteronomium 301.
Jeremia, Brief 689. 691ff.
Jerusalem, Synode (1672) 704.
Jesaja als Geschichtschreiber 155f. 450. Buch 448ff. 35f. LXX 760f.
Innocenz I. 696.
Inspiration 712. Inspirationslehre im Verhältniss z. bibl. Kritik 26ff. 235.

Joahas 472.
Jobeljahr 279f.
Joel 525ff.
Johannes Chrysostomus 110f.
Johannes Damascenus 698.
Jojachin 477.
Jojakim 472ff.
Jona, Buch 569ff. 712.
Josephus, Flavius 680f. 762.
Josia 301ff. 334. 471ff.
Josua, Buch 258f. 311ff. 328ff. 336f. 664. 667. das samaritanische 683.
Irenäus 687. 763.
Itala 114. 781f. 696.
Ittur Sopherim 803.
R. Juda der Heilige 99. 101.
Juda ben Karisch 106.
Juda Chiug 104. 737.
Judith, Buch 700.
Junilius 7.

Kanon des A. T., seine Geschichte 662ff.
Kapitelabtheilung im A. T. 745.
Karäische Punktation 738f.
Karthago, Synoden 695f.
Katholische Kirche 701ff. vgl. lat. K.
Keil 25. 145.
Keilschrift, assyrische 47f.
Kennicott 720f.
Kĕri und Kĕthib 800ff.
Kethubim, Begriff 33f. ihre Aufnahme in den Kanon 668. 670ff.
Kimchi, Dav. 105ff. Joseph 105. Mose 105.
Klagelieder 501ff. 668. 673. 681. 688f. 691. 35f.
Kleinert 25.
Knecht Gottes 468.
Knobel 143f.
Könige, Bücher 355—361. 367—373. 667. 297. 350f. Verhältniss zur Chronik 396—399. 401.
Korachitische Psalmen 616ff.
Kritik d. A. T., ihre Berechtigung 26ff.
Kurtz 25. 181. 234.

Laodicea, Concil 691ff.
a Lapide 120. 130.
Lateinische Kirche 693ff. 764. vgl. kathl. K.
Lesebücher 692. 694. 697.
Leusden 9f.
Levi ben Gerson 108.
Levita, Elias 105f. 124. 733.
Leviten 214ff. 284f. 294f.
Leviticus 183ff. 161. 163. 210. 212. 220f.
Lexikographie, hebr. 105ff. 117. 119. 123—126. 128f. 132f. 135f. 139 bis 143.
Litterae majusculae, minusculae, suspensae 798f.
Löscher 132f.
Luther 8. 118. 120f. 696ff. 718. vgl. 116. 125. 267. 404. 733. 809.

Maimonides 102. 108.
Makkabäer, Bücher 674f. 678. 699f. erstes Buch 714.
Makkabäische Zeit 714. 590ff. 602ff. Psalmen? 619f.
Maldonatus 120.
Maleachi 565ff.
Manasse, Gebet des 702.
μάντις 414. 421.
Mardochai, Nathan 124.
Maroniten 56.
Masius 8. 130. 168.
Masora 804ff.
Maurer 144.
Megilloth 33.
Meier, E. 142f.
Melito von Sardes 687f.
Menahem ben Saruk 106.
Mercerus 122f. 119.
Messianische Weissagungen 437ff. 710. bei den Propheten 467f. 501. 524. 532. 535. 544. 549. 561 Anm. 568f. 610f. in den Psalmen 623. 624f.
Metrophanes Kritopulus 703.
Micha, Buch 538ff.

Micha, Sohn Jemla's 539.
Michaelis, J. D. 18. 135. Joh. Heinr. 134. 815. Chr. Ben. 134.
Mischna 101 f.
Morgenländische Lesarten 806.
Morinus, Joh. 10. 718.
Mosaische Gesetze 183—197. 275 f. 279 f. 283. 328. Lieder aus dem mos. Zeitalter 197—200. 274. Geschichtschreibung 225. 226 f.
Mosis Psalm 615.
Moser, Ph. Ulr. 136.
Movers 20.
Münster, Seb. 124. 130. 117.
Musik als Begleitung der prophetischen Rede 424 f.

Nahum 542 ff.
Nasaräer, über den Pentateuch 167.
Nathan bar Jechiel 102.
Nehemia 665 ff. Buch 373 f. 377 bis 383. 388 ff. 399—401. 670 f.
Neues Testament: Citationen des A. T. u. der Apokryphen im N. T. 677 ff. 762. 797. Verhältniss zum A. T. 708 ff.
Neumann, Casp. 132.
Nicephorus, Chronographie 698.
Nicolaus Lyranus 7. 116. 697. 733.
Nold 128.
Normative Bedeutung des A. T. 707 ff.
Numeri 282 ff. 161. 163 ff. 196. 199 f. 204. 208. 212—216. 220—224. 225. 227.
Nun inversum 798.

Obadja 536 ff.
Oekolampad 122.
Olshausen, Justus 144.
Olympiodorus 112.
Origenes 110. 689 f. 768 ff. 763. 687.

Palmyrenisch 59 f. Schrift 730.
Parallelismus der Glieder 80 ff.
Paraschen 743 f.
Pastor des Hermas 694.
Pellicanus 117. 733.
Pentateuch 160—312. 327—341. 663 f. samaritanischer 332 ff. 683. 747 ff. 779. LXX 748 f. 754 ff. Targumim 787 ff.
Peschito 109. 790 ff.
Pesukim 741 f.
Peyrerius 10. 168 f.
Pfeiffer, Aug. 9 f. 126.
Philister 242 f. Anm.
Philo 677 f. 762. 414. 99.
Philo Byblius 70.
Phönicisch-punische Sprache 62 ff. Litteratur 70 f. Schrift 724 ff.
Pico von Mirandola 116. 697.
Piscator 123. 130.
Poetische Rede 79 ff. 91 ff. poet. Bücher des A. T. 611 ff.
Polus, M. 130.
Polyglottenbibeln 9. 810 ff. 816 f.
Porphyrius 5.
Prediger Salomo's 641 ff. 670 ff. 713. LXX 760.
Priester, Verhältniss zu den Leviten 295. 314 f.
Prokopius v. Gaza 111 f.
Prophet, Namen u. Begriff 412 ff.
Propheten, grosse und kleine 32 f. 517 f. priores und posteriores 32. 673.
Propheten als Geschichtschreiber 151 bis 158. 410 f. Prophetenschulen 417 f. Prophetinnen 419. christliche Propheten 418 f. 421. 435.
Prophetische Bücher des A. T. 448 ff. enthalten sie Beziehungen auf den Pentateuch? 338 f. ihre Sammlung 517. kanonische Dignität 712 f.
Prophetismus der Hebräer 409 ff. 710.
Protestantische Kirche 698 ff. 8 ff. 118 ff.
Psalmen 611 ff. 666 f. 711 f. 713. 81 ff. 338. LXX 761. Vulg. 782 ff.
Pseudepigraphen des A. T. 677. 678 f. 687.
Puncta extraordinaria 799 f.

Punktation, hebräische 732 ff. 102 f. 807. in den anderen semitischen Dialekten 736 ff.

Quadratschrift 724.
Quinta 767.

Rabbinen 99 ff. rabbinischer Dialekt 100. vgl. 126.
Rambach, Joh. Jak. 134.
Ranke, F. H. 25. 177. 234.
Raschi 102. 105. 107.
Rau, Sebaldus 720.
Raymundus Martini 115. 733.
Redslob 143.
Reim in der hebr. Poesie? 85.
Reformirte Kirche 701. 705. 734. vgl. protest. K.
Reuchlin 117 f.
Richter, das Amt der 341 f.
Richter, Buch 341 ff. 667.
Rivetus 8.
Rödiger 139. 142.
Rosenmüller, E. F. K. 137 f.
de Rossi 720 f.
Rufin 694. 696.
Ruth 352 ff. 35 f. 350 f. 668. 673. 681. 688 f.

Saadia Gaaon 104. 106 f. 737.
Sabbathjahr 279 f.
Sacharja, Buch 551 ff. Propheten dieses Namens 551 f. 564 f.
Sacharja, israel. König 559.
Sadducäer, ihr Kanon 682 f.
Sallum 559. 472 Anm.
Salomo ben Melech 108.
Salomo Parchon 106.
Salomonische Psalmen 615. Schriften 631 ff.
Σαμαρειτικόν, τὸ 779.
Samaritaner 333 ff. ihre Sprache 58. Schrift 728 f. Punktation 738. Kanon 332 ff. 683. 747 ff.
Samuel, Gründer der Prophetenschulen 417. Bücher Sam. 350 f. 355 ff. 667. ihr Verhältniss zur Chronik 396—399.
Sanchuniathon 70.
Santes Pagninus 8. 119. 697.
Schindler 125 f.
Schleiermacher 708 f.
Schlottmann 144.
Schmidt, Seb. 130 f.
Schoder 137.
Scholz 19 f. 138.
Schrift, hebräische 723 ff.
Schriftstellerei, ihr Alter bei den Hebräern 78 f. 192. 224 f. 236. 259 f. 327 f.
Schröder, Nik. Wilh. 134.
Schultens 133 f.
Schulz, J. Chr. Fr. 137. 129.
Scriptio plena u. defectiva 96. 397.
Scythen bei Jeremia 471 f.
Semitischer Sprachstamm 37 ff.
Semler 16 f.
Sens, Synode 702.
Septima 767.
Septuaginta 750 ff. 768 ff. 98. 109. 113 f. 518. 675 f. 736. Jeremia 488 ff. 759. Pentateuch 748 f. 754 ff. Die übrigen Bücher 758 ff.
Sexta 767.
Sibyllinische Bücher 594.
Silo 255. 275. 296 f.
Simon, R. 11 ff. 169. 227. 719 f.
Simonis 135 f. 140.
Sirach, Buch 714 f. 674. 678. 700.
Sittlich-religiöser Geist des A. T. 710 ff. 625 f. vgl. 405. 574.
Sixtus Senensis 8. 703.
Spinoza 11. 169.
Sprache, welche die älteste? Entstehung der verschiedenen Sprachen 74 f.
Sprüche Salomo's 631 ff. 668. 670 ff. LXX 759.
Spruchweisheit der Orientalen 631 f.
Stier, Rud. 25. 142. 816 f.
Strophen in d. hebr. Poesie? 89 ff.
Symmachus 767.

Synagoge, die grosse 684f.
Synopsis scripturae sacrae 691 ff.
Syrische Sprache 52 ff. Litteratur 55 ff. Punktation 737 ff.
Σύρος, ὁ 778.

Talmud 101f. 681. 736 u. a.
Tanchum 108.
Targumim 786 ff. 52.
Tertullian 687.
Testament, Ursprung dieser Benennung 30f.
Tetrapla 770f. 110.
Thenius 144.
Theodor v. Mopsvestia 111. 613. 638.
Theodoret 111. vgl. 73.
Theodotion 766f.
Theophylakt 112.
Therapeuten, ihr Kanon 683.
Tikkun Sopherim 803f. 545 Anm.
Titel der alttest. Bücher, ihre Bedeutung für die Kritik 159.
Tobi, Buch 700.
Trident, Concil 702f.
Tuch 143.

Uebersetzungen des A. (u. N.) T., arabische 794 ff. chaldäische 786 ff. deutsche 120f. 123f. 135f. 138f. griechische 750 ff. 112. (vgl. Septuaginta). lateinische 779 ff. 119. 123. 137 (vgl. Vulgata). persische 796. syrische 790 ff. 109. mittelbare in verschiedenen Sprachen 763f. 786. 792 ff.
Umbreit 145.
Unterschiebung von Schriften zu paränetischem Zwecke 593f. 586.

Vatablus 119. 130.
Vater 128. 136. 172. 231.
Venema 134.
Veneta, Versio 779. 112.
Versabtheilung im A. T. 740 ff.
Versmaasse? 89.
Vienne, Concil 115f.
Visionen der Propheten 422f. 446.
Vocalzeichen, s. Punktation.
Vossius 13. 719. 764.
Vulgata 779 ff. 701f. 109. 114.

Walther, Mich. 8.
Walton 9. 812f.
Weisheit Salomo's 714f. 678. 701.
Welte 19f.
Wessel, Joh. 116.
de Wette 21 ff. 138f. u. a.
Whiston 720.
Winer 136. 140. 145.

Xerxes = Achaschverosch 380.
Ximenes 697. 810.

Zabier, ihre Sprache 58f.
Zählung der Bücher d. A. T. 36f.
Zedekia 477 ff.
Zephanja 547 ff. Apokryphum 549.

אֱלֹהִים 239 ff. 250 ff.
אֵל שַׁדַּי 250. 252.
אֱמֶת = Psalmen, Sprüche und Hiob 33.
גְּנַז 676.
יהוה 239 ff. 250 ff.
לְ praef. in den Ueberschriften der Psalmen 612 f. 615 ff.
מָשָׁל 631 f.
נְקָה 526 Anm.
סַבְּכָא 596.
סוּמְפֹּנְיָה 596.
פְּסַנְתֵּרִין 596.
קֹהֶלֶת 641 f.
קִיקָיוֹן 570 Anm.
קִיתָרֹס 596.
קלל 543 Anm.
שֶׁ praefixum 94.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 5 Z. 4 v. unt. st, 2. l. 3.
- 7 - 12 v. ob. st. Priester l. Perser.
- 22 - 12 v. ob. füge hinzu: 7. Ausg. 1852.
- 25 - 14 v. unt. verb.: Die 2. Aufl. ist jetzt vollständig erschienen, in 2 Hälften, 1859, vermehrt durch eine Einleitung in die Apokryphen.
- 31 - 2 v. ob. tilge das Dagesch; ebenso S. 561 Anm. Z. 2.
- 32 - 2 v. ob. st. gewisser l. dieser.
- 35 - 1 v. unt. hinter desolatione füge hinzu: Ezechiel vero incipiat in desolatione.
- 36 - 7 v. ob. st. vor l. war.
- 57, 58 und 135 st. Castelli l. Castellus.
- 69 Z. 17 v. unt. st. טֹר l. מֹר.
- 78 - 12 v. unt. st. erweiterte l. weitere.
- 107 - 19 v. ob. u. 108 Z. 17 st. Abarbenel l. Abarbanel.
- 108 - 7 v. ob. hinter Halle füge hinzu: jetzt in Berlin.
- 116 - 4 v. unt. st. arabischen l. biblischen.
- 135 - 10 v. unt. st. 17. l. 18.
- 141 - 3 v. unt. füge hinzu: 7 Bd. (bis zur Zeit Bar Kochba's) 1860.
- 144 - 6 v. ob. st. philosophischen l. philologischen.
- 144 - 12 v. unt. hinter 1852 füge hinzu: 2. Aufl. 1860.
- 144 - 12 v. unt. tilge die Zahl 13); die 13. Lieferung (Num. u. Deuter.) ist noch nicht erschienen.
- 145 - 14 v. ob. hinter 1847 füge hinzu: 2. Aufl. 1849—52.
- 145 - 18 v. ob. hinter 1853 füge hinzu: 3. Aufl. 1860.
- 164 - 6 v. ob. st. 32 l. 23.
- 179 - 21 v. unt. st. des Semikolon setze einen Strich; ebenso S. 180 Z. 14 v. ob.; 214 Z. 4 v. ob.; 244 Z. 12.
- 181 med. tilge die römische Ziffer vor der Ueberschrift.
- 240 Z. 1 v. unt. l. 3, 1—5.
- 267 Anm. Z. 15 hinter Leas füge hinzu: und Zilpas.
- 297 Z. 10 v. ob. st. 3, 1 l. 1, 3; 4, 3.
- 329 - 10 v. ob. hinter nicht füge hinzu: so.
- 331 - 20 v. unt. st. 642 l. 624.
- 494 - 16 v. unt. st. wo l. wer.
- 648 Z. 13 v. unt. tilge die Worte „sondern eine poetische."
- 686 - 15 v. ob. l.: zum öffentlichen liturgischen Gebrauche beim Gottesdienste.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bleek, Friedrich,

Einleitung in die Heilige Schrift

Bd.: 1

Berlin 1860

Exeg. 114 md-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410041-0